

primapersona 23

LA STRAGE E IL SUO RICORDO

EDITORIALE

- 5 **Stragi e segreti**
Anna Iuso

- 10 **IL GRANDE CLASSICO**
...e mandò a uccidere tutti i
bambini (Matteo 2, 16)

LE STORIE

- 12 **La speranza di Massa Grande**
di Margherita Ianneli
a cura di Patrizia Dindelli
- 21 **L'ombra della disperazione**
di Bruno Travaglini
a cura di Daniela Brighigni
- 26 **L'ultima vendemmia**
di Beppe Maggio e Umberto
Santucci
a cura di Daniela Brighigni
- 33 **Nemmeno un sasso**
di Eliseo Ferrari
a cura di Silvia Bragagni

DIARI PARALLELI

- 36 **'The pursuit of happiness'
e la memoria offesa**
di Anna Avallone, Carlo Fiocco,
Bruna Franceschini, Alfredo
Poggiali e Maria Teresa Presenzini
a cura di Alessandro Artini

TESTIMONIANZE

- 44 **Logiche di potere: le risposte
possibili**
di Vito Mercadante

LA SAPIENZA

- 63 **Incubi privati, memoria pubblica:
per un'antropologia delle stragi**
Fabio Dei
- 63 **Piccole comunità di fronte
all'estremo**
Caterina Di Pasquale
- 76 **'We Will Remember'. La ri-nascita
di una nazione in un archivio
virtuale**
Francesco Della Costa

IN TEMA

- 86 **Elaborare la tragedia**
Vincenzo Padiglione
- 95 **La seconda vita**
Francesco Di Bartolo
- 101 **Cinema della memoria ferita**
Alessio Catalini e Gianluca Pulsoni

108 IN LIBRERIA

112 SEGNALIAMO

Incubi privati, memoria pubblica: per un'antropologia delle stragi

LE POLITICHE E LE POETICHE DEL RICORDO, LA CONDIVISIONE MORALE DEL DOLORE NELLE PAGINE ATTENTE DI UN ANTROPOLOGO CHE HA STUDIATO LE STRAGI NAZI-FASCISTE DELL'ITALIA CENTRALE

FABIO DEI

A partire dagli anni Novanta, la memoria della guerra e della violenza di massa è diventata un tema cospicuo per la ricerca e la riflessione antropologica, sia nel dibattito internazionale che in Italia. In che modo gruppi sociali colpiti da una violenza estrema elaborano il lutto? In che modo riescono ad attribuire un senso agli eventi traumatici, a racchiuderli in un orizzonte culturale che consenta il recupero di una quotidianità in qualche modo normale? Quali meccanismi governano la costituzione di una memoria pubblica degli eventi, che si presenta spesso percorsa da divisioni e conflitti? La letteratura socio-antropologica che si è posta queste domande negli ultimi dieci, quindici anni è molto ampia, e servirebbe un intero saggio bibliografico per darne conto. In questo articolo, vorrei invece discutere alcuni aspetti peculiari dell'approccio antropologico al tema, riferendomi in particolare al caso di ricerca di cui mi sono più direttamente occupato: la memoria delle stragi di civili compiute nel 1944 dai nazifascisti nell'Italia centrale.

Occorre partire tratteggiando brevemente il più generale contesto in cui l'interesse per la memoria della violenza prende campo. È il contesto del "boom della memoria" che ha caratterizzato sia la storiografia sia le scienze sociali nella parte finale del Novecento; fenomeno a sua volta legato a un mutamento paradigmatico nelle forme e nel ruolo che la memoria ha assunto nella sfera pubblica. Possiamo definirlo come un indebolimento delle forme della memoria culturale che erano state dominanti nell'epoca d'oro del nazionalismo e delle appartenenze politico-ideologiche, quelle descritte ad esempio da George Mosse nei suoi lavori sulla nazionalizzazione delle masse. Dopo la seconda guerra mondiale e soprattutto dopo il 1989, le identità e i valori nazionali lasciano (anche se mai interamente) il passo a diverse "immaginazioni di comunità"; parallelamente si disgregano le liturgie, i miti e i riti, i luoghi della memoria legati ai Grandi Racconti delle appartenenze collettive (Gillis 1994). La memoria culturale si frantuma, si scioglie in rivoli che investono sempre più gli ambiti dell'intimità e della famiglia (in precedenza luoghi di una memoria più comunicativa che culturale, per citare la celebre distinzione di Jan Assmann).

