

# 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

# Introduzione

## Poetiche e politiche del ricordo

di *Fabio Dei*

### I

#### **Drammi locali**

Dagli anni Novanta ad oggi, la storiografia ha dedicato notevole attenzione al tema degli eccidi di civili compiuti dalla Wehrmacht nel 1944 nei territori italiani occupati. I fatti sono per lo più noti, e anche su alcuni elementi di interpretazione storiografica generale vi sono ormai pochi dubbi. Le vittime civili di stragi intenzionalmente perpetrate dai tedeschi, spesso con la collaborazione attiva di forze della Repubblica sociale, sono state in Italia oltre 10.000, di cui quasi la metà in Toscana (4.461, secondo una recente stima<sup>1</sup>). La natura e le modalità degli eccidi sono state assai varie, in quanto a dimensioni numeriche (da poche persone a molte centinaia), alla selezione delle vittime (solo maschi adulti, oppure, indiscriminatamente, anche donne e bambini), al livello di crudeltà e atrocità raggiunto dagli esecutori. Le fonti parlano talvolta dell'abbandono dei tedeschi a una sorta di gusto per il massacro come "festa di morte", con il dispiegamento di tutto un repertorio di pratiche sfrenate di violenza e sopraffazione, articolate secondo una simbologia di disprezzo e disumanizzazione delle vittime: gli stupri, lo sventramento di donne incinte, il tiro a segno su bambini e persino su feti sono in molti casi elementi ricorrenti nei racconti dei sopravvissuti. Non è chiaro, peraltro, fino a che punto simili resoconti risentano dell'influenza di modelli "letterari" del massacro che, nel processo di costruzione sociale della memoria, si sovrappongono o perlomeno plasmano l'esperienza vissuta dei testimoni.

Talvolta gli eccidi sono compiuti come rappresaglia rispetto ad azioni partigiane in cui sono rimasti uccisi soldati tedeschi; in molti altri casi sembrano rientrare semplicemente in una strategia preventiva volta a terrorizzare le popolazioni e a isolarle dalle forze resistenziali. Una strategia talmente ben riuscita, peraltro, da proiettare ancora oggi i suoi effetti sulla memoria delle comunità che ne sono state vittime. È comunque chiaro che nel loro complesso gli eccidi non sono stati atti straordinari compiuti volta per volta in risposta alla minaccia presunta o reale dei partigiani, magari da reparti tedeschi particolarmente nazificati e fanatici (anche se alcuni reparti o i loro comandanti si sono distinti per lo zelo e la spietatezza delle azioni). Al contrario, hanno rappresentato una strategia di guerra impiegata sistematicamente e consapevolmente, già sperimentata sul fronte orientale e voluta e condivisa dai massimi gradi del comando – a partire dalla cosiddetta "delega in bianco" di Kesselring, che nella primavera del 1944 impartiva direttive per la guerra alle bande. «Chiamerò a rendere conto tutti i comandanti deboli e indecisi [...] Data la situazione attuale, un intervento troppo deciso non sarà mai causa di punizione», affermava; e garantiva sostegno e copertura a «ogni comandante che, nell'esecuzione, nella scelta e nella durezza dei mezzi», andasse oltre «la moderazione che ci è solita»<sup>2</sup>. Del resto, come osserva Lutz Klinkhammer, «con "bande" i reparti tedeschi incaricati di queste azioni

intendevano qualcosa di assai diverso dalle reali formazioni partigiane»<sup>3</sup>: consapevoli della difficoltà di colpire direttamente la guerriglia, si volgevano contro le popolazioni in cui essa era radicata, facendo per così dire terra bruciata sul piano delle relazioni etico-politiche.

Gli eccidi si collocano dunque nel contesto di una condotta di guerra in cui i civili sono a pieno titolo assimilati ai “nemici” (banditi, traditori) e sono comunemente oggetto di azioni militari, dai saccheggi, ai rastrellamenti e alle deportazioni per il lavoro forzato, agli stupri, fino ai veri e propri massacri. Com’è noto, la progressiva assunzione dei civili a principali bersagli e vittime delle azioni belliche caratterizza la storia del Novecento e va anche al di là del contesto di cui ci stiamo occupando – l’esercito tedesco nell’Italia e nell’Europa occupata del 1943-45. I civili rappresentano una piccola percentuale dei caduti nella prima guerra mondiale, superano invece il 50 per cento nella seconda e si avvicinano al 90 per cento nelle guerre regionali e “a bassa intensità” o nei conflitti cosiddetti etnici di fine secolo e di inizio del nuovo<sup>4</sup>. Si tratta di una tendenza che coinvolge tutti gli schieramenti militari e che solo in parte dipende dall’evoluzione delle tecnologie di guerra che, con i bombardamenti, le armi a lunga gittata e quelle chimiche, tolgono significato all’idea stessa di un “fronte” esterno come linea di combattimento. Ancora più profonda è l’evoluzione di un modello di guerra totale, combattuta come una crociata in nome dei valori della civiltà contro un nemico disprezzato, considerato nella sua globalità come inferiore e pericolosamente disumano. Questo atteggiamento, che si trova già perfettamente compiuto nella stessa Grande Guerra, si dispiega attraverso un’ampia fenomenologia, che comprende le deportazioni e i campi di concentramento, i bombardamenti a tappeto delle città, l’uso della bomba atomica, fino ai progetti di pulizia etnica che caratterizzano i genocidi contemporanei; esso è il frutto, come scrive Gabriele Ranzato, di «una visione strategica nella quale la popolazione civile è equiparata a un obiettivo militare o addirittura diventa un bersaglio privilegiato per il conseguimento della vittoria»<sup>5</sup>.

Tratto specifico del contesto dell’occupazione tedesca in Italia è semmai una componente assai marcata di disprezzo e odio razziale nei confronti degli italiani, accentuato dal “tradimento” dell’8 settembre ma, com’è stato mostrato fra gli altri da Gerhard Schreiber, ampiamente presente nell’ideologia nazista e in quello che potremmo chiamare il senso comune tedesco già prima dell’inizio della guerra – nonostante l’alleanza fra i due paesi e l’iniziale ammirazione di Hitler per Mussolini e il fascismo<sup>6</sup>. Ciò contribuisce a quel clima di radicale svalutazione della vita umana, e soprattutto delle vite non ariane, in cui gli esecutori delle stragi si muovono. Nella vicenda degli eccidi di civili, in Italia come nel resto d’Europa, si dispiega senza restrizioni quel potere di decidere arbitrariamente sulla vita e la morte dei propri cittadini, e a maggior ragione delle popolazioni conquistate, cui il nazismo aspira fin dall’inizio. A questo è forse legata quella qualità non solo drammatica ma sinistra e inquietante che ci colpisce oggi nei racconti delle stragi, quel «fondo torbido» o quella «eredità arcaica»<sup>7</sup> che le caratterizza, facendole apparire come non riducibili a una pura razionalità della condotta di guerra – non come mezzi ma come fini in sé.

Il disprezzo etnico e la svalutazione del senso della vita umana spiegano forse anche alcuni aspetti delle atrocità, da intendersi come modalità simboliche di degradazione e disumanizzazione delle vittime. Come Primo Levi ha osservato a proposito della Shoah, perché sia possibile uccidere esseri umani inermi e innocenti, in contra-

sto con norme morali in qualche modo universali, occorre disumanizzarli, farli aderire a quel modello di inferiorità e bestialità teorizzato dall'ideologia. «Prima di morire – egli scrive – la vittima dev'essere degradata, affinché l'uccisore senta meno il peso della sua colpa»<sup>8</sup>. Questa chiave interpretativa delle atrocità che accompagnano i massacri è stata ripresa dal recente dibattito antropologico. Per esempio Alexander L. Hinton ha proposto di considerare la “crudeltà inutile” dispiegata nella Shoah come risposta a una dissonanza cognitiva, provocata negli esecutori dal conflitto fra due sistemi normativi: quello dell'ideologia razzista e dell'obbedienza all'autorità, da un lato, e dall'altro una universale per quanto vaga etica di riconoscimento dell'altrui umanità e di rispetto della vita di esseri inermi<sup>9</sup>. Ancora, Arjun Appadurai ha letto la sintassi della violenza nei genocidi del Ruanda e della Jugoslavia come repertorio di forme di fissazione rituale dell'identità dell'Altro, in un contesto socio-politico in cui le appartenenze teorizzate dalle ideologie etnico-nazionaliste sono nella realtà sempre più incerte<sup>10</sup>.

Nel caso degli eccidi tedeschi, la nostra conoscenza delle modalità operative degli esecutori è piuttosto incerta, e prevalentemente affidata a racconti di sopravvissuti che, come già accennato, partecipano di una dimensione mitologica, analoga a quella dei “falsi ricordi” analizzati da Marc Bloch per la prima guerra mondiale. È difficile dire se veramente, come afferma Leonardo Paggi, «il massacro nazista è un rituale che si ripete ossessivamente senza variazioni di sostanza, e secondo regole molto precise»<sup>11</sup>, e in che misura di questo rituale facciano parte le violenze inutili, il gusto per l'umiliazione e la tortura delle vittime, lo scempio dei cadaveri. Si può semmai sostenere che la diffusione di racconti di questo tipo testimonia di per sé l'efficacia delle forze nazifasciste nel creare nei territori occupati quella che Michael Taussig ha chiamato una «cultura del terrore»<sup>12</sup>. In ogni caso, una simile analisi degli aspetti simbolici della violenza va ben al di là degli obiettivi di questo libro, che si concentrano, come vedremo fra un attimo, sulla costruzione pubblica della memoria all'interno delle comunità colpite. Ciò che interessa per il momento sottolineare è come la vicenda degli eccidi si collochi in un difficile punto di intersezione fra la dimensione macrostorica fin qui rapidamente evocata e una dimensione microstorica che è peculiare di ogni singolo caso.

Da un lato, infatti, gli eventi non sono comprensibili al di fuori di quelle ampie sfere contestuali che rinviano alle strategie dell'occupazione nazifascista e, allargando ancora lo sguardo, all'evoluzione novecentesca di un modello di guerra totale che trae a proprio bersaglio privilegiato le popolazioni civili etnicamente stigmatizzate. Tuttavia, dall'altro lato, ogni eccidio ha una sua piccola storia particolare che non è mai identica alle altre, e la cui comprensione non è esauribile nell'enunciazione delle condizioni generali. Anzi, sono proprio queste ultime – la grande “probabilità” che vengano compiute stragi in quel contesto storico, insieme all'imprevedibilità e alle oscillazioni nel comportamento delle truppe occupanti, al carattere apparentemente casuale di certe decisioni, alla superficialità quasi indifferente con cui la morte viene inflitta, alle inevitabili tensioni fra comunità colpite e forze resistenziali – ad aprire spazi di dramma e di fatalità che si declinano in modo irripetibile in ciascun caso. Questi drammi ultralocali, intessuti di dilemmi, recriminazioni, sensi di colpa e attribuzioni di responsabilità, conflitti morali quasi sempre inestricabili, dominano i dolorosi processi di costruzione della memoria degli eccidi nelle comunità dei superstiti.

## Civitella

Negli studi italiani, la “scoperta” delle stragi di civili negli anni Novanta si colloca nel quadro di un profondo rinnovamento della storiografia sul biennio 1943-45. Il mutamento del quadro politico post-1989 aveva consentito di abbandonare certe rigidità nell’interpretazione politica della Resistenza e di tentare una lettura più a tutto tondo di un fenomeno che sempre più appariva multiforme, complesso e non riducibile alla compatta narrazione epica sostenuta dalle retoriche celebrative. L’importante lavoro di Claudio Pavone sulla “moralità nella Resistenza” ha aperto la strada, mostrando come in essa fossero compresenti forme assai diverse di guerra (patriottica, civile, di classe) e di attori sociali e mettendo in discussione il mito del suo carattere unitario e nazional-popolare. Pavone concentrava la sua analisi, fra l’altro, su aspetti che fino ad allora avevano nutrito quasi esclusivamente la pubblicistica neofascista, quali l’ampiezza della “zona grigia” e il tema di una pervasiva violenza che investiva necessariamente entrambi i fronti in lotta<sup>13</sup>.

Il problema degli eccidi di civili acquista nuova visibilità e interesse in questo quadro, proprio per gli stessi motivi che lo rendevano indigeribile all’epica resistenziale classica. Questi motivi sono principalmente due. In primo luogo, le vittime non sono eroi combattenti, che hanno scelto consapevolmente di rischiare e sacrificare la propria vita per la liberazione del paese o per altri ideali, ma persone comuni che desideravano soltanto lasciar passare la guerra e sopravvivere con le proprie famiglie. Collocarli nel grande racconto resistenziale in qualità di “martiri”, secondo una diffusa retorica celebrativa, pone problemi etici assai profondi, simili a quelli sollevati dall’uso del termine “olocausto” per designare lo sterminio degli ebrei d’Europa. Queste morti non rappresentano un sacrificio fondativo di senso e di nuove istituzioni: sono semmai una grande catastrofe del senso, difficile da forzare all’interno di una trionfante narrazione nazionalista. Considerare queste donne, uomini, bambini come martiri per l’indipendenza e la libertà può essere un riconoscimento nei termini della dominante religione civile, ma è più spesso visto dalle comunità dei sopravvissuti come una inaccettabile strumentalizzazione etico-politica. Tanto più – e veniamo al secondo motivo di difficoltà nel trattare gli eccidi di civili – che gli eredi delle vittime hanno non di rado sviluppato una memoria fortemente antipartigiana, considerando come principali responsabili degli eventi proprio gli attuali promotori e gestori di questa religione civile. Sarebbero stati i partigiani, con azioni rischiose se non decisamente sconsiderate, seguite dalla fuga, a suscitare la violenta rappresaglia tedesca. Su di essi ricadrebbe il peso maggiore della colpa – ancor più che sugli stessi tedeschi, percepiti talvolta come una sorta di cataclisma naturale, un soggetto che per la sua stessa disumanità appare moralmente neutro. La memoria antipartigiana, come mostrano molti saggi di questo volume, ha a che fare con il concetto di “comunità morale” e con la necessità, ben nota agli antropologi, di attribuire all’interno di essa le responsabilità della disgrazia e del dolore. Per quanto comprensibile, questa forma di memoria si è tuttavia nutrita di luoghi comuni e pregiudizi di quella propaganda politica che si è ideologicamente contrapposta alla Resistenza (revisionista, come diremmo oggi), risultando per questo difficilmente assimilabile dalle narrazioni e dalle retoriche celebrative predominanti.

Ma sono proprio questi aspetti che sembrano importanti e urgenti alla nuova storiografia, la quale si concentra infatti su casi caratterizzati dalla vistosa presenza di una memoria divisa. Una particolare importanza, anche metodologica, giocano gli studi su Civitella in Val di Chiana (Arezzo), dove Leonardo Paggi promuove fin dai primi anni Novanta un'ampia ricerca multidisciplinare, con ampio spazio dato alla storia orale e all'antropologia per una dettagliata ricostruzione delle vicende della memoria locale. Civitella è stata colpita da un terribile eccidio il 29 giugno del 1944, insieme alle vicine frazioni di Cornia e San Pancrazio, probabilmente ad opera di reparti della divisione Hermann Goering. Dopo un violentissimo rastrellamento, l'intera popolazione maschile del villaggio fu uccisa con una pubblica esecuzione nella piazza centrale: 95 persone, inclusi anziani e adolescenti (più 60 a San Pancrazio e 48 a Cornia, in quest'ultimo caso incluse donne e bambini). Nel Dopolavoro del paese, dieci giorni prima, era avvenuto uno scontro fra partigiani e un piccolo gruppo di tedeschi, due dei quali rimanevano uccisi mentre altri due (uno dei quali gravemente ferito) riuscivano a fuggire. La documentazione tedesca non mostra alcun evidente collegamento fra questo episodio e l'eccidio, compiuto con ogni probabilità da altri reparti nel quadro di una più vasta operazione di lotta alle bande<sup>14</sup>; ma la memoria locale non ha dubbi sul fatto che a causare la strage sia stata questa inutile e avventata azione partigiana. Nei decenni successivi, la comunità delle vedove e degli orfani di Civitella sviluppa una violenta avversione nei confronti dei partigiani e di tutta la visione della Resistenza e della liberazione che essi sostengono; rifiuta con forza e con rabbia di partecipare a ogni celebrazione civile e istituzionale della liberazione e a commemorazioni che collochino i loro morti nella cornice retorica resistenziale.

La comunità ricordante di Civitella, chiusa nella sua dolorosa memoria, non disposta a risolvere il proprio lutto nei valori di una religione civile legati al senso di una più ampia appartenenza sociale, ha rappresentato per gli studiosi che l'hanno incontrata nei primi anni Novanta un vero e proprio scandalo epistemologico – nel senso di questa espressione che rimanda a un corto circuito categoriale<sup>15</sup>. Da un lato, essi non potevano non cercare di comprendere e di stabilire un rapporto empatico con il punto di vista soggettivo dei testimoni e dei figli delle vittime, accettando di calarsi nel mondo terribile dei loro ricordi traumatici e del loro irrisolto dolore. Dall'altro, non potevano accettare una memoria così radicalmente particolaristica, in cui la propria vicenda è rappresentata come se fosse accaduta fuori dal mondo e dal più ampio contesto storico, giungendo al punto di rovesciare i valori e il senso di responsabilità (abbiamo perdonato i tedeschi, ma non i partigiani, come afferma una testimone).

Gli studi che ne sono risultati hanno avuto un primo momento di presentazione pubblica in un convegno internazionale tenuto ad Arezzo nel 1994, che fra l'altro ha avuto notevole impatto sulla stessa comunità locale, come vedremo, segnando il punto di partenza di una riconciliazione con le istituzioni; negli anni successivi sono poi uscite numerose pubblicazioni e videodocumentari, fra cui un'ampia monografia di Giovanni Contini, che hanno fatto conoscere il caso di Civitella ben al di là di un ambito strettamente specialistico<sup>16</sup>. Lo "scandalo" di una memoria apparentemente irrazionale è stato risolto mostrandone, per così dire, la razionalità contestuale: ricostruendo cioè le condizioni socio-politiche, peculiari di Civitella, che hanno contribuito a plasmare, fin dai primi anni del dopoguerra, una "storia" dell'eccidio e una sua "morale" condi-

visse dalla comunità locale. L'argomento è così schematicamente riassunto da Michael Geyer:

All'origine di tutto vi sono conflitti locali abbastanza facili da decifrare. Mentre la città vecchia di Civitella, conservatrice e cattolica (un borgo in cima a una collina, un vero sogno per turisti) controllava la memoria, alla città nuova sorta in pianura, con il municipio (comunista), appartiene la quotidianità del dopoguerra. Siamo nella provincia di Arezzo, tradizionalmente di sinistra. Per di più, col tempo la vecchia Civitella ha perso la sua autonomia nei confronti del territorio circostante, ormai industrializzato. È diventato un paese di pendolari, dove la gente che si è trasferita altrove torna in vacanza [...] Da queste tensioni scaturiscono i tentativi di dare spiegazioni alternative, che, in contrasto con il culto ufficiale dei partigiani, bollano proprio i partigiani come causa prima del massacro<sup>17</sup>.

In altre parole, la memoria comunitaria sarebbe sottodeterminata dalle politiche dell'identità. Identità sociale da un lato, con la contrapposizione tra il prestigioso borgo e le campagne a valle (da cui venivano i partigiani, che non appartenevano alla comunità in senso stretto), tra i paesani e i contadini o "villanfottuti", ma con rapporti di forza che cambiano di segno nel dopoguerra, con lo spopolamento del paese e lo sviluppo economico e demografico della vallata. Identità politica dall'altro, con il clima della guerra fredda che inasprisce i contrasti tra il paese cattolico e le campagne comuniste, anche in virtù dell'influenza di un parroco che sembra giocare un ruolo fondamentale di leadership politica e discorsiva<sup>18</sup>. Ci troveremmo dunque di fronte a un perfetto esempio del punto di vista di Maurice Halbwachs, secondo il quale, com'è noto, la memoria collettiva si configura come un'interpretazione del passato sulla base degli interessi attuali del gruppo sociale di riferimento.

Tuttavia, nulla è così "facile" come sembra a Geyer. La mediazione tra queste grandi determinanti socio-politiche e la costituzione di una memoria pubblica dell'eccidio è assai complessa e difficile da documentare etnograficamente. Da un lato abbiamo il contesto macropolitico in cui, secondo l'ipotesi sociologica, noi "scegliamo" ciò che vogliamo ricordare (le virgolette sono d'obbligo per ricordare che "scelta" non significa falsificazione o consapevole strumentalizzazione del ricordo); dall'altro abbiamo un terreno micropolitico fatto di pratiche simboliche e discorsive all'interno delle quali la memoria pubblica e il suo significato si producono costantemente, in stretta relazione con la memoria di immagini – traumatiche, in questo caso – e con le emozioni che ogni soggetto ricordante possiede. È in questo spazio che si colloca una possibile comprensione antropologica della memoria degli eccidi. Ed è in questo spazio che i lavori su Civitella si cominciano a addentrare. Molti spunti analitici che essi propongono – la gestione della memoria traumatica, le modalità di superamento del lutto, la "necessità" di un capro espiatorio, le forme di modellamento retorico della narrazione – saranno ripresi ampiamente nella ricerca presentata in questo libro, e avrò modo di tornarci più avanti.

Occorre intanto osservare che lo scandalo di Civitella è tutt'altro che isolato. Al gruppo di ricerca dei primi anni Novanta era sembrato di imbattersi in un caso peculiare e in qualche modo straordinario. E in effetti Civitella si caratterizza per l'estrema durezza e compattezza della memoria antipartigiana e per l'intransigente e prolungato rifiuto dei valori della religione civile antifascista e di un'elaborazione istituzionale del lutto. Ma non è che Civitella soffra di una sorta di patologia della memoria, che non si



riscontrerebbe negli altri casi di massacri di civili e che necessiterebbe appunto di una spiegazione particolare. Al contrario, Civitella è servita a individuare una serie di complesse procedure di costruzione della memoria sociale che sono all'opera praticamente in tutte le altre comunità locali colpite da eccidi. Giovanni Contini, introducendo la sua monografia del 1997, presenta appunto Civitella come un'eccezione rispetto a un quadro generale di affievolimento della conflittualità sull'interpretazione del passato:

In molti paesi colpiti dalla rappresaglia tedesca, che spesso aveva come pretesto l'attività o la semplice presenza in zona dei partigiani, si sviluppò infatti in un primo tempo una ostilità nei loro confronti [...] Ma con il passare del tempo, nei paesi interessati alle stragi, la memoria della tragedia quasi sempre ha perduto quella traccia di ostilità antipartigiana, e i massacri sono stati di fatto incorporati nella grande narrazione della Resistenza, attraverso le annuali commemorazioni nel corso delle quali i civili uccisi sono stati assimilati ai partigiani caduti in combattimento, gli uni e gli altri vittime del nazifascismo, gli uni e gli altri caduti della Resistenza<sup>19</sup>.

Questo giudizio va forse oggi in parte rivisto. Prima di tutto perché l'ostilità antipartigiana si è rivelata assai più diffusa di quanto si poteva credere, anche se spesso in forme sommerse, che non possono o non vogliono trovare una voce pubblica<sup>20</sup>. Ma, anche quando non vi sia traccia o persistenza di polemica antipartigiana, la memoria non risulta per questo meno conflittuale, o banalmente appiattita sul modello del martirologio patriottico. Le linee di tensione non sono dappertutto le stesse che a Civitella: ma dappertutto è possibile ricostruire una storia commemorativa fatta di scontri simbolici, di retoriche che si fronteggiano o si sovrappongono, di emozioni e passioni tutt'altro che placate.

## 3

**«Caricati del sangue delle vittime»**

Lo mostrano piuttosto bene gli sviluppi successivi degli studi, fra i quali si segnalano le due importanti monografie dedicate da Paolo Pezzino agli eccidi di Guardistallo e di Niccioleta<sup>21</sup>. Il primo caso è un ulteriore chiaro esempio di memoria divisa. Il 29 giugno del 1944, a seguito di un fortuito scontro fra un gruppo partigiano e le truppe tedesche in ritirata, queste ultime rastrellano un'ampia area poderale nei pressi del Comune di Guardistallo (Pisa); i maschi adulti sono presi prigionieri e di lì a poco fucilati, in numero di 46, insieme a 11 partigiani presi prigionieri nel combattimento. La polemica sulle responsabilità partigiane si alimenta fin dall'immediato dopoguerra, soprattutto da parte delle vedove; in questo caso riguarda però solo una parte della comunità, anche in considerazione del fatto che l'eccidio ha colpito le campagne e non il nucleo centrale del paese. La memoria dell'eccidio rappresenta dunque un fattore di divisione interna assai lacerante, e ancora oggi, come mostra Pezzino, solo parzialmente attenuato: tanto che la ricerca dello storico prende avvio proprio su sollecitazione dell'amministrazione comunale di Guardistallo che, in occasione del cinquantenario dell'evento, vorrebbe metter fine alle polemiche attraverso una ricostruzione "oggettiva", scientificamente neutrale, della verità dei fatti e delle relative responsabilità.



Ciò apre naturalmente un terreno difficile e insidioso di uso pubblico della storia, denso di questioni riguardo i rapporti tra storiografia, verità e giustizia e la possibilità, per lo storico, di usare la propria autorevolezza disciplinare per attribuire responsabilità di ordine etico-politico. Pezzino accetta questa sfida e tenta una risposta al quesito posto sulle responsabilità: risposta che naturalmente non può però esaurirsi in una incontrovertibile realtà fattuale (oltretutto inattuabile: il problema che ossessiona la memoria locale, se cioè i partigiani abbiano volutamente attaccato i tedeschi, avendoli incrociati, o si siano solo difesi una volta visti scoperti, è futile e non potrebbe esser risolto da nessuna prova positiva). La questione delle responsabilità, anche in questo caso, non può che esser ricondotta al più ampio contesto in cui gli eventi locali si collocano. Ma il contesto e le determinanti macrostoriche non cancellano, almeno non del tutto, la capacità di individui e gruppi di scegliere vie d'azione orientate verso il bene o verso il male. Questo punto è stato sottolineato con forza da Tzvetan Todorov in un'opera dedicata a un episodio drammatico della Resistenza francese, caratterizzato da un complesso intreccio di rappresaglie e uccisione di ostaggi civili. Todorov tenta qui di costruire uno scenario di valutazione morale che non si limiti a giudicare chi stava dalla parte giusta e da quella sbagliata, ma sappia anche distinguere la capacità di mettere in gioco, in situazioni specifiche, quelle che chiama "virtù quotidiane" – vale a dire, atteggiamenti di aiuto e solidarietà umana incondizionata, in contrapposizione a una "morale del sacrificio", volta all'eroico conseguimento di fini ideali e plasmata dai temi del sacro e della violenza, che attraversa entrambi gli schieramenti in lotta, i collaborazionisti come i *maquisards*<sup>22</sup>.

Pezzino tenta un'operazione analoga con l'eccidio di Guardistallo, restituendo un quadro complesso e sfumato di responsabilità. I partigiani sono sostanzialmente assolti dalla colpa di aver "causato" l'eccidio, ma severamente criticati per la politica della memoria che hanno condotto, volta a minimizzare l'episodio oppure a travisare i fatti, presentandolo (per esempio nella relazione ufficiale della brigata coinvolta) come effetto collaterale di un'epica e vittoriosa battaglia. I parenti delle vittime, come a Civitella, sono andati in cerca di un capro espiatorio interno alla comunità; i partigiani non hanno saputo che contrapporre a ciò una ricostruzione eroica e progressiva, tutta interna a un'etica del sacrificio che ai primi non poteva che sembrare immorale e offensiva. Da entrambe le parti, in ogni caso, «si è cercato di rimuovere l'intollerabile banalità del massacro»<sup>23</sup>.

L'aspetto forse più interessante del libro, basato ampiamente – come quello di Contini su Civitella – su fonti orali, è la documentazione di una memoria che, guidata da questa esigenza di trovare un senso a un evento che sfugge a ogni codice culturale, si viene costruendo per strati e depositi successivi, come un lavoro di patchwork. Le narrazioni dei testimoni non sono affatto compatte (molto meno che a Civitella, dove un modello narrativo unitario e canonico si è imposto con maggior forza), e si presentano invece come varianti diverse su uno stesso tema, con l'innesto sistematico di episodi, immagini, commenti di diversa origine. Per esempio sono frequenti i luoghi più comuni della polemica antipartigiana, anche quando risultano privi di ogni nesso con la vicenda locale (i partigiani avrebbero dovuto consegnarsi, avrebbero dovuto difendere il paese ecc., secondo una mitologia costruita probabilmente attorno al caso delle Ardeatine e diffusa nell'intero paese); sono presenti i diffusi motivi del "tedesco buono" («in un angolo della stalla un tedesco, lasciato di sentinella, piangeva, senza

farsi vedere dai suoi commilitoni: cercava di essere gentile, e distribuì il suo pane ai bambini lì rinchiusi con le madri») e del “rinnegato” («c’erano altri soldati [tedeschi], e con essi un italiano in camicia nera e con i pantaloni dell’esercito italiano, che parlava con accento settentrionale: dalla sua cintura pendeva una baionetta, e poiché non era stata riposta bene nel fodero, gli uomini poterono notare che era sporca di sangue»)²⁴. E ancora, il tema dell’ufficiale tedesco che torna in un imprecisato momento del dopoguerra sul luogo della strage per chiedere perdono; o una serie di particolari tanto macabri quanto improbabili sulle modalità dell’uccisione e sullo stato di disfacimento dei corpi riesumati dalle fosse comuni²⁵.

Tutto ciò ci pone di fronte a un ulteriore elemento di scandalo della memoria traumatica. Le testimonianze, la materia narrativa e le immagini di cui è fatta la memoria, sono non solo fortemente selettive, tese a filtrare del passato solo quegli elementi che rispondono a progetti del presente; di più, esse sono intessute di elementi improbabili o anche palesemente falsi, di affermazioni che potrebbero facilmente esser smentite da prove indipendenti o da semplici raffronti incrociati. Quale statuto possiedono simili racconti? Laddove non si tratti di consapevoli falsità, potremmo considerarle come deformazioni della memoria, forse prove della sua inaffidabilità come fonte di conoscenza – uno dei motivi della persistente diffidenza che molti storici nutrono ancora verso le fonti orali, considerandole erroneamente come depositi di informazioni o “fatti” cui ricorrere quando non sono disponibili altre fonti più oggettive. Perché la gente racconta, spesso giurando sulla loro verità («l’ho visto con i miei occhi»), cose che non sono vere, che non sono e non possono esser state vissute direttamente? Si può pensare a una patologia della memoria, suscitata dalla situazione traumatica. Carla Pasquinelli, scrivendo su Civitella, usa per esempio categorie psicoanalitiche: il suo suggerimento è che vi siano contenuti insostenibili della memoria che vengono rimossi o che non trovano comunque accesso diretto alla coscienza (anche per il rifiuto, nel caso di Civitella, di forme pubbliche e rituali di elaborazione del lutto). Il rimosso produrrebbe allora formazioni sostitutive, attraverso i meccanismi della memoria-schermo e della memoria ipertrofica. Nel primo caso un ricordo, un’immagine in particolare, si sostituisce a un’altra: cosicché la memoria del rastrellamento si focalizza su alcune immagini o su dettagli apparentemente insignificanti: il cielo azzurro, una bambola. Per memoria ipertrofica la Pasquinelli intende costruzioni narrative in cui

quello che si ricorda è in funzione di quello che si vuole dimenticare. Ciò porta quasi sempre a una memoria ipertrofica che tende a diffondere la sua luce abbagliante sul passato, di cui fornisce una versione coerente e accattivante nella forma di una narrazione a tutto tondo, attenta a non lasciare alcun pertugio in cui possano insinuarsi i contenuti rimossi²⁶.

Per quanto suggestiva, questa ipotesi non deve però farci pensare a una patologia nel funzionamento della memoria, a Civitella come a Guardistallo. I meccanismi di selezione, invenzione, spostamento e condensazione, uso di modelli metanarrativi e di “pezzi” di repertorio, sono normali modalità di costituzione della memoria individuale e sociale, anche al di fuori di situazioni traumatiche. Lo sa bene chi lavora sulla cultura popolare e sull’analisi del discorso ordinario. Le narrazioni dei testimoni non sono mai – almeno, non solamente – rappresentazioni tendenzialmente oggettive del

passato, per quanto meno “sicure” delle rappresentazioni storiche: sono guidate da regole diverse, rispondono a una diversa pragmatica, e in esse non è infrequente la fusione tra ricordi personali e motivi del repertorio narrativo e culturale diffuso.

Prevalentemente sugli atti processuali è invece basato lo studio di Pezzino sul massacro di Niccioleta. Questo villaggio minerario del Grossetano fu rastrellato dai tedeschi il 13 giugno, dopo esser stato occupato per un breve periodo da un gruppo partigiano, che aveva issato la bandiera rossa e intimidito i fascisti locali. Considerati conniventi, anche per la scoperta di una lista di turni di guardia armata, i minatori (solo i maschi adulti) furono portati nel vicino paese di Castelnuovo Val di Cecina; il giorno dopo 77 di loro furono uccisi, 21 deportati in Germania. È difficile qui parlare di una comunità dei sopravvissuti, dal momento che dopo l'eccidio il villaggio si disgregò e le famiglie tornarono per lo più ai loro paesi d'origine (un ampio nucleo proveniva per esempio dall'Amiata). Tuttavia, vi è un percorso molto chiaro di formazione della memoria pubblica che emerge dalle indagini e dagli atti del processo, celebrato nel 1949, e che si manifesta ancora oggi con nettezza nelle testimonianze dei familiari delle vittime. In questo caso, il tema attorno a cui si aggrega la memoria e si costruiscono le narrazioni è quello della responsabilità dei fascisti presenti all'interno del villaggio. Sarebbero stati loro, secondo l'opinione prevalente, a “chiamare” il battaglione di polizia tedesco che è l'esecutore del rastrellamento e del massacro, per vendicarsi delle intimidazioni subite durante la brevissima occupazione partigiana.

Ci troviamo di fronte a un caso simmetricamente inverso rispetto a Civitella. Anche qui, i militari tedeschi non sono considerati i veri responsabili dell'eccidio, ma solo una sorta di “esecutori materiali” guidati dalla volontà dei fascisti locali; anche qui c'è bisogno di individuare la colpa, il senso morale di una catastrofe altrimenti incomprendibile, all'interno della comunità; anche qui sono prevalentemente le donne a sostenere l'accusa e a costruire una narrazione compiuta e fortemente selettiva in cui tutto si tiene, e cento dettagli, dal gossip di paese agli screzi di vicinato, confermano la tesi centrale. Solo, è opposto il senso politico della memoria. Eppure, il massacro è palesemente una rappresaglia contro un'azione partigiana probabilmente prematura e inutile, e condotta per di più con grande imprudenza e leggerezza. I motivi per una polemica antipartigiana sarebbero stati certamente più consistenti che a Civitella, laddove, come Pezzino cerca di mostrare, sono assai scarse le probabilità che i tedeschi si siano mossi per volontà o per iniziativa dei fascisti che vivevano a Niccioleta. Questi ultimi, proprio come i partigiani di Civitella, «furono caricati dalla comunità del sangue delle vittime»<sup>27</sup>.

## 4

**Luoghi e comunità della memoria**

Questi spunti storiografici aprono dunque il campo a una sistematica ricerca sui processi di costituzione della memoria sociale – ricerca alla quale l'antropologia può forse dare un contributo di qualche rilevanza. Di fronte a eventi di violenza e sofferenza di massa di questo tipo, il rispettivo ruolo di storia e antropologia (come di altre discipline, per esempio la psicologia cognitiva, la psicoanalisi, la sociologia) non può esser troppo nettamente distinto. Di sicuro non si può pensare che l'antropologia debba occuparsi degli aspetti “generali” o delle leggi del comportamento umano (per esem-

pio la pervasività dei meccanismi sacrificali e della figura del capro espiatorio, oppure le modalità rituali dell'elaborazione del lutto), laddove la storia perseguirebbe una comprensione contestuale e individuante<sup>28</sup>. La tradizione conoscitiva e l'armamentario concettuale dell'antropologia possono però essere d'aiuto proprio in quegli ambiti che, come abbiamo visto, mettono più a disagio gli storici, come i processi di costituzione del discorso pubblico, i rapporti tra ricordi individuali e modelli culturali, l'analisi del carattere performativo della "testimonianza".

Ulteriori raccordi con questi temi vengono da alcuni settori della storiografia francese e anglosassone che, sempre negli anni Novanta, hanno affrontato il tema della memoria delle violenze di massa attraverso studi sulle pratiche di commemorazione pubblica. Anche come conseguenza della fortuna della nozione, proposta da Pierre Nora, di *lieux de mémoire*, una letteratura piuttosto ampia si è sviluppata intorno ai rituali celebrativi e ai monumenti di guerra, con un'attenzione particolare dedicata ai monumenti ai caduti della Grande Guerra e ai musei o memoriali relativi alla seconda guerra mondiale e alla Shoah. Jay Winter, autore di una importante monografia sull'elaborazione del lutto dopo la Grande Guerra, ha parlato in proposito di un «boom della memoria»<sup>29</sup>, riferendosi contemporaneamente alla fortuna del tema negli studi storici contemporanei ma anche all'incremento e alla disseminazione di pratiche sociali legate alla ricostruzione e al culto della memoria, sia individuale che di gruppo. Su questo punto è utile riflettere brevemente, anche per comprendere meglio la cornice in cui si colloca la nostra stessa ricerca. Occorre infatti situare all'interno di una storia sociale della memoria il fatto che a cavallo tra XX e XXI secolo le istituzioni, le associazioni, i cittadini dedichino un'attenzione senza precedenti alla memoria delle vittime delle violenze di massa – che, per esempio, dopo mezzo secolo dai fatti la Comunità Europea istituisca una "Giornata della memoria" per commemorare le vittime della Shoah e che, nel nostro caso, la Regione Toscana si proponga con un'apposita legge di salvare la memoria delle stragi nazifasciste. Quali condizioni rendono possibile tutto ciò? Perché solo oggi sentiamo il bisogno di recuperare un legame con queste vittime della storia, sentiamo anzi di non poter fondare un progetto di convivenza civile senza la capacità di identificarci con le loro soggettività ferite, piuttosto che dimenticarle, come era stato invece nei primi decenni del dopoguerra?