Cambia di conseguenza lo sguardo sulla storia, e il significato che viene attribuito ai grandi drammi collettivi del secolo. Nelle guerre mondiali si coglie un po' meno l'elemento dell'eroismo patriottico e l'orgoglio combattentistico; emerge invece la sensibilità per la violenza rivolta a vittime inermi e per così dire prepolitiche, come appunto quelle civili. Ciò spiega come la Shoah sia diventata il nucleo irradiatore di senso del nostro sguardo sul "secolo delle tenebre"; tanto da giungere a celebrarla per la prima volta cinquant'anni dopo i fatti attraverso l'istituzione di una giornata europea (dunque transnazionale) della memoria. Parallelamente, emerge in primo piano la figura del testimone-vittima come perno della verità storica. Siamo in quell'"era del testimone" che Annette Wieviorka (1999) ha così acutamente analizzato, pur impostando in un modo che a me pare semplicistico il rapporto tra la soggettività della memoria e l'oggettività della storia. È in questo scenario che in Italia si sviluppa una peculiare attenzione alla questione delle stragi di civili compiute dalle truppe nazifasciste nel corso del biennio 1943-1945: circa 10.000 morti in tutto il Paese, concentrati in particolare

nell'Italia centrale e a ridosso della Linea Gotica tra la primavera e l'autunno del 1944. Stragi perpetrate talvolta come rappresaglia nei confronti di azioni partigiane, talvolta nel quadro di una pura politica del terrore volta a separare la popolazione dalla resistenza armata. Per cinquant'anni, sia la storiografia che la memoria pubblica nazionale avevano considerato queste vicende come uno spiacevole corollario della lotta di liberazione: un esempio in più della "barbarie" nazista, le cui vittime parevano assimilabili a quelle partigiane sotto l'etichetta di "martiri" della libertà. La memoria delle stragi poteva dunque essere ricompresa nella più generale narrazione della Resistenza. Eppure le comunità locali si erano in molti casi strenuamente opposte a questa prospettiva, sviluppando memorie alternative a quelle ufficiali; avevano sostenuto narrazioni "scandalose" e imbarazzanti, che ponevano l'accento sulla responsabilità di soggetti locali come i partigiani e comunque su condizioni specifiche non solubili nella cornice della guerra contro i cattivi nazisti. Il caso che apre il "risveglio" della riflessione storiografica e antropologica sul tema è quello di Civitella Val di Chiana, in provincia di Arezzo, dove nel giugno del 1944 l'intera popolazione maschile era stata sterminata da un reparto tedesco. La comunità delle vedove aveva sviluppato una forma particolarmente radicale di "memoria divisa", attribuendo la colpa dell'eccidio all'azione sconsigliata di un gruppo partigiano e rifiutandosi, per tutto il dopoguerra, di partecipare alle celebrazioni resistenziali (Contini 1997). Le donne di Civitella non intendevano ricomprendere le proprie narrazioni e il proprio lutto nelle rappresentazioni dominanti della lotta di liberazione. I cattivi, nella loro prospettiva, sono i partigiani. I tedeschi, che hanno materialmente compiuto il massacro, sono un soggetto in qualche modo moralmente neutro, come potrebbe esserlo un cataclisma naturale. I partigiani, moralmente prossimi, portano invece il maggior peso della colpa: sono loro ad avere sconsigliatamente risvegliato la belva sopita, portando la tragedia su un paese che altrimenti, si dice, sarebbe passato indenne attraverso la storia.

Come dar conto di una memoria così scandalosamente particolaristica, così incapace di collocare la vicenda locale nel più generale contesto storico e morale che caratterizzava l'Europa di quegli anni? È appunto negli anni Novanta che la ricerca storica e quella antropologica si pongono questo problema. Leonardo Paggi, uno storico che era stato toccato sul piano personale dall'eccidio di Civitella, attorno al caso del paese aretino organizza una ricerca e un importante convegno internazionale, dai quali prende avvio una intensa stagione di studi, ancora oggi in corso (Paggi 1996, 1997). In Toscana, un gruppo di

lavoro dell'Università di Pisa, coordinato da Paolo Pezzino, realizzerà un censimento completo delle stragi (vedi fra l'altro Pezzino 1997, 2001); e una legge della Regione (L.R. 59/1999, "Interventi finalizzati a salvare la memoria delle stragi nazifasciste in Toscana"), consentirà di estendere la ricerca sulle forme attuali della memoria a molti altri casi, con un'attenzione specifica alla dimensione socio-antropologica del problema.