Pierre Nora, com'è noto, considera i "luoghi di memoria" come un'istituzione caratteristica della modernità. Prima degli ultimi due secoli, o almeno delle grandi rivoluzioni borghesi, non c'era una sistematica politica della memoria rivolta alle masse popolari. Al di fuori dell'aristocrazia e della Chiesa, uniche istituzioni a usare strumenti di memoria come genealogie, ritratti di famiglia, biografie, la gente viveva in un *milieu de la mémoire*, cioè in un ambiente sociale in cui la memoria (sotto forma di tradizione) era talmente pervasiva da non dover essere tematizzata. La comunità tradizionale sarebbe immersa in una memoria vissuta, una concezione circolare del tempo in cui il suo passaggio non è tematizzato, e non ci si pone il problema di "recuperarlo", laddove la modernità borghese vivrebbe un tempo vettoriale e sarebbe ossessionata dal suo costante sfuggire, organizzando così la propria cultura attorno alla consapevolezza della memoria e alla produzione di oggetti, luoghi, pratiche che la tematizzano<sup>30</sup>. Per quanto questa distinzione sia in sé discutibile, come ogni troppo netta dicotomia fra tradizione e modernità, essa pone opportunamente l'accento sull'esplosione di pratiche commemorative pubbliche che accompagna l'affermazione dei nazionalismi borghesi

negli ultimi due secoli. Gli Stati moderni hanno bisogno di fondare un culto delle nuove origini, il cui prototipo è probabilmente da ricercarsi nella ricorrenza del 14 luglio, e una memoria nazionale in grado di aggregare gruppi sociali che non necessariamente avvertivano, in precedenza, il senso di una identità comune. È un progetto al cui servizio vengono posti i principali apparati burocratici e culturali: dalla scuola alle istituzioni di tutela del patrimonio storico-artistico, dalla ridefinizione del calendario alla gestione della toponomastica urbana, tutto concorre alla costruzione di un'immaginazione storica come fondamento dell'unità nazionale. È il processo che è stato descritto come “nazionalizzazione delle masse”<sup>31</sup> e che trova il suo culmine nel culto dei simboli e nei riti della nuova religione civile, come le bandiere e gli inni, le feste nazionali, i grandi monumenti, le manifestazioni che affollano gli spazi delle città con grandi masse di persone. È un culto che nel corso dell'Ottocento viene fortemente interiorizzato dalle popolazioni europee, depositandosi in uno specifico *habitus* corporeo e producendo forti reazioni emotive e sentimenti di appartenenza. Le mobilitazioni di massa della prima guerra mondiale hanno forse rappresentato il successo più spettacolare di questa costruzione nazionalista di memorie comuni, che peraltro risulta consolidata dalle forme della commemorazione dei morti seguita al grande conflitto – con i cimiteri di guerra, i parchi della rimembranza, i monumenti collocati in ogni piazza di paese e le celebrazioni della vittoria, e con il tono dominante di un culto dei morti trasfigurati in eroi.

Questo modello classico di memoria nazionale, per quanto sopravviva in alcune sue forme fino ad oggi, comincia a indebolirsi a partire dalla seconda guerra mondiale<sup>32</sup>. Le forme di commemorazione di questo conflitto, per il suo carattere totale, il coinvolgimento prevalente di civili e l'annullamento della distinzione tra fronte esterno e interno, non potevano essere le stesse della guerra precedente. Inoltre la guerra fredda, il ruolo delle superpotenze e dei blocchi di alleanze, la progressiva globalizzazione dell'economia mutano il quadro del nazionalismo classico; quest'ultimo, mentre è preso a modello dalle classi dirigenti dei paesi emergenti postcoloniali, si incrina invece progressivamente in Europa. Le sue retoriche saranno spazzate via dai movimenti degli anni Sessanta, non riuscendo più a rappresentare strumenti di coesione dell'appartenenza nazionale (si pensi alla retorica risorgimentale in Italia). Ma soprattutto, e parallelamente, è la diffusione della comunicazione e della cultura di massa secondo canali decisamente transnazionali che modifica il modo in cui le persone si immaginano come comunità. Non sono solo i contenuti o le retoriche specifiche del nazionalismo classico a entrare in crisi, ma l'idea stessa di separazione fra memorie e commemorazioni pubbliche (sacre) e personali o familiari (profane), nonché fra luoghi e tempi straordinari dedicati alla commemorazione e al culto del passato e una inerte quotidianità spazio-temporale.

Nella tarda modernità, la pratica di ricordare per certi versi si privatizza, si fa più diffusa e pervasiva; dai grandi rituali pubblici si passa ai piccoli rituali domestici della memoria, in cui l'entità durkheimianamente sacralizzata non è più la società ma il *self*, o almeno la sfera intima degli affetti familiari e personali. Sentiamo il bisogno di conservare tutto, ogni oggetto o souvenir che rappresenti un'esperienza della nostra vita, una relazione personale, le tracce dei consumi culturali che caratterizzano le fasi della nostra vita, dai giocattoli dell'infanzia, ai quaderni della scuola, ai dischi dell'adolescenza, ai biglietti d'aereo dei nostri viaggi. Ciò significa anche che le cose da ricordare aumentano a dismisura – e del resto, con lo sviluppo delle tecnologie comunicative e

degli strumenti di registrazione a basso ingombro e a basso costo, aumenta la possibilità di conservare, archiviare e dunque ricordare. John Gillis, uno storico che ha studiato le forme del ricordo nella famiglia contemporanea, osserva come «il passato non sia mai stato così accessibile tramite pellicole, nastri e immagini prodotte dall'industria culturale. Virtualmente ogni canzone, ogni programma televisivo, ogni moda della nostra infanzia e gioventù è a portata di mano nella più vicina libreria, videoteca o mercatino delle pulci». In molte case, «ogni soffitta è un archivio, ogni salotto un museo. Mai, prima, si è registrato e collezionato in tal misura; e mai prima d'ora il ricordo è stato così compulsivo, proprio mentre l'imparare a memoria ha perso centralità nel processo educativo. Ciò che non possiamo più tenere nella nostra testa, lo immagazziniamo»<sup>33</sup>. Si può dire che la memoria diviene una componente centrale del consumo culturale: com'è stato scritto, essa «rappresenta quello stadio del consumo in cui l'ultimo prodotto, la storia individuale, è l'immagine del Sé non solo commercializzata ma anche consumata dal Sé medesimo»<sup>34</sup>.

Questa radicale trasformazione del ruolo sociale della memoria ha diverse conseguenze. In primo luogo, una sovrapproduzione di oggetti o supporti del ricordo: la tendenza a raccogliere, a collezionare, a "salvare", a musealizzare tutto, indipendentemente dagli usi che si intende farne e dalla gestibilità dei materiali così prodotti. Indipendentemente, anche, da criteri di rilevanza: qualsiasi cosa oggi venga lasciata perdersi di fronte al tempo potrebbe rivelarsi domani essenziale per i nostri riti di memoria. In secondo luogo, questa produzione di ricordi viene patrimonializzata, trasformata cioè in un bene culturale, che dev'essere tutelato e valorizzato e, in certi casi, può essere commercializzato. La ristretta cerchia di oggetti e luoghi straordinari che il nazionalismo classico poneva al centro dei propri culti, sottraendoli al fluire del tempo e facendone una base identitaria (i monumenti o il grande patrimonio storico-artistico), si espande sempre più e non riesce a distinguersi dai luoghi e dagli oggetti ordinari. Infine, come detto, la rappresentazione del passato aderisce sempre più al modello del racconto di vita individuale, allo stile di una ricerca proustiana di tipo intimista piuttosto che alle narrazioni epiche, progressiste, ideologiche della grande storia, nelle quali l'individuo si perdeva nell'affermazione di ideali, realizzandosi nel massimo sacrificio del "dare la vita".

È in questa cornice che va pensata oggi la memoria delle violenze di massa del XX secolo e il ruolo centrale che in essa gioca la Shoah e, più in generale, il tema delle innocenti vittime civili. Di difficile collocazione in una narrazione storica costruita sul modello dell'eroica lotta del bene contro il male (se non come prova ulteriore della barbarie dei cattivi), le deportazioni e le stragi di civili divengono pensabili e si pongono al centro della nostra coscienza morale come forma radicale di profanazione del Sé. Nella narrazione standard, di cui *Se questo è un uomo* è il riconosciuto modello, la Shoah appare come una vicenda di individualità strappate alle loro case, alle loro relazioni e affetti familiari, depersonalizzate e spogliate di ogni riconoscimento e identità personale e, prima di essere uccise, private anche della possibilità di memoria. Gli ebrei sono destinati a essere cancellati dalla storia: si ricorderà l'ossessione di Primo Levi riguardo la minaccia dei guardiani del Lager – «nessuno di voi rimarrà per portare testimonianza, ma se anche qualcuno scampasse, il mondo non gli crederà»<sup>35</sup>. Vediamo dunque il genocidio come un viaggio infero nel corso del quale sono distrutti, uno dopo l'altro, tutti i contrassegni del Sé contemporaneo. La dimensione in cui riusciamo



a raffigurarlo eticamente è quella della moltitudine di storie di vita individuali delle vittime: e in questo senso, il monumento più appropriato alla Shoah è senz'altro quello della Survivors of the Shoah Visual History Foundation, l'impresa voluta da Steven Spielberg per raccogliere i racconti autobiografici, tendenzialmente, di tutti i sopravvissuti al genocidio nazista<sup>36</sup>.

Il testimone, appunto, è il grande protagonista di questa forma di memoria storica. La sua autorità rimpiazza per molti versi quella degli stessi storici, i quali hanno in effetti espresso preoccupazioni in proposito. Annette Wieviorka, in un brillante saggio, ha parlato addirittura dell'avvento di un'«era del testimone», evidenziandone i rischi nella sostituzione di una visione soggettiva a una oggettiva del passato, dei dettagli dell'esperienza vissuta agli elementi di contesto, della partecipazione emotiva al distacco critico, e persino dell'oralità di ritorno dei moderni media alla scrittura come medium del racconto storico. Il diritto alla memoria personale, afferma questa studiosa, «può entrare in conflitto con uno degli imperativi del mestiere dello storico, quello dell'ostinata ricerca della verità»<sup>37</sup>. Il testimone stabilisce infatti con il suo ascoltatore un «patto di compassione», che implica una «messa in scena fondata sull'esibizione dell'individuo, della sua specifica sofferenza, e pone l'accento sulla manifestazione delle emozioni e sulle espressioni corporee». È in questa forma, ella afferma, che la Shoah e il nazismo sono oggi presenti nello spazio pubblico. Ma

questa giustapposizione di storie non è un racconto storico e [...] anzi, in un certo senso, lo cancella. Come costruire allora un discorso storico coerente se ad esso si contrappone costantemente un'altra verità, quella delle memorie individuali? Come fare appello alla riflessione, al pensiero, al rigore quando i sentimenti e le emozioni invadono la scena pubblica?<sup>38</sup>

Questo disagio è condiviso da molti storici, che lo vedono proiettarsi dalla Shoah verso altri periodi storici, anche precedenti: è il caso della Grande Guerra, che riusciremmo a pensare oggi soltanto dal punto di vista della “coscienza memoriale” delle vittime, perdendo così di vista aspetti essenziali alla comprensione storica, come il grande livello di odio e di violenza che caratterizzava tutte le forze in campo<sup>39</sup>. Per quanto acute, queste critiche sono unilaterali, non considerando quale contributo ha dato alla comprensione storica – nonché all'«ostinata ricerca della verità» – l'irruzione della soggettività attraverso le fonti orali. Come si può pensare che il «discorso storico coerente» debba contrapporsi alle memorie individuali, piuttosto che nutrirsi? Come abbiamo visto nel caso degli eccidi di civili, il discorso dei testimoni introduce una dimensione che non emergerebbe dalle pure fonti “oggettive”: lo storico o l'antropologo non sono certo vincolati a confermare il punto di vista degli attori sociali, ma non possono fare a meno di passarci attraverso<sup>40</sup>.

## 5

### Villaggio martire

Il recente “boom della memoria”, come detto, riguarda sia le pratiche sociali del ricordare sia gli studi sulla memoria da parte della storiografia e delle scienze umane. Nella letteratura assai vasta sui *lieux de mémoire*, particolarmente interessante ai fini della nostra ricerca è il lavoro di Sarah Farmer (studiosa americana legata al gruppo di



Nora) sull'eccidio di Oradour-sur-Glane<sup>41</sup>, per le analogie ma soprattutto le differenze che questo caso presenta rispetto alla situazione italiana. Oradour, villaggio francese non lontano da Limoges, fu completamente distrutto dai tedeschi il 10 giugno 1944 nel quadro di operazioni contro le forze resistenziali. L'intera popolazione fu sterminata: vi furono 642 vittime, con soli otto sopravvissuti fra i residenti nel villaggio (più alcune decine di abitanti che si trovavano altrove quel giorno). Gli uomini furono separati e uccisi con raffiche di mitragliatrice; le donne e i bambini furono rinchiusi nella chiesa, alla quale fu appiccato il fuoco. Il villaggio fu quindi dato completamente alle fiamme. Non si trattò di una diretta rappresaglia: non c'erano partigiani nelle immediate vicinanze del paese, e non è mai stato chiaro quali motivi indussero i tedeschi a scegliere Oradour per il massacro. Subito dopo la liberazione, il caso di Oradour conobbe grande notorietà sul piano nazionale e internazionale, divenendo uno dei simboli dell'assalto della barbarie nazista contro una popolazione innocente e inerme. La memoria dell'eccidio fu sostenuta attivamente non solo dalle comunità locali ma dallo Stato francese: le rovine del villaggio furono visitate dallo stesso De Gaulle già nel marzo del 1945, e subito si affermò l'immagine e la retorica del "villaggio martire", le cui vittime appartengono all'intera nazione e ne rappresentano, come per una potentissima *sineddoche*, il dolore e la sofferenza. La scelta della principale modalità commemorativa è stata particolarmente interessante: la preservazione delle rovine, la loro sottrazione al fluire del tempo nel tentativo (peraltro impossibile, come vedremo) di mantenerle ferme all'istante del compimento del massacro.

Molti aspetti della vicenda di Oradour possono gettar luce, per analogia e soprattutto per contrasto, con i casi italiani. Intanto, il tema della memoria divisa. A Oradour non v'erano state azioni partigiane, ma il massacro fu compiuto nel quadro di sistematiche azioni tedesche volte a ottenere un controllo totale del territorio nel momento dello sbarco in Normandia, tagliando i ponti tra *maquis* e popolazione civile. In particolare, esecutori del massacro furono le SS della divisione Das Reich, inviata nella zona con questo preciso compito, e che solo il giorno prima aveva impiccato 99 uomini e deportato altri 149 nella cittadina di Tulle, per rappresaglia contro un attacco partigiano<sup>42</sup>. Dunque, non ci sono dubbi sui collegamenti fra la Resistenza e l'eccidio di Oradour. Come fa notare la Farmer, del resto, la stampa parlò di Oradour nei primi tempi appunto nel quadro delle attività del *maquis*, e non mancano tracce di risentimento antipartigiano. Tuttavia, una vera e propria memoria divisa non ha modo di svilupparsi. Nel contesto francese del dopoguerra mancano imprenditori politici di una memoria divisa, come può esser stata in Italia la Chiesa cattolica negli anni della guerra fredda; ma soprattutto, diversamente che in Italia, è lo Stato a farsi promotore delle politiche commemorative, con notevole investimento sia simbolico sia economico. L'eccidio viene così inserito a pieno titolo nella grande narrazione nazionale della liberazione, intesa come fondamento dell'unità nazionale. Una narrazione nella quale da un lato si rivendicano le sofferenze subite e il ruolo della Resistenza, facendo rimarcare, anche nei confronti degli alleati, la capacità dei francesi di opporsi autonomamente all'occupazione tedesca; dall'altro, invece, si cerca di attenuare la portata di divisione delle attività del *maquis*. La soluzione è la plasmazione di una narrazione dell'eccidio in cui il contesto resistenziale passa in secondo piano o viene completamente rimosso e che si incentra invece sul tema dell'innocenza violata.

Si offre così l'immagine di un villaggio tranquillo, quasi non toccato dalla guerra che infuria intorno, che in una mattina d'estate viene improvvisamente distrutto dalla follia omicida delle "orde" naziste. Si insiste sulla inesplicabilità dell'eccidio. È una decontestualizzazione che presenta tratti piuttosto simili a quelli che costituiscono la narrazione dominante di Civitella, giocati però in senso opposto. Se a Civitella la decontestualizzazione alimenta la memoria antipartigiana, qui serve a escluderla:

La commemorazione di Oradour consente di evitare scomode tensioni politiche, accentuando l'idea dell'innocenza e della vittimizzazione della Francia, e attenua la distinzione fra resistenti e spettatori insistendo sul messaggio che *tutti* erano a rischio. Oradour ha rappresentato un interessante corollario alla nozione della Francia come nazione di resistenti, mostrando la Francia come nazione di vittime, martirizzate indipendentemente dalla scelta politica o dalle attività compiute in tempo di guerra<sup>43</sup>.

Questo tipo di drammatizzazione narrativa, insieme alla drammatizzazione visuale che considereremo fra un attimo, sta per Farmer alla base dell'ampia notorietà del caso di Oradour e della sua assunzione a emblema delle violenze e delle sofferenze patite dalla Francia (e dall'Europa) nella guerra, a fronte della "concorrenza" di altri villaggi martiri – che, subendo eccidi analoghi per caratteristiche, anche se non per dimensioni, a quello di Oradour, non hanno mai raggiunto il livello di una memoria nazionale.

Tuttavia, anche Oradour è stato al centro di un fenomeno di memoria divisa, sia pure di tipo completamente diverso. Nel 1953 si tenne a Bordeaux un processo contro 21 soldati che avevano preso parte al massacro. Di questi, 14 erano francesi, alsaziani arruolati forzatamente nell'esercito tedesco, i cosiddetti *malgré-nous*. Il processo vide contrapporsi le richieste di giustizia e di punizione esemplare degli autori del massacro, espresse con forza particolare dal movimento resistenziale e dall'intera regione del Limousin, da un lato, e dall'altro le richieste alsaziane di veder riconosciuto il proprio statuto di regione non collaborazionista ma oppressa, con la forzata incorporazione dei propri uomini nelle truppe tedesche. Naturalmente, il problema della misura in cui un arruolamento non volontario possa giustificare il compimento di atrocità come quella di Oradour è molto complesso: soprattutto da parte di chi aveva fatto la scelta della Resistenza, le pretese alsaziane di impunità erano inaccettabili. Ma sullo sfondo stava la questione della difficile integrazione dell'Alsazia. Il processo si concluse con una soluzione di compromesso, una condanna ai lavori forzati che fu giudicata scandalosamente lieve dai sopravvissuti di Oradour e altrettanto scandalosamente dura dall'opinione pubblica e dai politici alsaziani, che inscenarono grandi manifestazioni antifrancesi e scatenarono una vera e propria offensiva in Parlamento. Quest'ultimo, pochi giorni dopo, votò per la concessione dell'amnistia agli alsaziani, non senza grandi contrasti fra le forze politiche (lo stesso presidente Auriol era contrario all'amnistia). Il Comune di Oradour e l'associazione delle famiglie delle vittime presero posizioni durissime contro questo «nuovo insulto alla memoria dei nostri martiri», restituendo le onorificenze ricevute dallo Stato francese, rifiutando la presenza del governo alle celebrazioni e persino esponendo all'ingresso delle rovine del villaggio i nomi dei deputati che avevano votato a favore dell'amnistia. Pensato come grande simbolo di unità nazionale, Oradour divenne un elemento di divisione che resta tutt'oggi, nella memoria dei suoi abitanti, inconciliata<sup>44</sup>.

Questa divisione non ha però tolto forza alla strategia di memoria dell'eccidio, che come detto passa attraverso una drammatizzazione narrativa ma soprattutto visuale e topografica. Fin dall'inizio del 1945, il Comité du Souvenir che si costituisce a Oradour propone di preservare le rovine del villaggio distrutto, considerandole come monumento storico con l'obiettivo di "istruire le generazioni future". Il progetto viene accolto dal governo francese, che acquisisce il territorio e lo trasforma in monumento nazionale, affidato alla cura del ministero delle Belle arti. L'obiettivo è di congelare un momento nel tempo, sottraendolo al divenire: un'operazione particolarmente complessa sul piano tecnico, poiché ovviamente il mantenimento di rovine è assai più difficoltoso che non il restauro o la manutenzione di edifici in buono stato. Di più, l'obiettivo del monumento, quello cioè di impressionare il visitatore ricreando il senso d'orrore e di distruzione, non può essere conseguito semplicemente con l'assenza di interventi o modificazioni: al contrario, la realtà dell'orrore che si intende rappresentare ha bisogno di "effetti di realtà", da conseguire tramite l'impiego di strategie retoriche. Paradossalmente, l'autenticità può essere preservata solo artificialmente, introducendo cioè elementi che potremmo chiamare di finzione (il che non equivale a falsità). Le scenografie, la collocazione di oggetti significativi, come una carrozzina perforata dai proiettili, o i resti della campana della chiesa fusa dall'incendio, la fissazione delle macchie di sangue sulle pareti e così via fanno parte di una sapiente messa in scena con finalità pedagogiche. D'altra parte, l'artificiosità e la finzionalità sembrano contraddire il progetto originario del sito, la poetica del realismo visuale di Oradour – un luogo che parla da solo, senza bisogno di commenti. Alcuni aspetti specifici dell'allestimento, come i problemi di preservazione di un'automobile ferma in mezzo alla strada e legata a un episodio dell'eccidio, ci pongono in pieno di fronte a questa contraddizione<sup>45</sup>.

Le rovine di Oradour sono visitate da centinaia di migliaia di persone all'anno: rappresentano per la Francia un luogo di pellegrinaggio civile di grande rilievo. Sarah Farmer insiste sulle connotazioni religiose, anzi più specificamente cattoliche, del simbolismo commemorativo, a partire dalla definizione di "martiri" per designare le vittime; gli oggetti esposti hanno chiaramente la natura di reliquie; frequenti iscrizioni invitano i visitatori al raccoglimento; i racconti delle guide-testimoni sono densi di toni mistici e miracolistici (gli otto sopravvissuti sono chiamati *miraculés*, e il fatto che l'altare e il confessionale lignei della chiesa non siano andati distrutti è riportato ai visitatori come un prodigio). Naturalmente, questa fusione fra discorso religioso e nazionalistico non è una peculiarità di Oradour ed è forgiata ben prima; acquisisce però qui particolare visibilità, per il legame con il pellegrinaggio e con la visita di un luogo costruito come sacro. Tutto ciò contribuisce a una universalizzazione del messaggio di Oradour, il quale finisce per parlare dell'«esperienza personale dell'orrore, non della guerra o dell'occupazione»<sup>46</sup>, dell'atrocità in generale e non di quel particolare episodio in quel particolare contesto. Qualcosa di simile si potrebbe forse dire dei luoghi di memoria fondati dove sorgevano i Lager nazisti. Ritroviamo in questa tendenza all'universalizzazione dei sentimenti di orrore e pietà le caratteristiche tardo-moderne della memoria sociale discusse nel paragrafo precedente: Oradour rappresenta un esempio di patrimonializzazione della più terribile memoria, in cui sono ricordati non specifici eventi storici, ma soprattutto le singole esistenze delle vittime, rappresentate come colpite nel pieno della loro più ordinaria

quotidianità. E si può forse suggerire che questo aspetto giochi un ruolo importante anche nella riscoperta degli eccidi di civili nell'opinione pubblica e nella cultura politica italiana.

Resta da osservare che con il passare degli anni il significato del monumento-Oradour cambia progressivamente, sia per gli abitanti del villaggio, ricostruito in prossimità del sito storico, sia per i visitatori. Accanto alla rappresentazione dell'orrore, si fa strada quella del tipico e idealizzato villaggio rurale del passato. Se per i visitatori esterni ciò può avere il fascino di una ricostruzione storica, per i sopravvissuti e gli abitanti della nuova Oradour la presenza delle rovine innesca dinamiche psicologiche assai peculiari. Per alcuni di loro visitare il vecchio villaggio significa, dopo così tanti anni, rammemorare esperienze private giovanili, in una modalità emotiva non più di sdegno, di condanna o di lutto, ma prevalentemente di nostalgia. Si tratta di una sorta di esperimento cognitivo. Le rappresentazioni del passato, i luoghi perduti dell'infanzia e della giovinezza, per queste persone esistono nella realtà. Lì si intravede dalle finestre delle loro nuove case; centinaia di migliaia di persone le visitano, e i tecnici del ministero della Cultura sono costantemente impegnati a mantenerle il più possibile fedeli all'originale. Questi mutamenti di significato portano gli stessi attori delle commemorazioni a riconoscere che le rovine "non possono più parlare da sole". Ne è risultata la progettazione di un museo (*Centre de la mémoire*), aperto nel 1997 con finanziamenti statali<sup>47</sup>, che integra il sito storico senza, peraltro, che l'idea originaria di preservare l'autenticità dell'orrore venga abbandonata<sup>48</sup>.

## 6

### I luoghi della ricerca

Sulla base dei problemi e delle sollecitazioni fin qui esposte è stata dunque intrapresa la ricerca e il tentativo di analisi antropologica della memoria delle stragi che trovano in questo volume una prima presentazione. La ricerca ha avuto come obiettivo prioritario un sistematico censimento degli archivi di fonti orali e dei documenti audiovisivi riguardanti le stragi toscane, i cui risultati sono disponibili on line sul sito della Regione Toscana<sup>49</sup>. Il vero e proprio lavoro sul campo si è articolato in due ulteriori distinti momenti:

- a) una ricerca condotta tra gli anni 2002 e 2003 in cinque diversi luoghi di eccidi, e precisamente Fivizzano, Sant'Anna di Stazzema, San Miniato, Mugello e Civitella in Val di Chiana;
- b) una campagna di rilevazione etnografica sulle celebrazioni ufficiali degli eccidi in 13 località, condotta prevalentemente nell'estate 2003.

La documentazione raccolta, includente un ampio archivio di interviste e storie di vita in audio e in video e in gran parte digitalizzata, è catalogata sul citato sito della Regione Toscana e disponibile alla consultazione presso la sede fiorentina dell'Istituto storico della Resistenza in Toscana. Mentre i materiali riguardanti l'etnografia delle commemorazioni sono ancora in fase di elaborazione, i saggi contenuti nel presente volume si riferiscono ai cinque *case studies* della prima fase. Coordinata da me e da Pietro Clemente, la ricerca è stata condotta da cinque gruppi di giovani studiosi, laureati o (all'inizio del progetto) laureandi presso le università di Roma "La Sapienza" e di Pisa<sup>50</sup>. Ciascun gruppo ha condotto *in loco* uno stage residenziale di alcune settime-

ne, in modo da stabilire rapporti di conoscenza e fiducia con le comunità, tornando poi per più brevi periodi nell'arco di circa un anno.

I due termini che danno il titolo al libro – “poetiche” e “politiche” della memoria – hanno definito fin dall'inizio gli obiettivi della ricerca. Si tratta di due termini cruciali nel corrente dibattito antropologico, che ne ha fatto la base di un radicale ripensamento epistemologico – e lo stesso si può dire di alcuni orientamenti storiografici. Il problema della verità delle rappresentazioni etnografiche o storiche è stato riformulato come problema della consapevolezza delle strategie espressive e comunicative (per esempio la scrittura etnografica) e dei rapporti di potere in cui la rappresentazione prende forma (per esempio, il dialogo fra due soggetti, il “ricercatore” e l’“informatore”, politicamente situati). Ma ciò che vale per gli studi vale anche per le rappresentazioni ordinarie del passato come quelle forgiate dalle comunità vittime degli eccidi. La nostra ricerca ha cercato di ricostruire le vicende storiche del ricordo, il processo di messa in forma e fissazione di un racconto organizzato attorno a specifiche immagini e figure retoriche, i rapporti fra oralità e scrittura nella trasmissione della memoria, i meccanismi di iscrizione della memoria in luoghi, oggetti e pratiche cerimoniali, nonché i conflitti e i negoziati interpretativi che accompagnano e sottodeterminano tutto questo.

Naturalmente, questi processi si articolano in modo assai diverso in ciascuno dei casi considerati: anzi, i cinque luoghi sono stati scelti proprio perché rappresentano una tipologia piuttosto varia di vicende e forme della memoria sociale. Cercherò dunque di inquadrare brevemente le peculiarità di ciascun caso, passando poi, nel resto di questa introduzione, a discutere alcuni dei temi trasversali che la ricerca, nel suo complesso, ha messo a fuoco.

Cominciamo con Sant'Anna di Stazzema. Quello di Sant'Anna, commesso il 12 agosto del 1944, è il più grande eccidio compiuto in Toscana, in termini quantitativi. Il numero reale delle vittime è ancora incerto, e la cifra di 560 finora adottata nelle celebrazioni ufficiali dev'esser probabilmente ridotta a circa 390<sup>51</sup>: ma questo, ovviamente, nulla toglie all'enormità dell'evento. È uno dei casi in cui sembra non esservi una causa precisa, se non la volontà tedesca di sgombrare un'area da una popolazione potenzialmente filopartigiana. La memoria locale ha elaborato diverse ipotesi su episodi che potrebbero aver scatenato la volontà omicida, nessuna delle quali convincente. Non manca un robusto filone di polemica antipartigiana, che si appunta su un volante appeso dai resistenti, nel quale si incitano gli abitanti dei paesi a non obbedire agli ordini di evacuazione dei tedeschi. Certo è che l'eccidio fu compiuto da una divisione, la XVI SS Panzer-Granadier Reichsführer, che si è distinta per la particolare efferatezza nella guerra ai civili, risultando responsabile di 2.000 uccisioni, dalla Versilia alle Apuane fino a Marzabotto, nei mesi di agosto e settembre del 1944<sup>52</sup>. Tra gli eccidi toscani, Sant'Anna è forse l'unico che è riuscito ad acquisire un ruolo nella memoria nazionale, con visite di presidenti della Repubblica, un certo interesse da parte della stampa e della televisione e con l'istituzione, nel 2000, di un Parco nazionale della pace con legge del Parlamento italiano; di recente, notevole rilievo ha anche avuto la riapertura (aprile 2004) del processo ai militari tedeschi colpevoli, conseguente alla vicenda dell’“armadio della vergogna”. Tuttavia, il riconoscimento istituzionale è stato tardivo, e come emerge dalla nostra ricerca la maggior parte dei familiari delle vittime ritiene che tutto questo interesse sia arrivato troppo tardi. Troppo tardi per fare realmente giustizia, visto l'insabbiamento delle indagini della magistratura quando ancora i colpe-

voli sarebbero stati perseguibili; e troppo tardi per cementare la coesione tra una comunità ricordante e le istituzioni. Non è accaduto a Sant'Anna nulla di simile a Oradour – anche perché le condizioni erano diverse, trattandosi non di un villaggio ma di un'area montana che radunava, al momento del massacro, sfollati provenienti da varie parti della Versilia. È comunque significativo che proprio la scoperta dell'“armadio della vergogna” abbia dato nuovo slancio alla memoria di Sant'Anna, giungendo per così dire a legittimare istituzionalmente proprio la deplorazione dell'abbandono istituzionale. In ogni caso, l'istituzione del Parco della pace, insieme a quella, di poco precedente, di un Museo della Resistenza, ha avviato un processo di patrimonializzazione del ricordo, in cui la memoria storica si fonde con il valore naturalistico del territorio e con i diversi “strati” di opere celebrative che vi sono state realizzate, seguendo stili e codici comunicativi molto diversi tra loro. Il pellegrinaggio che i visitatori compiono prende dunque la forma di una successione di tappe, e il racconto si costruisce in stretta dipendenza con un percorso spaziale. I tre saggi su Sant'Anna contenuti nel volume analizzano prevalentemente questo percorso di patrimonializzazione. Caterina Di Pasquale prende in esame la costituzione del territorio come luogo di memoria, mostrando l'emergere progressivo di una memoria topografica o visuale – che tende a sua volta a legittimare una narrazione canonica e ufficiale dell'eccidio, non senza tensioni con precedenti e più discordi voci narranti. Damiano Gallinaro, analizzando le attività del Museo della Resistenza, discute gli aspetti pedagogici del sito commemorativo (istruire le generazioni future, come nel caso di Oradour, è l'obiettivo esplicito dei promotori), e in particolare le modalità delle visite da parte di gruppi scolastici. Raffaella Marcucci, infine, lavorando prevalentemente sulla stampa quotidiana, mostra come il racconto dell'eccidio tenda ad addensarsi attorno alle figure di alcuni personaggi emblematici, che nell'immaginario pubblico “rappresentano” l'intero numero delle vittime e manifestano quello che potremmo chiamare il “significato morale” dell'evento.

L'eccidio di San Terenzo Monti, nel Comune di Fivizzano (Apuane, provincia di Massa Carrara), è stato commesso da reparti della stessa divisione Reichsführer il 19 agosto. Peculiarità di questo episodio è la sua chiara ed esplicita natura di rappresaglia, in conseguenza di un'azione partigiana condotta due giorni prima in località Bardinè, nella quale 16 soldati tedeschi erano rimasti uccisi. Il numero delle vittime è infatti contabilizzato con precisione dagli esecutori del massacro, secondo la “regola” del rapporto di 10 a 1. Ai 107 abitanti di San Terenzo e della frazione di Valla, rastrellati e falciati dalle mitragliatrici (in tre si salveranno), sono aggiunti 53 ostaggi civili che erano stati catturati in precedenza nei comuni della Versilia; questi ultimi sono uccisi nella stessa località dell'attacco partigiano, con modalità particolarmente efferate e con il rituale dell'esposizione dei corpi che era di solito usato con i “banditi”. Gli stessi reparti tedeschi, comandati dal maggiore Walter Reder, si renderanno responsabili di un eccidio di analoghe dimensioni qualche giorno dopo nello stesso Comune di Fivizzano, nella frazione di Vinca. Lo sviluppo di una memoria locale antipartigiana era dunque inevitabile: è riscontrato storicamente, manifestandosi nelle prime celebrazioni del dopoguerra, ed è ancora oggi presente nelle testimonianze. Lo documenta il saggio di Carmine Cicchetti, che prende in esame tuttavia il punto di vista dei partigiani, dibattuto fra la difesa politica del proprio operato e l'angoscia provocata dal risentimento e dall'attribuzione di responsabilità (un'ambivalenza già notata da



Contini a proposito dei partigiani di Civitella). La memoria antipartigiana di San Terenzo è però mitigata da un'altra peculiarità che distingue gli eccidi dell'area apuana rispetto agli altri toscani: vale a dire il fatto che quest'area, coinvolta nella linea gotica, ha conosciuto un più lungo periodo di guerra durante il quale la Resistenza si è profondamente radicata sul territorio. Non mancano casi di parenti delle vittime degli eccidi che sono entrati successivamente nelle file partigiane. Più che un atteggiamento genericamente antiresistenziale, si è semmai sviluppata una polemica contro particolari gruppi di partigiani – in particolare quelli che, venendo “da fuori”, hanno usurpato il controllo del territorio esponendo le comunità locali a rischi inutili. Nel caso di San Terenzo, questo atteggiamento si rivolge contro i partigiani “carrarini”. È dunque la dinamica delle appartenenze locali che prevale rispetto agli schieramenti politico-ideologici (laddove a Civitella le due dimensioni si intrecciano in modo inestricabile). Gli altri due saggi del volume dedicati a San Terenzo, quelli di Claudio Manfroni e Fabio Barbati, si concentrano invece sull'analisi retorica dei racconti dell'eccidio, sia orali che scritti. Barbati ne analizza la struttura narrativa, mostrandone i rapporti con il tentativo di costruire un significato dell'eccidio nella logica di una “prospettiva vissuta” o “interna”, che si contrappone a quella esterna della grande storia. Manfroni individua invece tre immagini o figure centrali dell'immaginario narrativo, che sembrano rappresentare il perno attorno al quale si costruisce ogni versione del racconto: la bambina che sopravvive restando sepolta sotto un mucchio di cadaveri, la “iena”, cioè Reder, il comandante del reparto tedesco sul quale si proiettano diffusi modelli culturali di malvagità, e infine l'oste, protagonista di un episodio drammatico e fatale (serve il pranzo a Reder mentre questi firma l'ordine di uccisione dei civili, fra i quali vi sono i suoi familiari). Proprio la documentazione dei rapporti fra il livello della scrittura e quello dell'oralità è uno degli aspetti più interessanti di queste analisi: le fonti orali sembrano oggi riprendere quasi alla lettera le narrazioni uscite nella pubblicistica locale, ma queste ultime a loro volta sono debitorie di modelli plasmati nella dimensione dell'oralità.