È in questo quadro che è maturato il mio personale interesse per il campo di studi. Con Pietro Clemente ho seguito il lavoro di un gruppo di giovani ricercatori che hanno indagato le vicende memoriali di cinque luoghi colpiti da stragi: la stessa Civitella, dove ci siamo interrogati sul feedback della ricerca storica sulla consapevolezza locale (riconoscendo un certo grado di superamento della memoria divisa che ha però portato a nuove e più sottili forme di frattura all'interno della comunità); Sant'Anna di Stazzema, la strage numericamente più ampia e più nota anche al di là del contesto regionale, dove i conflitti memoriali hanno assunto forme meno esplicitamente "revisioniste" ma hanno prodotto un diffuso senso di isolamento della comunità dai più ampi contesti istituzionali; San Miniato, dove per sessant'anni la polemica ha infuriato (e continua a infuriare) riguardo la natura della strage del duomo (quella rappresentata nel film *La notte di San Lorenzo* dei fratelli Taviani): provocata consapevolmente dai tedeschi che stavano ritirandosi dalla città, o prodotto accidentale del fuoco amico degli alleati che la stavano assediando?; Crespino sul Lamone, piccolo borgo del Mugello nel quale la memoria della strage è stata coltivata in una cerchia molto ristretta, e solo negli ultimi anni ha cercato di recuperare una dimensione cerimoniale e una visibilità di dimensioni più che locali; San Terenzo Monti, nel comune di Fivizzano, sulle Apuane, uno degli eccidi più efferati, unico caso fra quelli considerati che ha palesemente la natura di rappresaglia, e nel quale tuttavia la forte saldatura fra popolazioni locali e Resistenza ha impedito alla memoria antipartigiana di diventare egemone come a Civitella.

Non entro qui nella specificità dei casi, tutti molto interessanti nella loro varietà (vedi Clemente, Dei 2005; Trupiano 2008; Di Pasquale 2010). Come detto, mi interessa analizzare alcune specificità dell'approccio antropologico, tenendo conto non solo della nostra ricerca ma anche di altri lavori che si sono cimentati sul medesimo terreno. Fra questi, vorrei ricordare in modo particolare il contributo di Francesca Cappelletto, studiosa e amica scomparsa nel 2007, che si è dedicata alla ricerca sulle stragi toscane per quasi quindici anni. Oltre a svolgere *fieldwork* a Civitella, Sant'Anna e Vallucchiole, Francesca

Cappelletto si è caratterizzata per lo sforzo di collegare il caso delle stragi di civili italiane con il più vasto e ampio dibattito sulla memoria di guerra in Europa: ha pubblicato studi su importanti riviste e volumi internazionali, che solo di recente sono stati raccolti in una edizione italiana (Cappelletto 2010; vedi anche Cappelletto 2005). Dalla sua opera emergono alcune indicazioni teoriche e metodologiche cruciali che vorrei assumere come filo conduttore per la presente discussione. La prima di queste indicazioni riguarda la necessità di assumere il metodo etnografico come chiave per lo studio della memoria traumatica. La memoria che ci interessa è un fenomeno di natura sociale: qualcosa che non si nasconde dentro la testa delle persone, ma si manifesta negli spazi di relazione fra le persone stesse, cioè gli spazi della socialità e della cultura. Non basta studiarla attraverso le rappresentazioni dei singoli soggetti: va invece colta nelle pratiche quotidiane che solo un approccio etnografico può descrivere. Pratiche che si articolano nei tre classici momenti dei racconti, dei luoghi della memoria e delle performance celebrative. Attraverso questi momenti, la memoria individuale contribuisce a quella collettiva e ne viene al tempo stesso plasmata e modificata.

POETICHE E POLITICHE DEL RICORDO

È questo il titolo che abbiamo dato al volume che raccoglie le ricerche del nostro gruppo. Per quanto un po' abusati nel recente gergo delle scienze sociali, i due termini "poetiche" e "politiche" ci sono sembrati i più adatti a descrivere le dimensioni nelle quali la costruzione sociale della memoria si sviluppa.