Il Mugello è stato teatro di alcuni eccidi assai drammatici, la cui memoria non è però mai uscita da una dimensione strettamente locale e che hanno continuato a essere considerati “minori” all'interno del quadro regionale. La peculiarità di questo terreno di ricerca, e il motivo della sua scelta nel quadro del nostro lavoro, consisteva dunque nel (relativamente) basso grado di elaborazione pubblica della memoria e del racconto delle stragi. In un territorio fortemente frazionato in insediamenti di piccole dimensioni, la memoria delle violenze sembra confinata a singole ed esigue comunità. Matteo Tassi, lavorando a documentare le pratiche celebrative, mostra come la commemorazione più strutturata e con maggior rilievo istituzionale sia quella di un episodio relativamente minore: la fucilazione da parte della guardia nazionale repubblicana di cinque giovani di Vicchio, renitenti alla leva, avvenuta il 22 marzo del 1944 a Firenze, presso il Campo di Marte. Il coinvolgimento del Comune di Firenze, e la più manifesta saldatura con il complesso dei valori resistenziali, conferisce a questo caso un valore emblematico. Gli altri eccidi di civili possiedono uno statuto più incerto, dipendendo da voci narranti diverse e articolandosi con minore chiarezza rispetto a un condiviso “significato” della storia. Anche i conflitti interpretativi, che pure sono presenti, restano per così dire sotto la superficie della visibilità pubblica. Il caso studiato più in profondità è stato quello di Crespino sul Lamone, nel Comune di Marra-



di, colpito tra il 17 e il 18 luglio da una rappresaglia nel corso della quale 44 persone sono state uccise. Valeria Trupiano, nel saggio dedicato a Crespino, ha cercato di documentare la genealogia delle versioni narrative oggi prevalenti, anche in questo caso prestando particolare attenzione ai continui rinvii tra il livello dell'oralità e quello della scrittura.

A San Miniato (PI), il 22 luglio, le truppe tedesche in ritirata ordinano il concentramento della popolazione all'interno delle chiese. Si verifica un'esplosione nel duomo, stipato di gente, che provoca 55 vittime oltre a numerosi feriti. Quale l'origine dell'esplosione? Si è trattato di un deliberato eccidio da parte tedesca oppure di un involontario colpo sparato dalle artiglierie americane, che stavano cannoneggiando la città? Questo dubbio angoscioso ha dominato la memoria della strage del duomo, resa fra l'altro celebre dal film dei fratelli Taviani *La notte di San Lorenzo*. Le prime commissioni d'inchiesta, disposte dagli alleati e dall'amministrazione comunale, indicano nei tedeschi i colpevoli, e così gran parte dell'opinione pubblica locale, che per di più rivolge verso il vescovo della cittadina, monsignor Giubbi, atroci sospetti di connivenza. Le istituzioni e le celebrazioni pubbliche accreditano a lungo la tesi dell'eccidio nazista, ma periodicamente vengono sollevati dubbi e polemiche; le più recenti ricerche documentarie, infine, sembrano indicare con poche possibilità di dubbio l'origine americana della granata esplosa nel duomo. La polemica più aspra scoppia proprio negli ultimissimi anni, dopo l'uscita del libro di uno storico, Paolo Paoletti<sup>53</sup>, che lancia l'ipotesi di un consapevole occultamento della verità da parte delle amministrazioni locali di sinistra – ipotesi ripresa in chiave di revisionismo storico dalla destra, le cui richieste di atti di riparazione simbolica (per esempio la rimozione di una lapide apposta sul Municipio che parla di eccidio tedesco) approdano fino in Parlamento. La curia vescovile (in relazione al ruolo del vescovo Giubbi) e l'amministrazione comunale nominano allora due commissioni di storici per stabilire la "realtà dei fatti": i risultati del lavoro delle commissioni sono stati da poco pubblicati<sup>54</sup> e costituiscono un intreccio assai interessante di storia e memoria su cui avrò modo di tornare. Proprio l'incertezza sui fatti basilari rende il caso di San Miniato particolarmente interessante dal nostro punto di vista, che va in cerca degli intrecci fra politica e retorica della memoria. I saggi di Costanza Orlandi e Alessio Petrizzo, nel ricostruire la vicenda dei conflitti interpretativi e l'"esplosione" del caso negli ultimi anni, cercano proprio di mostrare la complessità di questi intrecci. Più la memoria della strage diviene problema esplicitamente politico, più il suo discorso tende a poggiare su una retorica della verità fattuale, inoltrandosi sempre più in dettagli tecnici (per esempio balistici) che lo fanno assomigliare a una perizia processuale più che a un racconto storico.

Di Civitella in Val di Chiana abbiamo già detto: è stato il caso più studiato, con una presenza quasi invadente di ricercatori negli anni Novanta e con una conseguente visibilità mediatica e istituzionale. Il nostro obiettivo, con la ricerca condotta nell'estate 2002 (e proseguita in ulteriori successivi momenti da parte di Federica Di Ventura, autrice del saggio qui presentato), è stato principalmente quello di valutare il *feedback* delle ricerche storiche sulle dinamiche locali della memoria. In che misura il massiccio contributo esterno, da parte sia di studiosi che di giornalisti, ha modificato la rappresentazione "interna" dell'eccidio? In che misura ha contribuito, com'era fin dall'inizio negli auspici dei ricercatori, a sanare la frattura della memoria? La rac-

colta di fonti orali e soprattutto il convegno internazionale *In memory*, tenuto ad Arezzo nel 1994 (nel cinquantesimo anniversario dell'eccidio, e incentrato sulla documentazione di Civitella, posta a confronto con altri studi sulla violenza nazista in Europa), avevano visto momenti di tensione piuttosto forte ed esplicita tra la comunità ricordante e quella dei ricercatori – tra la memoria e la storia, le cui diverse logiche sono emerse in quell'occasione in modo esplicito e drammatico. Tuttavia, il dialogo era stato reale e fruttuoso: allo sforzo degli storici di comprendere dall'interno (non solo spiegare) il punto di vista locale, è corrisposto quello dei familiari delle vittime di storicizzare l'eccidio e collocarlo in un contesto più ampio. Questo processo è fra l'altro coinciso con la rottura del quadro politico della prima repubblica, così influente a Civitella, come abbiamo visto, per l'aspra contrapposizione tra cattolici e comunisti, e con la formazione di nuovi schieramenti trasversali rispetto ai confini della "memoria divisa". Tutto ciò ha portato a una riconciliazione istituzionale e a una nuova configurazione narrativa, che emerge per esempio nelle solenni celebrazioni degli ultimissimi anni, con la partecipazione di rappresentanti delle istituzioni nazionali e regionali e di molti altri comuni della Toscana. Nulla di simile a un compatto consenso, tuttavia: nuove linee di frattura sembrano aprirsi mentre le vecchie si rimarginano, e questa volta all'interno stesso della comunità di memoria. A Civitella è dedicato anche il saggio di Pietro Clemente, *Ritorno dall'apocalisse*, che ha però una diversa origine. Preparato per il convegno *In memory* del 1994, è rimasto a lungo inedito, circolando solo in alcune versioni on line. Lo pubblichiamo qui in apertura di volume perché si tratta di un testo che ha influenzato fortemente l'intero gruppo di ricerca, esprimendo in forma molto forte e provocatoria l'idea della memoria divisa come "scandalo" che deve muovere una più profonda comprensione storica e antropologica. In particolare, Clemente sostiene che la memoria locale, o la prospettiva interna, non può mai essere ridotta e spiegata senza residui all'interno della prospettiva esterna e macrostorica: fra i due livelli è però possibile aprire un dialogo, che può innescare un fruttuoso – per entrambe le parti – processo ermeneutico. La ricerca qui presentata è un tentativo di risposta a tale sollecitazione; e forse lo sono anche i ripensamenti riflessivi dei sopravvissuti di Civitella e la loro decisione di condividere con altri il proprio dolore.

## 7

**Memorie traumatiche**

I cinque *case studies* non rappresentano un esercizio comparativo da cui si possano trarre conclusioni generalizzanti. Tuttavia, la ricerca pone alcuni problemi di carattere generale che non possono essere elusi. Proprio le differenze fra i casi studiati indirizzano l'attenzione su aspetti comuni dei processi di plasmazione della memoria sociale a fronte della violenza radicale dell'eccidio, che mettono alla prova lo strumentario metodologico e teorico dell'antropologia e delle scienze umane, non meno di quello della storiografia. Vorrei fra l'altro sottolineare come, nell'affrontare il tema della violenza di massa nel Novecento, l'antropologia culturale non si stia affatto avventurando su un terreno bizzarro e occasionale rispetto ai suoi più tipici campi d'interesse: al contrario, si tratta di un ambito centrale nell'odierno dibattito antropologico internazionale. È vero che la disciplina, nella sua fase classica, si è occupata poco degli eventi che

stavano scuotendo il secolo: è come se il suo sguardo da lontano le avesse impedito di scorgere ciò che era fin troppo vicino. Per esempio, quasi inesistente è stato il contributo degli antropologi agli studi sulla Shoah, marginali i lavori riguardanti le guerre; quasi incredibilmente, gli antropologi hanno scritto poco persino sulle dinamiche di etnocidio che hanno colpito i loro più classici oggetti di studio – i popoli cosiddetti indigeni. Negli ultimi 10-15 anni si è però sviluppato un robusto filone di studi, sia etnografici sia teorici, sui genocidi, sulle guerre civili e sui conflitti cosiddetti etnici che caratterizzano la contemporaneità. Non si tratta soltanto di un “oggetto” empirico in più nell’agenda della disciplina, che, sia pur tardivamente, aprirebbe gli occhi di fronte alla realtà storica. Al contrario, è qui in gioco un mutamento profondo dello statuto del sapere antropologico, delle sue implicazioni etico-politiche e del suo rapporto con altre discipline – con la storia in primo luogo<sup>55</sup>.

Cosa succede a una comunità quando la violenza estrema spezza i legami sociali primari che la sostengono? È possibile comprendere in termini di significati culturali la sintassi simbolica della violenza, e in particolare le atrocità che accompagnano quasi sempre i conflitti etnici? In che modo i modelli culturali intervengono nell’elaborazione del lutto e nella costruzione della memoria? E ancora, in quale misura un contesto di violenza modifica le condizioni stesse dell’incontro etnografico e le possibilità di rappresentazione culturale cui l’antropologia aspira? Domande come queste, poste dall’etnografia della violenza di massa contemporanea, non coincidono necessariamente con quelle sollevate dalla ricerca sulla memoria di un fenomeno storico trascorso ormai da sessant’anni, com’è quello degli eccidi nazifascisti. Tuttavia, hanno fatto da sfondo al nostro lavoro, così come è stato per le sollecitazioni degli studi sulla memoria sociale cui ho già fatto cenno. È in relazione a un simile più ampio quadro interpretativo che si possono proporre alcune emergenze complessive della ricerca, più come inviti a ulteriori approfondimenti e focalizzazioni che come esiti finali della riflessione. Vorrei concentrare l’attenzione su tre punti in particolare: la gestione della memoria traumatica, la retorica delle narrazioni e la relazione tra memoria e storia, ovvero tra comunità ricordante e ricercatori.

«A recordarsene s’empazza», dice una delle vedove di Civitella parlando del masacro<sup>56</sup>. La frase restituisce in modo drammatico l’insostenibilità del ricordo traumatico, che non è solo doloroso, ma rifiuta persino di essere evocato: cosicché se ne potrebbe parlare solo attraverso elaborazioni che girano attorno al suo diretto ricordo, senza poterlo toccare. Nella tradizione antropologica che fa capo a Ernesto de Martino, quel rischio di impazzire rimanda immediatamente al rischio psicopatologico di “perdita della presenza”: in altre parole, alla dissoluzione fenomenologica di un mondo. Qualcosa di analogo è stato osservato in altri contesti di violenza di massa, sia pure per mezzo di un diverso linguaggio teorico, incentrato sulla nozione di trauma. Molti lavori di taglio psicoanalitico sui sopravvissuti alla Shoah e i loro figli, oppure le analisi delle testimonianze di deportazione di Lawrence Langer, che parla di “rovine della memoria”; gli studi antropologici di Michael Taussig o di Antonius Robben sull’impatto socio-culturale della violenza di Stato in America Latina; o ancora le ampie ricerche sulla memoria di violenze etniche come quelle di E. Valentine Daniel in Sri Lanka o Liisa Malkki tra i rifugiati hutu in Tanzania, per citare solo alcuni studi esemplari e piuttosto noti nel dibattito internazionale<sup>57</sup>, insistono tutti in vario modo su questo punto. Individui e gruppi che hanno vissuto forme radicali di violenza ne porta-

no ferite psicologiche e sociali che non si rimarginano se non dopo molto tempo e che richiedono forme lente e progressive di elaborazione. In particolare, esperienze traumatiche come quelle dei massacri distruggono quel senso di appaesamento, quella ovvietà della realtà sociale che normalmente diamo per scontata e che fa da sfondo alla nostra quotidianità. Il senso di irrealtà che molti testimoni ancora provano nel ricordo dell'esperienza traumatica si riferisce appunto a questo: una crisi profonda della domesticità del mondo, dei fondamenti stessi della vita comunitaria. Ciò implica difficoltà di adattamento per gli individui, ma anche e soprattutto disgregazione del tessuto sociale ordinario. La psicoanalista Yolanda Gampel, che ha lavorato con i sopravvissuti alla Shoah e con i loro figli, sostiene che la violenza estrema distrugge le reti interiori, culturalmente costituite, di fiducia o sicurezza, che rappresentano il background della vita psichica "normale". A questa "fiducia di base" si sostituisce uno scenario che la studiosa descrive efficacemente nei termini della nozione freudiana di *unheimlich*. La nozione si riferisce a quelle esperienze inquietanti in cui si mischiano il familiare e il terrificante, il ricordo e l'oblio; secondo Freud si tratta di esperienze infantili o "primarie" che sono state rimosse, ma Gampel propone di estendere il concetto alle situazioni di violenza estrema e a tutte quelle esperienze sociali che si presentano come non pensabili o non dicibili. Tutte quelle esperienze, cioè,

che non possono essere assimilate nell'insieme delle rappresentazioni interne dell'individuo [...] Chi ha esperienza di traumi di questo tipo deve affrontare una realtà incredibile e irreali, incompatibile con tutto ciò che si sapeva in precedenza. Di conseguenza, non possono più credere pienamente a ciò che vedono con i loro occhi, e hanno difficoltà a distinguere tra la realtà irreali cui sono sopravvissuti e le paure che sgorgano dalla propria immaginazione<sup>58</sup>.

Il tema della non dicibilità o rappresentabilità di un'esperienza di violenza estrema è assai complesso e implica l'idea di una memoria traumatica che non si trasmette attraverso immagini o narrazioni esplicite, ma attraverso una sorta di "radioattività" (le cui manifestazioni sono emotive e corporee) che investe anche le generazioni successive<sup>59</sup>. Sul tema della trasmissione intergenerazionale occorre citare anche la prospettiva della psicologia cognitiva, discussa a proposito degli eccidi toscani in un denso articolo dell'antropologa Francesca Cappelletto. Pur utilizzando concetti molto diversi da quelli della psicoanalisi, le conclusioni non sono molto diverse. Vi sarebbe una modalità di memoria per immagini-lampo (*flashbulb memories*) fortemente cariche di emozioni, che strutturano la narrazione stessa come una sequenza visuale (più che discorsiva) e che richiamano in modo diretto l'esperienza traumatica vissuta. Per quanto nella narrazione degli eccidi le immagini si leghino inestricabilmente al racconto plasmato dalla comunità (una memoria episodica e individuale legata a una memoria semantica, che per definizione è collettiva), esse sono le principali responsabili della trasmissione del trauma come evento significativo. Le generazioni successive, che non hanno vissuto l'evento, assorbono le emozioni legate alle immagini, fin quasi a credere di averle vissute veramente. Il che può forse spiegare uno dei dati più sconcertanti delle interviste su cui lavora Francesca Cappelletto, relative a Sant'Anna di Stazzema e a Civitella, come di quelle prodotte nella nostra ricerca: il fatto che molti informatori di seconda generazione parlino in prima persona, o comunque con il tono di testimoni diretti, dell'eccidio subito dalla comunità: «testimoni e non testimoni sembrano

uniti da una memoria emozionale che ha un denominatore comune: il significato emotivo dell'evento»<sup>60</sup>. Qui non ci sono riferimenti al rimosso e all'inconscio, né all'idea psicoanalitica di una zona della psiche dove le parole non esistono: sembra tuttavia che l'approccio cognitivista possa confermare una sorta di forza autonoma delle immagini, che non dipendono dal discorso e anzi in una certa misura lo plasmano; è la trasmissione delle immagini che consentirebbe una socializzazione non soltanto delle emozioni ma delle stesse percezioni – e dunque del ricordo e del trauma stesso nel senso più pieno del termine<sup>61</sup>.

Il problema del rapporto tra immagini e discorso o narrazione nella costruzione sociale della memoria è molto importante, e vorrei affrontarlo ancora più avanti. Tornando adesso alla dimensione comunitaria dell'evento traumatico, occorre insistere sul fatto che la violenza estrema minaccia di distruggere i valori e i legami sociali fondamentali. È difficile stabilire empiricamente, sulla base della attuali storie di vita dei sopravvissuti, quanto le comunità locali abbiano risentito di questo tipo di problema. Molti testimoni insistono sulle difficoltà pratiche, economiche e di pura sopravvivenza, dell'immediato dopoguerra. In particolare per le vedove mandare avanti da sole la famiglia, per di più all'interno di un contesto di estrema povertà, è stato assai duro; e la ricerca non ci dà per il momento elementi sufficienti a valutare la natura delle reti di solidarietà attivate nei mesi successivi agli eccidi<sup>62</sup>. Talvolta, i risentimenti che caratterizzano la memoria divisa hanno alla base un'esasperazione e una percezione di ingiustizia che si lega, appunto, alle difficoltà materiali dell'esistenza: i nuclei familiari di sopravvissuti, e in specie le vedove, sentono di aver pagato alla guerra un prezzo più alto di altri, che si rende visibile nella disperazione e nella miseria del presente.

Si può però intravedere una dimensione culturale di questa crisi. Occorre considerare che la violenza dei massacri colpisce i due elementi principali dello "sfondo di fiducia" che fonda la quotidianità: la famiglia e la casa. I racconti dell'eccidio si incentrano sempre sulla profanazione di questi due ambiti: i tedeschi irrompono nell'intimità delle case, strappano i mariti alle mogli e i genitori ai figli, uccidono oppure umiliano le persone di fronte ai propri congiunti. Anche il riferimento alle atrocità, siano esse reali o "mitologiche", acquista il suo terribile significato culturale in questo quadro: gli stupri, oppure le uccisioni di vecchi e bambini, l'oltraggio ai cadaveri avvengono spesso nell'ambito più intimo della domesticità e di fronte alle persone della famiglia. La violenza irrompe nel nucleo più profondo dell'ordine culturale, lo colpisce nelle sue stesse basi: si imprime indelebilmente nei luoghi domestici, ferisce le relazioni personali costitutive della soggettività, rende impossibile proseguire con una vita sociale basata sugli stessi normali sentimenti di sicurezza, protezione reciproca, rispetto e dignità<sup>63</sup>. In altre parole, la personalità sociale dei sopravvissuti non può più essere la stessa e il lavoro di guarigione e ricomposizione dell'ordine culturale si presenta come lungo e difficile.

Sempre secondo un modello antropologico classico, tale riparazione dovrebbe avvenire attraverso gli strumenti simbolici e rituali messi a disposizione dalla comunità. L'ordine culturale può essere reintegrato attraverso i meccanismi della elaborazione del lutto, come quelli studiati da de Martino nella sua celebre opera sul pianto rituale<sup>64</sup>. La comunità intera si stringe attorno agli individui o ai gruppi che vivono il rischio della "crisi", della dissoluzione dell'ordine, consentendone il riscatto all'inter-

no di un orizzonte culturale condiviso. Questo modello è stato largamente usato nelle precedenti ricerche su Civitella. Si è sostenuto che il grande impatto emotivo che il ricordo dell'eccidio ha ancora sulla comunità locale e le difficoltà nel superare le divisioni e i conflitti della memoria dipendano da una mancata elaborazione del lutto – intesa in senso antropologico come trascendimento del dolore nel valore, e in senso freudiano come processo di progressivo riempimento del vuoto lasciato dalla scomparsa dell'oggetto amato. L'assenza di riti funebri, il rifiuto esplicito delle commemorazioni ufficiali e dell'inserimento della propria tragedia nel quadro dei valori di una più ampia religione civile avrebbero impedito un completo rimarginamento del trauma<sup>65</sup>.

Ma non è detto che il modello demartiniano o quello freudiano, pensati in relazione a lutti individuali, siano utilizzabili nel contesto della violenza di massa. Essi presuppongono un ordine culturale dato che interviene a placare il “furore” e la crisi prodotta sugli individui dalla perdita delle persone amate: la comunità interviene sull'individuo, l'ordine si sovrappone al disordine. Nel caso degli eccidi siamo semmai di fronte a una intera comunità colpita nelle sue componenti antropologiche costitutive: a essere minato è proprio quell'ordine culturale che in condizioni ordinarie rende efficace il rito<sup>66</sup>. E comunque, a Civitella come a Sant'Anna e in altri dei casi da noi studiati, alle comunità locali non sono stati offerti riti e simboli di ricomposizione adeguati: quelli disponibili, come le celebrazioni del 25 aprile, non potevano che accentuare nei parenti delle vittime la percezione della contrapposizione noi-loro. Una grande operazione di riconoscimento pubblico come quella di Oradour non è mai avvenuta; né, diversamente da Oradour, il linguaggio del simbolismo civile ha potuto congiungersi con quello religioso nell'Italia della guerra fredda. La guarigione dal trauma, se mai è completamente avvenuta, dev'essere stata una questione di paziente e dolorosa ricucitura quotidiana più che di grandi rituali pubblici.

## 8

**La costruzione discorsiva della memoria**

I materiali di una ricerca sulla memoria di eventi drammatici di sessant'anni fa sono da un lato, come detto, i luoghi, gli oggetti e le pratiche sociali di commemorazione, delle quali si può fare etnografia, e dall'altro testi, narrazioni scritte e orali. Questi racconti aspirano a rappresentare fedelmente l'esperienza vissuta e quella che potremmo chiamare la realtà dei fatti, e vengono spesso presentati dai narratori con un richiamo esplicito alla loro “verità” – sulla base di un'autorità che viene dal ruolo di testimone («c'ero, ho visto con i miei occhi») o da quello di “esperto”. La memoria non è fatta solo di racconti: non possiamo negare l'esistenza di “immagini mentali” impresse in modo più o meno indelebile, o di contenuti inconsci, o comunque di una consistenza mentale dei ricordi, che può essere studiata dalla psicologia. Ma come fenomeno culturale, la memoria consiste, o meglio si produce, attraverso oggetti (inclusi il corpo e il territorio), azioni sociali (come i rituali celebrativi) e discorsi, cioè attraverso pratiche situate nello spazio delle relazioni pubbliche. Al di là di una “esistenza” della memoria nella mente delle persone, ciò cui noi abbiamo accesso sono rappresentazioni del passato determinate non soltanto dall'esperienza vissuta (o sentita raccontare da altri, o appresa tramite fonti), ma anche dal contesto di azione sociale



in cui si producono e dalle specifiche logiche del mezzo e del genere espressivo cui si affidano<sup>67</sup>.

Un'antropologia della memoria sociale non può dunque fare a meno di passare attraverso l'analisi del contesto performativo e delle strategie discorsive e testuali che la producono. Voglio subito specificare che ciò non ha nulla a che fare col problema, che tanto ossessiona l'epistemologia degli studi storici e antropologici, della relativizzazione della verità e della possibilità di una conoscenza "oggettiva" della realtà storica o etnografica. Si tende talvolta a confondere un approccio "riflessivo", che indaga sulle condizioni di produzione di rappresentazioni del passato, con l'asserzione di un relativismo radicale secondo cui i racconti storici sono in ultima analisi finzioni letterarie e sono dunque tutti ugualmente buoni, non essendovi possibilità di commisurarli a una realtà indipendente. Un simile relativismo è insostenibile, sia in riferimento al sapere storiografico sia in riferimento alle rappresentazioni ordinarie o vernacolari del passato. Anzi, di fatto nessuno lo sostiene: si tratta piuttosto di una posizione agitata come spauracchio dai sostenitori di concezioni più ingenuie della verità storica, o da chi pensa che un semplice realismo epistemologico possa rappresentare un freno al revisionismo storico. Com'è noto, questo problema è stato posto con forza a proposito delle rappresentazioni della Shoah, in una discussione in cui la dimensione epistemologica si è intrecciata strettamente con quella etico-politica. Affermare la natura costruita e finzionale dei racconti del passato non significa forse dubitare della testimonianza delle vittime e rifiutare quell'istanza di "resistenza" della verità che costituisce il nucleo etico della figura del testimone? In altre parole, il postmodernismo storiografico rischierebbe di farsi complice del negazionismo, inverando quei timori di Levi sul non essere creduti cui ho già fatto riferimento<sup>68</sup>. Cito questa discussione perché ha avuto un posto importante nell'impostazione della nostra ricerca e nella riflessione sui rapporti che i diversi gruppi hanno stabilito con i testimoni: nei saggi del volume se ne trovano alcuni riflessi, sia pure indiretti. Il nostro punto di vista è che l'analisi delle condizioni di produzione delle narrazioni degli eccidi non solo non offende la memoria dei testimoni, riducendola a una sorta di finzione letteraria o di strumentalizzazione ideologica: al contrario, è l'unico modo rigoroso e oggettivo di prenderne sul serio le pretese di verità.

Dunque, ai ricercatori che entrano nelle comunità di memoria vengono offerti racconti. Molto spesso sono immediatamente indicati dei leader narrativi, particolarmente esperti nella conoscenza dei fatti relativi all'eccidio. Questo ruolo è talvolta ricoperto da studiosi locali, che hanno raccolto documentazione e magari scritto libri o articoli sul tema; talvolta da testimoni-chiave dell'evento. Può trattarsi di un ruolo totalmente informale oppure riconosciuto istituzionalmente. È il ruolo ricoperto a Sant'Anna di Stazzema da Enio Mancini, responsabile del Museo della Resistenza e immediato interlocutore dei visitatori del luogo dell'eccidio (ma anche, su un piano più informale, da Leopolda Bartolotti, sopravvissuta e raccoglitrice per tutta la vita di ricordi dell'eccidio, portatrice di una memoria che potremmo definire vernacolare)<sup>69</sup>; a San Terenzo Monti da Roberto Oligeri, presidente del comitato per le vittime civili e figlio dell'oste coinvolto nel drammatico episodio con Reder cui si è fatto cenno; a Crespino sul Lamone dal parroco, don Bruno Malavolti, autore di un libro che raccoglie la principale documentazione sull'eccidio<sup>70</sup>; a Civitella da Dino Tiezzi e Ida Balò, anche quest'ultima autrice di un libro che raccoglie le testimonianze delle sopravvissute<sup>71</sup>.



L'esistenza di libri dedicati agli eccidi ha grande importanza nelle dinamiche locali della memoria. Il prestigio della scrittura conferisce ai testi editi un'autorità quasi indiscutibile. È stata esperienza comune, nei nostri cinque luoghi di ricerca, aprire le interviste con rimandi ai testi editi. «Non hai letto il libro del parroco?» è il *refrain* che riferisce Valeria Trupiano a proposito di Crespino; «Avete già letto il libro di Paoletti?», si sentono ripetere Costanza Orlandi e Alessio Petrizzo a San Miniato, dove, come detto, il lavoro dello storico fiorentino si è abbattuto come un ciclone negli ultimi anni. In realtà quello di San Miniato è un caso molto particolare: qui "il" libro è scritto da un esterno, e si presenta come una polemica frontale verso la memoria predominante, con il risultato di dividere la comunità in pro e contro Paoletti. Altrove i testi sono considerati come rappresentativi della comunità, e spesso sono talmente noti da plasmare le stesse narrazioni orali, anche quando queste sono presentate dal punto di vista dell'autorità del testimone diretto. In particolare il *plot* narrativo, la scelta degli episodi più significativi, l'uso di alcune metafore-chiave sono gli elementi di maggior continuità fra i racconti orali e i testi scritti. È assai difficile dire quanto questi ultimi risentano a loro volta di modelli già diffusi nell'oralità. Sappiamo che i rapporti tra i due livelli della cultura, quello orale e quello scritto, sono bidirezionali: il costante gioco di corrispondenze fra testimonianze e testi, e di questi ultimi tra di loro, rafforza l'autorevolezza di certe versioni, che finiscono per apparire ovvie e scontate, quasi dei naturali rispecchiamenti dei fatti.

Nel caso della nostra ricerca, la maggiore fluidità e apertura che dovrebbe caratterizzare l'oralità è in parte attenuata dal fatto che gli stessi racconti orali sono fortemente cristallizzati: ripetuti tante volte, si sono plasmati in modo definitivo, nella scelta delle parole oltre che nella struttura narrativa, senza per questo nulla perdere del loro contenuto emozionale. Anche a sessant'anni di distanza, il grado di fluidità può tuttavia variare a seconda del ruolo del narratore: persone che rivestono un ruolo in qualche modo istituzionale o rappresentativo (per esempio nei comitati dei familiari delle vittime o nell'ANPI) si attengono di solito strettamente a versioni ufficiali e standardizzate, con grande attenzione agli aspetti di correttezza politica. Chi è o si sente meno interno a una logica istituzionale, e in particolare le donne, mostra un grado maggiore di variabilità narrativa. È a mio parere significativo l'emergere, nelle nostre interviste, di racconti eccentrici e improbabili, che di solito sono invece scartati come inattendibili dalla storiografia. Per esempio, due testimoni di San Miniato affermano di aver visto i tedeschi gettare bombe a mano dentro le finestre del duomo (cfr. il saggio di Costanza Orlandi): una versione che non rientra in nessuna delle interpretazioni dell'eccidio che competono per la verità e che risulta peraltro assai improbabile alla luce di tutti gli altri fatti e testimonianze note. Può darsi che questo racconto dimostri semplicemente l'inattendibilità dei narratori. Esso ci lascia però anche immaginare una fase del racconto dell'eccidio in cui la fissazione della versione (o delle versioni, in questo caso) ufficiali non si era ancora consumata e una molteplicità di voci e di possibilità interpretative si sovrapponeva senza poter ancora esser ricondotta a unità. Ora, noi non possiamo oggi sapere nulla o quasi del processo di costruzione e fissazione delle narrazioni dominanti, delle dinamiche che hanno fatto emergere e permanere nel tempo, magari anche attraverso la registrazione nella scrittura, uno o più racconti rispetto ad altri possibili. Sappiamo però dall'etnografia della conversazione e dagli studi di psicologia sociale qualcosa sui meccanismi di interazione e contrattazio-

ne tramite i quali si costruiscono rappresentazioni socialmente condivise, e in particolare versioni narrative del passato: possiamo almeno immaginarci una fitta trama di negoziati discorsivi, con la costituzione di distinte comunità di memoria e di imprenditori del ricordo, ruoli di leadership comunicativa e l'impiego di specifiche strategie di autorevolezza, in un contesto orientato da finalità pragmatiche più che puramente rappresentative<sup>72</sup>.

È in questo quadro che occorre collocare il già ricordato fenomeno dei falsi ricordi o delle distorsioni della memoria, vero nodo cruciale del rapporto tra storia, antropologia e psicologia. Sono molto note agli storici, un po' meno agli antropologi, le pagine dedicate a questo tema da Marc Bloch, nelle sue riflessioni autobiografiche sulla Grande Guerra. Più che ai falsi ricordi individuali, Bloch è interessato alla diffusione di notizie, di voci, di racconti infondati che pure sono considerati veri e sostenuti da molti soldati o civili, con tutto il peso dell'autorità esperienziale. Come si formano simili false notizie, e perché si diffondono e fanno presa? Lo storico francese propone una risposta molto durkheimiana: «una falsa notizia nasce sempre da rappresentazioni collettive che preesistono alla sua nascita [...] [essa] è lo specchio in cui la "coscienza collettiva" contempla i propri lineamenti»<sup>73</sup>. Sulla natura di queste rappresentazioni collettive Bloch non dice molto, pur prendendo le distanze da un'accezione troppo "metafisica" che i sociologi conferirebbero alla nozione. Fa semmai riferimento al fatto che «negli animi perdura, allo stato di ricordi inconsapevoli, una folla di vecchi motivi letterari, tutti quei temi che l'immaginazione umana, nel fondo assai povera, ripete incessantemente dall'alba dei tempi»<sup>74</sup>; e vede nell'oralità forzata imposta dalla situazione di guerra (assenza di stampa, censura sulle comunicazioni scritte) la condizione principale per la straordinaria fioritura mitopoietica che ha caratterizzato la Grande Guerra («un rinnovarsi prodigioso della tradizione orale, madre antica delle leggende e dei miti») <sup>75</sup>.

Saremmo dunque di fronte a un processo di creazione collettiva, simile a quelli descritti dagli studi sul folklore e sulla tradizione orale, orientato a costruire un senso degli eventi sulla base di un repertorio simbolico e narrativo presente nella cultura di base. Ciò non significa che la narrazione dei ricordi prescinde dalle esperienze "reali" e vissute, ma semplicemente che queste sono selezionate e interpretate secondo linee suggerite dalla tradizione. La pragmatica della memoria sociale è assai diversa dalle regole che governano il metodo storiografico. Ciò può condurre, inversamente, a considerare versioni socialmente costruite del passato come ricordi personali di esperienze vissute. Su questo fenomeno già Maurice Halbwachs, nel suo classico contributo sulla memoria collettiva, indirizzava l'attenzione:

Capita spesso che noi attribuiamo a noi stessi delle idee, dei sentimenti, e delle passioni che ci sono state ispirate dal nostro gruppo, come se avessero in noi la loro unica origine [...] Quante volte esprimiamo delle riflessioni prese da un giornale, da un libro, o da una conversazione, con un tono convinto come se fossero nostre! [...] Mentre cediamo senza resistenza a una suggestione che proviene da fuori, crediamo di pensare e di sentire liberamente<sup>76</sup>.

Questo rapporto con il gruppo sociale non viene meno neppure sul piano, apparentemente più intimo e privato, della memoria autobiografica: «gli avvenimenti della nostra vita che ci sono sempre più presenti sono segnati anche nella memoria dei gruppi ai

quali apparteniamo più intimamente [...]. Per quanto strano e paradossale possa sembrare, i ricordi che ci è più difficile rievocare sono proprio quelli che non riguardano che noi, che costituiscono il nostro più esclusivo possesso»<sup>77</sup>. A conclusioni non dissimili pervengono gli studi di psicologia cognitiva, almeno quelli della tradizione che fa capo a Frederic Bartlett, che proprio partendo dal problema dei falsi ricordi sottolineano la natura fortemente interpretativa e finzionale della memoria autobiografica. Particolarmente utile per l'interpretazione dei nostri materiali può risultare il concetto, elaborato da Ulrich Neisser, di memoria "repisodica", indicante la tendenza a ricordare e fondere insieme diversi episodi come se si trattasse del ricordo di un unico evento. Neisser ha analizzato il fenomeno a proposito delle deposizioni al processo Watergate di un collaboratore di Nixon, John Dean, mostrando come alcuni ricordi, falsi sul piano fattuale e a fronte del riscontro documentario, si rivelassero inconsapevoli drammatizzazioni o condensazioni di sequenze di eventi reali: una sorta di sintesi letteraria, dunque, in cui si mantiene e anzi si esprime con maggior forza il significato degli eventi reali percepito dal testimone<sup>78</sup>.

Nel lessico della moderna psicologia, memoria episodica e memoria semantica tendono dunque a fondersi inestricabilmente nelle narrazioni. In termini più antropologici, si fondono autobiografia e tradizione, al punto che memoria individuale e collettiva, ricordi personali e repertorio culturale, possono essere di fatto indistinguibili. Halbwachs si spinge ad affermare, per definire il rapporto tra le due dimensioni, che «ciascuna memoria individuale è un punto di vista sulla memoria collettiva»<sup>79</sup>: una formulazione efficace che fa però pensare a un determinismo unidirezionale, ignorando il modo in cui, inversamente, i ricordi individuali possono divenire patrimonio comune della collettività – incluse quelle immagini-lampo che, come scrive Francesca Cappelletto, «circolano come una sorta di proprietà del gruppo e sono inestricabilmente legate al fatto di vivere in una comunità che ha visceralmente sperimentato una violenza estrema»<sup>80</sup>. L'antropologia finisce dunque per trovarsi, nonostante tutto, su un terreno familiare, ben noto agli studi sulla cultura popolare e sulla tradizione orale: quello della circolazione di modelli culturali e dell'analisi dei rapporti tra saperi condivisi e performance rituali o narrative. I racconti degli eccidi si collocano, in quest'ottica, all'incrocio fra due dimensioni che in essi si intrecciano in modo inestricabile: il rivivere un'esperienza estrema, terribile sul piano esistenziale e dalle risonanze emotive straordinariamente forti, e il consolidamento di un genere narrativo all'interno di un campo più ampio di pratiche espressive.

## 9

**Rappresentare il dolore: drammi universali**

C'è un ultimo punto che è necessario brevemente toccare: quello dei rapporti emotivi ed etici tra ricercatori e comunità ricordanti. In etnografia, il rapporto con gli interlocutori sul campo è sempre densamente ambiguo, oscillante fra un'istanza di partecipazione e una di distacco. I due soggetti dell'incontro etnografico instaurano un dialogo appartenendo tuttavia a due comunità discorsive diverse, senza condividere il contesto pragmatico della comunicazione. Quella che continuiamo, con termine assai approssimativo, a definire l'"intervista" simula una interazione dialogica quotidiana ma di fatto se ne distanzia, poiché il significato del dialogo e delle parole dette non è lo stesso per i

due interlocutori. Non sempre la persona intervistata comprende fino in fondo le intenzioni comunicative dell'etnografo: per quest'ultimo, il significato della pratica dialogica che sta compiendo non è quello di un'interazione ordinaria, ma si determina in riferimento a una comunità (quella "scientifica", in senso lato) che il suo interlocutore di solito non conosce. Le parole ricevute si trasformano così in "dati" da inserire in un discorso posto su un altro livello e celato nella superficie comunicativa dell'intervista. Né, del resto, il ricercatore comprende sempre le intenzioni dell'intervistato, il significato che egli attribuisce al fatto di star parlando con lui in quel luogo e in quel momento, di fronte a un microfono o a una videocamera, privatamente o in pubblico. In qualche modo, l'intervista implica sempre un qualche grado di dissimulazione, così come nella restituzione etnografica è inevitabile una certa misura di tradimento del punto di vista degli attori sociali. D'altra parte, non è mai del tutto assente una reale forma di cooperazione comunicativa: l'etnografia (o la storia orale) è un modo di dar voce a certi soggetti o a una comunità, di cui il ricercatore chiede di potersi fare interprete e "rappresentante" (i due significati del termine, epistemologico e politico, sono qui strettamente connessi).