La dimensione poetica allude ai modelli narrativi, retorici e drammatici che danno forma ai racconti della strage. Leggere le testimonianze attuali in modo puramente denotativo e realistico sarebbe in linea di principio ingenuo. Soprattutto a così grande distanza di tempo, è chiaro che i testimoni sono portatori di racconti ormai cristallizzati in forme standard: il vissuto si è inestricabilmente intrecciato con altre storie sentite, lette, infinite volte ripetute. Si deve anche considerare la natura "traumatica" della memoria di cui stiamo parlando. Si tratta di esperienze di esposizione a una violenza e a una sofferenza radicali, esperienze stra-ordinarie, che difficilmente potrebbero essere raccontate in termini piani e oggettivi. Esperienze, di più, che possono non riuscire a tradursi in parole, né a trovare un senso nel quadro dei più comuni modelli della cultura quotidiana. Il che accentua la probabilità che per raccontarle ci si affidi a narrazioni in qual-

che modo già costruite, drammaticamente potenti, in grado di conferire coerenza a quelli che resterebbero altrimenti frammenti irrelati di un indicibile dolore. Questo spiega ad esempio la diffusione di "falsi ricordi", elementi "mitici" che si ritrovano sistematicamente nei racconti di tutte le stragi, per quanto le fonti oggettive ne suggeriscano l'implausibilità. È di questo tipo il tema del "tedesco buono", un militare che si sarebbe rifiutato di prender parte alla strage, venendo per questo punito o ucciso dai suoi superiori. E sono forse di questo tipo anche una serie di ricorrenti dettagli sulle efferatezze dei massacratori, sulle donne incinte sventrate, sui neonati uccisi per gioco, e vari altri episodi che presentano la strage come una festa di sangue celebrata da soldati in stato di eccitazione orgiastica. In tutti questi casi, il modello drammatico è troppo forte ed efficace, troppo pieno di senso, perché l'intollerabile insensatezza realistica possa scalfirlo.

La seconda dimensione è quella politica. La memoria si costruisce, parallelamente, in relazione agli usi politici che se ne possono fare oggi, nel presente. In tutta la vicenda di Civitella, ad esempio, è apparso chiaro che la memoria divisa non è stata una reazione per così dire spontanea o naturale delle vedove: si è piuttosto prodotta nel tempo, ed ha rappresentato un modo per conferire significato alla strage in relazione a categorie e contrapposizioni politiche. Raccontare, rievocare il passato, è sempre anche un modo di agire nel presente: e, anche qui, non si capirebbero le storie supponendo una loro neutrale natura denotativa. Nel suo studio su Sant'Anna di Stazzema, Francesca Cappelletto è andata oltre questa constatazione, in sé abbastanza banale. Ha ipotizzato che le divisioni esplicitamente politiche (ad esempio tra una memoria "comunista" e una "cattolica") siano state a loro volta determinate da più antiche e strutturali fratture all'interno del villaggio e della comunità locale. Si sarebbe trattato, a Sant'Anna, di fratture di lunga durata tra gruppi di famiglie residenti in frazioni diverse e legate da vincoli di consanguineità, che le divisioni ideologiche (fascisti e antifascisti nel ventennio, comunisti e democristiani nel dopoguerra) si sono limitate a ricalcare. Le vicende drammatiche della guerra avrebbero cancellato solo temporaneamente queste divisioni: quando la colata lavica della memoria traumatica ha cominciato a fluire, si sarebbe per così dire incanalata nei vecchi solchi. Una ipotesi affascinante, che avrebbe bisogno di una approfondita e assai difficile (se non impossibile, oggi) indagine di antropologia storica per essere confermata. Se la memoria delle stragi, tuttavia, si costruisce attraverso processi sociali, chi ne è il soggetto? Francesca