Questo disagio e questa ambiguità sono amplificati in una ricerca come la nostra, in cui il dialogo etnografico è focalizzato sulle esperienze di dolore e di violenza estrema subite dalle persone o dai loro familiari. I gruppi di ricerca, appena arrivati sul "campo", sono stati subito profondamente colpiti da questo aspetto. Chiedere della memoria delle stragi non è come chiedere informazioni sui rapporti di parentela, o sulle feste, o sul lavoro contadino, per citare ambiti classici della ricerca antropologica. Significa chiedere all'interlocutore di riaprire ferite che, anche sessant'anni dopo, non sono completamente rimarginate, evocare immagini terribili, rivivere traumi e scatenare reazioni emotive ancora molto forti. Reazioni emotive che non possono non coinvolgere il ricercatore, la cui istanza di distacco conoscitivo e di oggettività viene posta a dura prova. I diari di campo e le riflessioni dei gruppi di ricerca nel corso degli stage residenziali sono dominati da questo problema. Di fronte a tanto dolore, com'è possibile mantenere la finzione del rapporto etnografico? Com'è possibile continuare a trasformare in "dati" di un metadiscorso le parole, le immagini e le emozioni offerte dal nostro interlocutore, resistendo alla sua richiesta implicita di partecipazione e di condivisione umana? Non è facile continuare un'intervista quando l'interlocutore scoppia a piangere, o si commuove visibilmente, e la sua comunicazione emotiva e non verbale prevale su quella razionale e discorsiva. Il tono che abbiamo cercato di dare al nostro dialogo, quello di un distaccato scambio informativo, si dissolve immediatamente. Ma c'è di più. Le interviste, finalizzate come sono a una ricerca istituzionale e alla produzione di saggi di stile accademico, come quelli qui presentati, non rappresentano forse una sorta di "saccheggio" del dolore altrui, o perlomeno un uso ambiguamente strumentale di esso? L'impressione di trovarsi di fronte a un'insormontabile difficoltà etica nel passaggio dal contesto del *being here* a quello del *being there*, per usare una celebre espressione di Clifford Geertz, è stata forte.

Si tratta di una difficoltà largamente incontrata, anche se non sempre esplicitata, e variamente risolta nella letteratura di etnografia della violenza cui ho fatto cenno. Gli aspetti etici ed emotivi si intrecciano poi strettamente con quelli conoscitivi. La partecipazione e la solidarietà nei confronti del testimone, soprattutto quando questi si pre-

senta come “vittima”, sembrano infatti incompatibili con il distacco critico verso le fonti che il rigore etnografico o storiografico richiede. Come posso esercitare il dubbio, il raffronto documentario o la “decostruzione” retorico-politica nei confronti di contenuti così carichi di sofferenza? Antonius Robben, un antropologo che ha studiato la memoria delle violenze di Stato negli anni della dittatura argentina, si è riferito a questo problema attraverso il concetto di “seduzione etnografica”. Intervistando il padre di un *desaparecido*, un giovane di 17 anni militante della Gioventù peronista, rapito nel 1976, Robben viene investito dallo straziante resoconto dei suoi tentativi di avere notizie del figlio, attraverso una serie di inutili contatti con i militari che non fanno altro che accrescere il suo terrore e la sua rabbia. Il racconto procede in un crescendo emotivo, fino alla narrazione dell’incontro con un colonnello che potrebbe avere delle notizie e che invece dice al padre disperato: «Immagini che suo figlio abbia il cancro, e che in sala operatoria con lui ci siano un macellaio e un dottore; preghi che sia il dottore a operarlo»<sup>81</sup>.

La qualità quasi allucinatoria dell’incontro, la stessa rabbia e ansia provata allora («Avrei voluto ucciderlo») sono manifestate durante il colloquio con il ricercatore, il quale ne è a sua volta sopraffatto. Il narratore mi aveva incorporato nel suo racconto, commenta Robben, mi aveva fatto sentire nei suoi panni: avrei voluto porre molte altre domande, «ma la mia mente si era svuotata, e non potevo che condividere in silenzio il dolore di quest’uomo». In momenti come questi, in cui «la distanza critica tra i due interlocutori collassa completamente, perdiamo ogni dimensione di impresa scientifica. Sopraffatti dalle emozioni, non abbiamo bisogno di nessun’altra spiegazione perché sentiamo che tutte le domande hanno già avuto una risposta. Cos’altro chiedere? Cosa resta da dire? Cosa vorremmo sapere di più? Cosa c’è di più da sapere?»<sup>82</sup>.

Molti dei nostri incontri sul campo hanno avuto un andamento non dissimile – anche se la maggiore distanza temporale dal trauma rende la stessa espressione delle emozioni in qualche modo più controllata, parte integrante di una performance narrativa cristallizzata, senza per questo perdere in autenticità. L’orrore delle immagini del massacro riesce ancora a sopraffare il narratore come l’ascoltatore. In quei momenti non è che semplicemente vada perduto il senso della ricerca scientifica: si giunge invece a considerare come sottilmente immorale il rapportarsi a quei racconti sul piano “scientifico” (qualunque cosa ciò voglia dire) invece che su quello di un’immediata e incondizionata solidarietà – per cui, come per Robben, condividere in silenzio il dolore degli interlocutori sembra l’unica cosa possibile.

Tuttavia, una contrapposizione così netta tra identificazione empatica con i narratori e distanza critica verso i loro racconti può essere fuorviante. In ogni tipo di ricerca sul campo, l’empatia (vedere le cose dal loro punto di vista e provare anche le stesse emozioni) è un momento chiave del processo di comprensione, in cui però la comprensione non si esaurisce. La cascata di emozioni e l’urgenza del silenzio partecipe aiutano Robben a capire le storie dei *desaparecidos*, non lo ostacolano. Se dalla seduzione etnografica occorre stare in guardia, per non lasciarsi spingere dai narratori a vedere solo ciò che loro vogliono farci vedere (il che è particolarmente difficile da fare con i racconti delle vittime), essa è nondimeno una risorsa essenziale per andare oltre la superficie delle cose. È quello che è accaduto a Civitella negli anni Novanta e, anche se forse in misura meno drammatica, nelle nostre ricerche (in particolare sulle Apuane e in

Mugello): il transfert emotivo è una condizione senza la quale la ricerca non avrebbe progredito.

Sul piano etico, poi, l'imbarazzo per il saccheggio degli altrui sentimenti è solo un aspetto della questione. Dopo tutto, l'etnografo e lo storico non sono come quei presentatori di programmi televisivi che mettono in mostra intime emozioni e drammi familiari per far crescere l'audience. Sono invece mossi dallo stesso orrore che provano i testimoni, pur non condividendone le esperienze, e dalla stessa esigenza di dare un senso alla violenza; esprimono come loro la volontà di dare voce a queste memorie, di non mandarle perdute e di trasformare i traumi del passato in valori morali per il futuro. In questo senso, quello che in antropologia siamo soliti chiamare l'"incontro etnografico" può superare la cattiva alternativa tra distacco oggettivante e acritica empatia e diventare un reale progetto di cooperazione comunicativa in cui soggetti che si pongono sullo stesso piano morale contribuiscono, con i rispettivi strumenti, alla costruzione di saperi e di valori pubblici.

Ciò è dimostrato dall'accoglienza e dall'alto grado di collaborazione mostrato verso i nostri gruppi di ricerca. Solo in rare occasioni abbiamo ricevuto rifiuti alle interviste o persino al dialogo: e questo è accaduto in quei luoghi, come Sant'Anna, che sono stati sottoposti negli ultimi anni a una pressione un po' selvaggia di giornalisti, documentaristi e promotori politici della memoria, tanto da far scattare chiusure, timori di strumentalizzazioni e, come detto, amarezze per l'irrimediabile ritardo dell'interesse istituzionale e mediatico. Altrove abbiamo incontrato persone e gruppi che conservano molta voglia di raccontare e di discutere e che sentono con forza il problema del passaggio generazionale della memoria degli eccidi. Ha giocato a nostro favore, oltretutto, la giovane età dei ricercatori, oltre che il loro entusiasmo conoscitivo. Le comunità ricordanti, sia i partigiani che i familiari delle vittime, sono assai preoccupate per il generale disinteresse dei giovani (la "terza generazione") nei confronti della memoria storica, per la sensazione che nessuno voglia oggi più ascoltare i loro racconti. Dunque, l'arrivo di questi virtuali "nipoti", armati di registratori e videocamere e avidi di racconti sul passato, ha rappresentato un'occasione importante: un sostituto della trasmissione generazionale locale, un modo per esprimere un'etica pubblica del "non dimenticare". Qualche volta, come a San Terenzo Monti e a San Miniato, l'"intervista" è stata anche il pretesto per tornare sulle dolorose questioni della colpa e della responsabilità, che sul piano locale tendono a covare sotto la cenere, senza mai spegnersi ma senza neppure trovare momenti espliciti di espressione, tanto meno di risoluzione.

Spero che i saggi che compongono il volume diano il senso di questo sforzo cooperativo per la comunicazione della memoria. I saggi sono costruiti a ridosso dei discorsi locali, orali e scritti: assumono sistematicamente le autointerpretazioni, e gli eventuali loro conflitti, come punto di partenza. Nonostante la centralità che ho dato in questa introduzione alle comunità come soggetti della memoria, nei saggi si incontrano opportunamente gli individui, i singoli testimoni. Le limitazioni di spazio hanno ridotto drasticamente la possibilità di far sentire in modo diretto la loro voce, attraverso ampie trascrizioni delle interviste: tuttavia, i personaggi compaiono vividamente nei testi, con le loro particolari posture ricordanti. Gli autori dei saggi fanno buon uso della seduzione etnografica: ed esprimono, com'è giusto, la loro particolare simpatia per alcuni dei loro interlocutori, nei quali vedono meglio espressi, e con maggior rigore



morale, i drammi della memoria (simpatie e giudizi morali che, come si vedrà, sono assolutamente trasversali rispetto alle grandi fratture macropolitiche e alle prese di posizione ideologiche).

L'idea generale che ha mosso questa ricerca, come l'intero progetto della Regione Toscana in cui essa si colloca, è che la memoria degli eventi drammatici del 1944 possa oggi esser assunta dall'intera società civile, riconoscendo che quei drammi locali sono in effetti drammi universali, che ci riguardano tutti. In che misura ci riguardino, del resto, basta l'attualità a dimostrarlo. I primi anni del XXI secolo sono stati segnati da un inasprimento in grande stile, su scala globale, delle guerre ai civili. Dal terrorismo alle guerre preventive, gli eccidi di gente comune e innocente, di donne, di bambini, sembrano se possibile moltiplicarsi. Mentre sto scrivendo, a inizio settembre del 2004, si è da pochi giorni consumata la tragedia della scuola di Beslan, in Ossezia. Una strage assurda e incredibile, come peraltro incredibili sono le stragi dei civili ceceni, dei bambini iracheni morti sotto le bombe o sotto il peso delle sanzioni, o di quelli africani reclutati negli eserciti dei signori della guerra. L'eccidio di Beslan è stato compiuto da "terroristi islamici" – una categoria che usiamo volentieri per mascherare la nostra incomprendenza. Come i nazisti di ieri, essi ci sembrano delle alterità mostruose: ma proprio come i nazisti, sono un fenomeno assolutamente moderno e più "occidentale" (per citare un'altra categoria tanto diffusa quanto ambigua) di quanto vorremmo credere. Ma a Beslan ci sono state anche connivenze interne alla comunità. C'era – sembra – chi sapeva e ha collaborato con i terroristi, chi ha semplicemente taciuto. Si sono scelti alcuni bersagli, se ne sono risparmiati altri: orribilmente, persino nel diverso trattamento degli ostaggi potrebbero aver influito raccomandazioni politiche. Beslan è stato un tracollo etico su scala globale, forse ancor più dell'11 settembre. All'indomani della strage, i giornali hanno cominciato a interrogarsi su come la città potrà elaborare il lutto, superare il trauma delle famiglie distrutte e dei vincoli sociali di base spezzati. La storia si ripete, nonostante tutto. Il lavoro della memoria resta l'unico, per quanto tenue, filo di speranza che possiamo tessere.

## Note

1. P. Pezzino, *Guerra ai civili. Per un atlante delle stragi naziste in Italia*, in [http://www.stm.unipi.it/stragi/Guerra\\_ai\\_Civili.htm](http://www.stm.unipi.it/stragi/Guerra_ai_Civili.htm), 2004.

2. Citato in L. Klinkhammer, *L'occupazione tedesca in Italia*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 333-5. Questo importante studio di Klinkhammer fa da battistrada a una serie di ulteriori lavori basati su fonti tedesche, nei quali si consolida l'interpretazione degli eccidi come atti consapevoli di una guerra ai civili: cfr. in particolare F. Andrae, *La Wehrmacht in Italia*, trad. it. Editori Riuniti, Roma 1997; G. Schreiber, *La vendetta tedesca. 1943-45: le rappresaglie naziste in Italia*, trad. it. Mondadori, Milano 2000 e, dello stesso L. Klinkhammer, *Stragi naziste in Italia. La guerra contro i civili (1943-44)*, trad. it. Donzelli, Roma 1997. Per una sintesi complessiva cfr. anche M. Battini, P. Pezzino, *Guerra ai civili. Occupazione tedesca e politica del massacro*, Marsilio, Venezia 1997; M. Franzinelli, *Le stragi nascoste*, Mondadori, Milano 2002; I. Tognarini, *Kesselring e le stragi nazifasciste*, Carocci, Roma 2002; G. Gribaudo (a cura di), *Terra bruciata. Le stragi naziste sul fronte meridionale*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli 2003.

3. L. Klinkhammer, *La politica di repressione della Wehrmacht in Italia: le stragi ai danni della popolazione civile nel 1943-1944*, in L. Paggi (a cura di), *La memoria del nazismo nell'Europa di oggi*, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 91.

4. M. Kaldor, *Le nuove guerre. La violenza organizzata nell'età globale*, trad. it. Carocci, Roma 1999, p. 18.

5. G. Ranzato, *Guerra totale e nemico totale*, in M. Flores (a cura di), *Storia verità giustizia. I crimini del XX secolo*, Bruno Mondadori, Milano 2001, p. 70. Per una lucida analisi delle radici della guerra ai civili nella



prima guerra mondiale cfr. S. Audoin-Rouzeau, A. Becker, *La violenza, la crociata, il lutto. La Grande Guerra e la storia del Novecento*, trad. it. Einaudi, Torino 2002.

6. Schreiber, *La vendetta tedesca*, cit., capitoli 1-2.
7. Le espressioni sono, rispettivamente, di Claudio Pavone e Leonardo Paggi, in L. Paggi (a cura di), *Storia e memoria di un massacro ordinario*, Manifestolibri, Roma 1996, pp. 21 e 8.
8. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986, p. 101.
9. A. L. Hinton, *Why Did the Nazis Kill? Anthropology, Genocide, and the Goldbagen Controversy*, in "Anthropology Today", XIV, 5, 1998, pp. 12-5.
10. A. Appadurai, *Dead Certainty*, in "Public Culture", X, 2, 1998, pp. 225-47.
11. L. Paggi, *Presentazione*, in Id. (a cura di), *Storia e memoria*, cit., p. 10.
12. M. Taussig, *Culture of Terror – Space of Death*, in "Comparative Studies in Society and History", XXVI, 3, 1984, pp. 467-97 (trad. it. in F. Dei, a cura di, *Violenza etnicità cultura*, Meltemi, Roma, in corso di stampa); Id., *Colonialism, Shamanism and the Wild Man*, University of Chicago Press, Chicago 1987.
13. C. Pavone, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1991. Per una discussione del ruolo svolto dal libro di Pavone nell'apertura di una nuova stagione storiografica, in cui gli eccidi della popolazione civile assumono ampia rilevanza, cfr. M. Battini, *Guerra ai civili: la politica di repressione della Wehrmacht in Toscana. Contributi e ricerche recenti*, in L. Paggi (a cura di), *Le memorie della Repubblica*, La Nuova Italia, Firenze 1999, pp. 221-3.
14. M. Geyer, *Civitella in Val di Chiana, 29 giugno 1944: ricostruzione di un "intervento" tedesco*, in Paggi (a cura di), *La memoria del nazismo*, cit., pp. 3-48.
15. Cfr. il saggio di Pietro Clemente in questo volume.
16. G. Contini, *La memoria divisa*, Rizzoli, Milano 1997. Fondamentale anche la raccolta di saggi a cura di Paggi, *Storia e memoria*, cit.
17. Geyer, *Civitella in Val di Chiana*, cit., p. 7.
18. L. Paggi, *Storia di una memoria divisa*, in Id. (a cura di), *Storia e memoria*, cit., pp. 65 ss.
19. Contini, *La memoria divisa*, cit., p. 8.
20. Lo stesso Contini sottolinea questo punto, qualche anno dopo la ricerca su Civitella, scrivendo che «questa propensione a fare dei partigiani non dei corresponsabili, ma addirittura gli unici responsabili della strage è estremamente diffusa anche in altre situazioni», tendendo ad assumere «delle forme fisse e particolarmente evidenti» (G. Contini, *Stragi e memoria delle stragi in Italia. I fatti e la memoria*, in M. Palla, a cura di, *Tra storia e memoria. 12 agosto 1944: la strage di Sant'Anna di Stazzema*, Carocci, Roma 2003, p. 166).
21. P. Pezzino, *Anatomia di un massacro. Controversia sopra una strage tedesca*, Il Mulino, Bologna 1997; Id., *Storie di guerra civile. L'eccidio di Niccioleta*, Il Mulino, Bologna 2001; cfr. anche, per un più ampio panorama, il volume di Battini, Pezzino, *Guerra ai civili*, cit.
22. T. Todorov, *Una tragedia vissuta. Scene di guerra civile*, trad. it. Garzanti, Milano 1995, pp. 149-50. Todorov aveva in precedenza elaborato sistematicamente il concetto di virtù quotidiane nel suo studio sulla memorialistica dei campi di concentramento; Id., *Di fronte all'estremo*, trad. it. Garzanti, Milano 1992.
23. Pezzino, *Anatomia di un massacro*, cit., p. 208.
24. Ivi, pp. 88-9.
25. Ivi, pp. 171-2. Per la presenza a Civitella dei temi del tedesco buono e del reduce tedesco che si presenta nel villaggio martire a chiedere perdono cfr. A. Portelli, *Lutto, senso comune, mito e politica nella memoria della strage di Civitella*, in Paggi (a cura di), *Storia e memoria*, cit., pp. 96 ss. Sono episodi che Portelli colloca in una dimensione "mitica", facendone notare il radicamento in un repertorio narrativo cristiano, per esempio nei vangeli apocrifi; una dimensione mitica, sottolinea a più riprese l'autore, che non contrasta affatto con la possibile veridicità fattuale degli episodi.
26. C. Pasquinelli, *Memoria versus ricordo*, in Paggi (a cura di), *Storia e memoria*, cit., p. III.
27. Pezzino, *Storie di guerra civile*, cit., p. 190.
28. Per una critica a questa diffusa concezione rimando a F. Dei, *Perché si uccide in guerra. Cosa può dire agli storici l'antropologia*, in "Parolechiave", 20-21, 1999, pp. 281-301.
29. J. Winter, *The Generation of Memory: Reflections on the "Memory Boom" in Contemporary Historical Studies*, in "Bulletin of the German Historical Institute", 27, 2002, p. 1 (<http://www.ghi-dc.org/bulletin27/Foo/b27winterframe.html>). La monografia ricordata di questo autore è *Il lutto e la memoria. La Grande Guerra nella storia culturale europea*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1998.
30. P. Nora, *Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux*, in *Les lieux de mémoire*, vol. I, Gallimard, Paris 1984.
31. G. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1975.