Cappelletto ha usato a questo proposito un concetto molto forte, quello di “comunità mnemonica”. Sono note le difficoltà che nel recente dibattito antropologico ha incontrato la nozione di comunità, intesa come piccolo gruppo organico, chiuso su se stesso e portatore di una cultura distintiva. Forse non esistono e non sono mai esistite “comunità” essenziali di questo tipo. Eppure, le stragi che hanno colpito villaggi o piccoli paesi hanno fortemente contribuito ad accrescere il senso di coesione e di isolamento comunitario. Il sentimento prevalente fra i sopravvissuti è quello di aver subito una violenza e una ingiustizia che li separano radicalmente dal mondo esterno. La contrapposizione Noi/Loro diviene decisiva. “Loro” non potranno mai capire quello che “Noi” abbiamo passato. Ciò sta alla base di un atteggiamento apparentemente contraddittorio, che la ricerca ha evidenziato in molti luoghi di eccidi. Il desiderio che “Loro”, il mondo esterno, le istituzioni extralocali, riconoscano e celebrino il “nostro” martirio; ma, contemporaneamente, l’istinto di proteggere la memoria da interferenze esterne, la sensazione che gli altri possano manipolarla, distorcerla, strumentalizzarla. Quando Cappelletto parla di comunità mnemonica o mnestica, del resto, non intende affatto una sorta di entità metafisica. Ha piuttosto in mente concreti momenti di ritrovo e interazione del gruppo sociale. In relazione a Civitella, parla, ad esempio, delle *narrative sessions*: momenti di incontro, strutturati secondo il modello delle “veglie” della tradizione contadina, durante i quali il gruppo impara a raccontare, negozia schemi narrativi, episodi, immagini e significati e li trasmette alle generazioni successive. È assai rilevante il modo in cui queste ultime (inclusi i membri del gruppo nati nel dopoguerra) si appropriano della memoria: intervistati, raccontano spesso gli eccidi usando la prima persona, ed evocando ricordi diretti sotto forma di immagini. “Noi” abbiamo subito tutto questo; “noi” l’abbiamo visto con i nostri occhi. È un fenomeno osservato anche dagli psichiatri che hanno lavorato con i figli delle vittime della Shoah e dei deportati nei lager. L’esperienza della violenza assoluta ha la capacità di trasmettersi tra le generazioni, di insediarsi nel profondo della personalità dei figli (fino a diventare, nella prospettiva psichiatrica, elemento patogeno). Il fatto che sia una comunità a ricordare evoca naturalmente le teorie sulla memoria collettiva, che negli studi antropologici risalgono al pionieristico lavoro di Maurice Halbwachs. La ricerca sulle stragi costringe però a rivedere uno degli assunti principali dello studioso francese, che associava a gruppi sociali relativamente compatti contenuti memoriali relativamente omogenei e stabili. Nel caso delle stragi, la comunità mnemonica non è ne-

cessariamente un soggetto unitario e compatto. Dovremmo anzi pensarla come un campo di forze all’interno del quale si giocano cospicui elementi di conflitto, con schieramenti che si rimodulano costantemente in relazione al mutare delle condizioni storico-sociali. Nella nostra ricerca, è stato ad esempio interessante vedere come le fratture della memoria divisa abbiano reagito agli eventi del 1989, la fine della guerra fredda e il mutamento radicale del quadro politico-ideologico in Italia. Gli opposti schieramenti, che avevano assimilato i vecchi linguaggi e le vecchie categorie della contrapposizione politica, hanno dovuto adattarsi e rimodularsi alla nuova situazione: usare diversi argomenti ideologici (fra l’altro, assimilando i risultati dei più recenti studi storici), cambiare alleanze. Ciò che non sembra cambiato è, da un lato, la disposizione a riconoscersi in una comunità morale che è stata toccata in modo irreversibile dalla tragedia e che non potrà mai dimenticare; dall’altro, la necessità e la forza della frattura, l’impossibilità di una conciliazione sia interna che esterna.

IL PATTO CON IL TESTIMONE

Un ultimo rilevante problema, fra i molti che si potrebbero porre. La ricerca etnografica implica osservazione partecipante: rapporto diretto e dialogo con le persone, un certo grado di empatia. Ma indagare sulla memoria delle stragi non è come porre alle persone altre e più innocenti domande, ad esempio, sui rapporti di parentela, sulle tecniche del lavoro agricolo o sulle ricette tradizionali di cucina. Qui si tratta di rievocare un dolore inconcepibile, di far soffrire nuovamente i testimoni e di soffrire con loro. È giusto chiedere questo ai testimoni? E a quale scopo, in nome di quale obiettivo, possibilmente condiviso con loro, lo facciamo? Si apre qui un problema etico di difficile soluzione. Da quanto detto finora, si può pensare che lo scopo centrale dell’analisi antropologica sia la “decostruzione” delle memorie e dei racconti individuali, in cerca di “falsi ricordi”, di modelli drammatici imposti a un’esperienza frammentaria, di verità politiche sovrapposte alla pura realtà dei fatti. Non mettiamo magari in discussione la buona fede dei testimoni, ma vogliamo scoprire dietro di essa strutture di significato più profonde, leggere come connotative le informazioni che essi ci presentano sul piano denotativo. Non tradiamo però così la loro fiducia? Non è forse un modo per ingannarli? In parte è così. Tuttavia, nella relazione morale tra testimoni e ricercatori entrano in gioco anche altri elementi. Uno di questi è che il ricercatore soffre insieme al testimo-