32. Cfr. in proposito le considerazioni avanzate da J. R. Gillis, *Memory and Identity: The History of a Relationship*, in Id. (ed.), *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton University Press, Princeton 1994, pp. 12 ss.

33. Ivi, pp. 14-5. Cfr. anche, di questo autore, *Le famiglie ricordano. La pratica della memoria nella cultura contemporanea*, in Paggi (a cura di), *La memoria del nazismo*, cit., pp. 211-41.

34. Alan Milward, citato in Winter, *The Generation of Memory*, cit., p. 6.

35. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986, p. 3.

36. Nel 2004, in dieci anni di attività, la Fondazione ha raccolto circa 52.000 testimonianze in 56 paesi diversi, classificate in un data base unitario e accessibili (anche se parzialmente) on line (www.vhf.org).

37. A. Wiewiorka, *L'era del testimone*, trad. it. Cortina, Milano 1999, p. 143.

38. Ivi, pp. 153-4.

39. Audoin-Rouzeau, Becker, *La violenza, la crociata, il lutto*, cit., pp. XXVIII-XXIX.

40. Questa convinzione sembra condivisa anche dal recente lavoro di Ch. Browning, *Collected Memoirs: Holocaust History and Post-War Testimony*, Wisconsin University Press, Madison 2003, che pure svolge un esame assai accurato dell'uso troppo frequentemente acritico delle testimonianze, processuali e non processuali, da parte di storici e interpreti della Shoah.

41. S. Farmer, *Martyred Village. Commemorating the 1944 Massacre at Oradour-sur-Glane*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1999. Di questa ricerca sono uscite anche delle presentazioni in lingua italiana: Ead., *Le rovine di Oradour-sur-Glane. Resti materiali e memoria*, in "Parolechiave", 9, 1995, pp. 156-68; Ead., *Oradour-sur-Glane: la memoria come preservazione del paesaggio della violenza*, in Paggi (a cura di), *La memoria del nazismo*, cit., pp. 145-62.

42. Farmer, *Martyred Village*, cit., p. 49.

43. Ivi, p. 58.

44. Ivi, pp. 169-70. Solo nel 2004 giunge notizia di una riconciliazione istituzionale, con alcuni rappresentanti alsaziani che partecipano, insieme anche a una delegazione tedesca, alle celebrazioni del sessantesimo anniversario dell'eccidio di Oradour, ma con forti perplessità che permangono nella popolazione locale (B. Jérôme, *Les élus alsaciens participeront aux cérémonies*, in "Le Monde", 9 giugno 2004).

45. Farmer, *Martyred Village*, cit., pp. 201-2.

46. Ivi, p. 58.

47. Ivi, p. 211.

48. L'interesse del caso di Oradour suggerirebbe un approccio comparativo sul piano europeo, visto che la strategia della guerra ai civili ha riguardato, sia pure in modi diversi, tutti i territori occupati dai tedeschi e interessati da movimenti resistenziali. Costruire un quadro sistematico è tuttavia assai difficile sulla base della letteratura esistente, che non sembra focalizzare in modo particolare le vicende e le pratiche della memoria pubblica. Fra le eccezioni, il lavoro sull'eccidio di Putten, in Olanda, presentato al già ricordato convegno di Arezzo del 1994 da Madelon de Keizer (*Il massacro nazista di Putten, Olanda, 1-2 ottobre 1944. Cinquant'anni di storia e memoria, 1944-1994*, in Paggi, a cura di, *La memoria del nazismo*, cit., pp. 113-44). Rilevanti per il loro taglio antropologico sono i più recenti lavori della studiosa belga Riki Van Boeschoten, dedicati a eccidi in villaggi greci: un contesto assai interessante in chiave comparativa, poiché mostra una costruzione della memoria pubblica influenzata dalle vicende della guerra civile e del regime militare. Qui abbiamo una memoria antipartigiana sostenuta istituzionalmente, con l'esperienza resistenziale oscurata nella memoria pubblica: le celebrazioni ufficiali (chiamate dalla sinistra "feste dell'odio") sono dominate dalla retorica anticomunista del regime, e gli ex partigiani sono messi al bando e accusati come traditori della patria. Cioché «le vittime delle atrocità naziste non hanno potuto esser rappresentati come combattenti per la libertà, quanto, piuttosto, come vittime innocenti della sinistra». Per quanto la situazione cambi dopo il 1974, con la democratizzazione del paese, le strutture della memoria sembrano ormai profondamente radicate, focalizzate attorno alla questione della responsabilità partigiana, con l'uso di "figure" e strategie retoriche non dissimili da quelle riscontrate a Civitella e in altri casi italiani (R. Van Boeschoten, *Broken Bonds and Divided Memories. Long-term Effects of War Atrocity in a Greek Mountain Village*, relazione presentata all'ottavo congresso EASA, Vienna 2004).

49. Con schedatura e ampia descrizione dei fondi archivistici a cura di Claudio Manfroni ([http://www.eccidi1943-44.toscana.it/fset\\_index.htm](http://www.eccidi1943-44.toscana.it/fset_index.htm)). Una schedatura dei documentari in video realizzati sulle stragi toscane è contenuta nella tesi di laurea di Claudia Pinna, *Documenti audiovisivi sulle stragi naziste di civili in Toscana*, Università di Roma "La Sapienza", Facoltà di Lettere e filosofia, Corso di laurea in Teorie e pratiche dell'antropologia, relatore prof. Fabio Dei, a.a. 2002-2003.

50. I gruppi di ricerca erano così composti:

– Fivizzano: Fabio Barbatì, Carmine Cicchetti, Stefano Lentini, Claudio Manfroni;

– Sant'Anna di Stazzema: Caterina Di Pasquale, Damiano Gallinaro, Raffaella Marcucci, Martina Toti;

- San Miniato: Costanza Orlandi, Alessio Petrizzo;
- Mugello: Alessia Andreozzi, Matteo Tassi, Valeria Trupiano;
- Civitella in Val di Chiana: Ulderico Daniele, Federica Di Ventura, Federico Melosi, Alessandro Meluni.

Alla fase iniziale della ricerca hanno collaborato con preziose indicazioni sia metodologiche che di contenuto Francesco Aperi, Giovanni Contini e Luciano Li Causi. Alcuni componenti dei gruppi hanno approfondito individualmente il percorso di ricerca per la realizzazione di tesi di laurea. Le tesi già discusse sono le seguenti: V. Trupiano, *A sentirle sembran storielle. La memoria della strage di civili a Crespino del Lamone nel 1944*, Università di Roma "La Sapienza", Facoltà di Lettere e filosofia, relatore prof. Pietro Clemente, a.a. 2002-2003; F. Di Ventura, «*Quel poco che il fuoco non ha voluto*». 29 giugno 1944: una ferita nell'identità sociale in Civitella in Val di Chiana, Università di Roma "La Sapienza", Facoltà di Lettere e filosofia, relatore prof. Fabio Dei, a.a. 2002-2003; C. Cicchetti, *Quando eravamo formiche*, Università di Pisa, Facoltà di Lettere e filosofia, relatore prof. Paolo De Simonis, a.a. 2002-2003; A. Meluni, *La costruzione sociale del ricordo degli eccidi nei paesi di San Pancrazio e Civitella in val di Chiana*, Università di Roma "La Sapienza", Facoltà di Lettere e filosofia, relatore prof. Fabio Dei, a.a. 2003-2004.

51. P. Pezzino, *Una strage senza perché? Indagine su Sant'Anna di Stazzema*, in Palla (a cura di), *Tra storia e memoria*, cit., pp. 38-40.

52. C. Gentile, *Le SS di Sant'Anna di Stazzema: azioni, motivazioni e profilo di una unità nazista*, in Palla (a cura di), *Tra storia e memoria*, cit., p. 86.

53. P. Paoletti, *1944 San Miniato. Tutta la verità sulla strage*, Mursia, Milano 2000. La tesi della granata americana era stata però già da tempo sostenuta sulla base di analogo documentazione in C. Biscarini, G. Lastraioli, *Arno-Stellung. La quarantena degli Alleati davanti a Empoli (22 luglio-2 settembre 1944)*, in "Bullettino Storico Empolese", 9, 1988-90.

54. R. Cerrì, A. Landi, P. Morelli, P. Pezzino, F. Scorzoso, *Relazione della Commissione di studio sulla figura del Vescovo Giubbi*, a cura di P. Morelli, Tipografia Pelagini, San Miniato 2002; L. Paggi (a cura di), *L'eccidio del Duomo di San Miniato. La memoria e la ricerca storica (1944-2004)*, Comune di San Miniato, San Miniato 2004.

55. Per una discussione più approfondita di questo punto rimando a F. Dei, *Etnografie della violenza*, in "Primapersona", 8, 2002, pp. 20-5; Id., *Antropologia e genocidio*, in "Parolechiave", numero monografico su *Occidentalismo*, 31, 2004, pp. 185-203.

56. Citato in Pasquinelli, *Memoria versus ricordo*, cit., p. 120.

57. Per un'analisi dei rapporti tra gli aspetti psicologici e quelli socio-antropologici del trauma cfr. in particolare P. Antze, M. Lambek (eds.), *Tense Past. Cultural Essays in Trauma and Memory*, Routledge, London-New York 1996; A. C. G. M. Robben, M. M. Suárez-Orozco (eds.), *Cultures under Siege. Collective Violence and Trauma*, Cambridge University Press, Cambridge 2000. Per le altre ricerche citate cfr. L. L. Langer, *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*, Yale University Press, New Haven 1991; M. Taussig, *The Nervous System*, Routledge, London-New York 1992; L. Malkki, *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, University of Chicago Press, Chicago 1995; E. V. Daniel, *Charred Lullabies. Chapters in an Anthropography of Violence*, Princeton University Press, Princeton 1997; A. C. G. M. Robben, *The Assault on Basic Trust: Disappearance, Protest, and Reburial in Argentina*, in Robben, Suárez-Orozco (eds.), *Cultures under Siege*, cit., pp. 70-101; E. Hoffman, *After Such Knowledge: When Memory of the Holocaust Ends and History Begins*, PublicAffairs, New York 2004.

58. Y. Gampel, *Reflection on the Prevalence of the Uncanny in Social Violence*, in Robben, Suárez-Orozco (eds.), *Cultures under Siege*, cit., pp. 49-50.

59. Ivi, p. 59.

60. F. Cappelletto, *Long-term Memory of Extreme Events: From Autobiography to History*, in "Journal of the Royal Anthropological Institute", IX, 2, 2003, p. 256.

61. Ivi, p. 252. Cfr. anche, della stessa autrice, *La memoria del "distante": i massacri nazi-fascisti nei racconti dei sopravvissuti di paesi diversi*, in "L'uomo. Società tradizione sviluppo", nuova serie IX, 1-2, 1996; *Memories of Nazi-fascist Massacres in Two Central Italian Villages*, in "Sociologia Ruralis", XXXVIII, 1, 1998, pp. 69-85. Francesca Cappelletto è inoltre curatrice del volume *Communities, Memory and the Second World War*, Berg, Oxford, in corso di stampa.

62. Come scrive Giovanni Contini, «dopo il massacro [i sopravvissuti] erano sottoposti a una terribile serie di shock molto difficili da superare: la sepoltura dei morti, spesso più numerosi dei vivi, che avveniva in condizioni terribili [...]; l'impossibilità di trovare un riparo, dato che le abitazioni erano state bruciate e bisognava ricostruire alla meglio i tetti delle case non del tutto distrutte oppure trovare un nuovo alloggio; la necessità di risolvere il drammatico problema del cibo. In paesi che avevano quasi interamente perduto la popolazione attiva, nei mesi e negli anni che seguirono, le vedove dovettero riprogettare in modo radicale la

loro vita» (G. Contini, *La memoria dopo le stragi del 1944 in Toscana*, in Paggi, a cura di, *Le memorie della Repubblica*, cit., p. 213).

63. Cfr. Robben, *The Assault on Basic Trust*, cit., pp. 74-5, per una discussione dell'importanza della violazione degli spazi domestici in un contesto completamente diverso, quello del rapimento degli oppositori da parte del regime militare argentino: «La casa trasuda fiducia e sicurezza, poiché è qui che tali valori si costituiscono tra bambini e genitori. L'irruzione violenta di una task force militare rappresenta dunque un attacco che ha luogo sul piano fisico e psicologico come su quello sociale e culturale. La fiducia di base di una persona è minacciata non meno dell'integrità fisica del suo corpo, e sono danneggiate le relazioni primarie insieme all'ordine simbolico della società».

64. E. de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Einaudi, Torino 1958.

65. Cfr. per esempio L. Paggi, *Storia di una memoria antipartigiana*, in Id. (a cura di), *Storia e memoria di un massacro ordinario*, Manifestolibri, Roma 1996, pp. 67 ss., e Pasquinelli, *Memoria versus ricordo*, cit., p. 113.

66. Cfr. su questo punto anche le osservazioni di G. Contini, secondo il quale il carattere "straordinario" del lutto di Civitella rende inutilizzabile la teoria canonica della elaborazione rituale del lutto. La pervasività della presenza della morte nei luoghi pubblici e privati e nelle relazioni personali sfuma la distinzione fra quotidianità ordinaria e momenti o spazi rituali, facendo della vita sociale nel paese una sorta di «rito interminabile» (*La memoria divisa*, cit., pp. 204-7).

67. Per la categoria antropologica di "rappresentazione del passato" (inclusiva della "storia") e per l'importanza della strutturazione di simili rappresentazioni in "generi" cfr. E. Tonkin, *Raccontare il nostro passato. La costruzione sociale della storia orale*, trad. it. Armando, Roma 2000, pp. 15 ss. Un altro testo di antropologia della memoria che ha influenzato fin dall'inizio la nostra ricerca è quello di P. Connerton, *Come le società ricordano*, trad. it. Armando, Roma 1999, dove si sottolinea l'inestricabile fusione fra la funzione rappresentativa e quella performativa delle pratiche di commemorazione e dei discorsi concernenti il passato.

68. Cfr. in particolare gli interventi raccolti in S. Friedlander, *Probing the Limits of Representation. Nazism and the Final Solution*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1992 (in particolare il saggio di C. Ginzburg, *Just One Witness*, uscito in versione italiana come *Unus testis. Lo sterminio degli ebrei e il principio di realtà*, in "Quaderni storici", 80, 1992, pp. 520-48) e una discussione avvenuta sulla rivista "History and Theory", poi raccolta in K. Jenkins (ed.), *The Postmodern History Reader*, Routledge, London-New York 1997, pp. 384-438.

69. Cfr. in proposito i saggi di Caterina Di Pasquale e Damiano Gallinaro in questo volume. Per la nozione di memoria vernacolare cfr. J. E. Bodnar, *Remaking America. Public Memory, Commemoration, and Patriotism in the Twentieth Century*, Princeton University Press, Princeton 1992, pp. 14-5.

70. B. Malavolti, *Estate di fuoco*, Settore culturale della Società sportiva di Crespino del Lamone, Maradi-Crespino 1994 (attualmente è in stampa una seconda edizione del volume presso le edizioni Carocci).

71. I. Balò Valli (a cura di), *Giugno 1944. Civitella racconta*, Grafica L'Etruria, Cortona 1994.

72. Sulla costruzione discorsiva della memoria cfr. per esempio i testi raccolti in D. Middleton, D. Edwards (eds.), *Collective Remembering*, Sage, London 1990; A. Forty, S. Küchler (eds.), *The Art of Forgetting*, Berg, Oxford 1999; J. Valsiner (ed.), *Narrative and Cultural Memory*, numero monografico della rivista "Culture and Psychology", 8, 2002. Per le nozioni di "comunità" e di "imprenditori morali" della memoria rimando al lavoro di A. L. Tota, *La città ferita*, Il Mulino, Bologna 2003, *passim*. Questo studio, dedicato alle commemorazioni della strage alla stazione di Bologna del 2 agosto 1980, assume una prospettiva assai vicina a quella della nostra ricerca, mirando a un'etnografia sistematica delle pratiche e degli oggetti culturali attorno ai quali la memoria pubblica si plasma. Per l'autrice, il passo metodologico cruciale consiste nello spostare l'attenzione «dal concetto di "rappresentazione" a quello di "comunicazione" del passato» (p. 22), nel senso che «produrre memoria pubblica significa fare comunicazione sul passato attraverso discorsi e cerimonie commemorative, attraverso la produzione di simboli più o meno condivisi, di oggetti culturali» (p. 28).

73. M. Bloch, *La guerra e le false notizie. Ricordi (1914-1915) e riflessioni (1921)*, trad. it. Donzelli, Roma 1994, pp. 103-4.

74. Ivi, p. 97.

75. Ivi, p. 104.

76. M. Halbwachs, *La memoria collettiva*, trad. it. Unicopli, Milano 1987, pp. 57-8.

77. Ivi, p. 59.

78. Per una discussione del concetto di memoria repisodica cfr. G. Leone, *I confini della memoria. I ricordi come risorse sociali nascoste*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, p. 15. Sui falsi ricordi cfr. inoltre, della stessa autrice, il capitolo 7 del volume *La memoria autobiografica. Conoscenza di sé e appartenenze sociali*, Carocci, Roma 2001.

79. Halbwachs, *La memoria collettiva*, cit., p. 61.

80. Cappelletto, *Long-term Memory of Extreme Events*, cit., p. 257. È tuttavia difficile pensare che queste *flashbulb memories*, diversamente dalle elaborazioni narrative, rappresentino una sorta di ricordi-copia e non siano a loro volta soggette al lavoro di plasmazione culturale.

81. A. C. G. M. Robben, *The Politics of Truth and Emotion among Victims and Perpetrators of Violence*, in C. Nordstrom, A. C. G. M. Robben (eds.), *Fieldwork under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1995, pp. 92-3.

82. Ivi, pp. 93-4.