ne, anche se certo non nello stesso modo. Chi ha sentito o anche solo letto i ricordi delle stragi può capire immediatamente ciò che intendo dire. Non si può restare indifferenti, non si può non piangere insieme ai nostri interlocutori. Questa condivisione di sentimenti è la base di un rapporto forse più solido del normale rapporto etnografico. Quando ascolti quelle storie non ti metti certo a disquisire sui dettagli incongruenti, come farebbe un avvocato in un processo. Piangi, e non hai dubbi sulla profonda verità della testimonianza che ti viene consegnata.

Come detto, i testimoni hanno un atteggiamento ambivalente nei confronti dell'esterno. Da un lato sono gelosi delle proprie vicende e ne temono la distorsione e la strumentalizzazione; dall'altro, vogliono che siano conosciute, che il mondo parli della loro tragedia. Questa ambivalenza agisce nei confronti di politici, giornalisti e scrittori, registi cinematografici, e anche nei confronti dei ricercatori, storici o antropologi che siano. Sospetto e diffidenza, ma anche speranza e fiducia di essere compresi, di trovare alleanze e sostegni. Allora, il "patto" che il ricercatore stringe con il testimone consiste nel ripagare in qualche modo questa fiducia, nel cooperare a un progetto comune. Il che non implica credere alla lettera ai suoi racconti, né (tanto meno) abbracciare le sue stesse posizioni politiche o ideologiche. Non è neppure una questione di "dare voce" a interlocutori che non sarebbero capaci – come nelle più classiche situazioni di incontro etnografico, ad esempio quello fra Ernesto De Martino e i contadini marginali e analfabeti del Mezzogiorno – di parlare per proprio conto sulla scena pubblica. Si tratta invece di riuscire a capire insieme e a trasmettere insieme le profonde verità che fondano l'atto stesso della testimonianza.

Questa affermazione può apparire generica e retorica: per darle spessore, occorre pensare ancora allo "scandalo" della visione revisionista e antistorica delle vedove di Civitella. Basta, per comprendere quella memoria, decostruirne gli aspetti ideologici e mostrarne la sostanziale irrazionalità? O forse, per stare dalla loro parte, bisogna accettare il loro posizionamento politico e non mettere in discussione le loro mitologie? Nessuna delle due cose. Pietro Clemente, in un testo del 1994 che ha avuto forte influenza su tutti noi, ci invitava a pensare Civitella come De Martino pensava la cultura magico-religiosa del Sud: uno scandalo che non si tratta né di condannare né di condividere, ma la cui stessa presenza denuncia la limitatezza del nostro orizzonte storico, del nostro "umanesimo". Sono le nostre categorie universaliste che si dimostrano troppo anguste, e in definitiva etnocentriche, di fronte a quel dolore e a quel risentimento irriducibile

(Clemente 2005). Questo è anche il motivo per cui gli antropologi non potranno mai interamente accettare quella dicotomia fra storia e memoria (universale, oggettiva e critica la prima, soggettiva, contestuale ed emotiva la seconda) che è stata proposta da Pierre Nora e ripresa nella citata opera di Wieviorka sull'era del testimone. Francesca Cappelletto, per concludere ancora con lei, partiva da queste stesse considerazioni; e osservava inoltre che come effetto della ricerca e della permanenza prolungata sul campo il ricercatore finisce per condividere in parte lo stesso statuto del testimone. Diventa anch'egli depositario ed erede delle memorie che gli sono state affidate. "La nostra voce", scriveva Francesca, "è diversa da quella delle vittime"; ma l'impegno verso la testimonianza è lo stesso, e così la "responsabilità etica nel giudicare problemi di giustizia e di ingiustizia sociale". Per l'antropologo, come per le vittime di violenza che raccontano la loro storia, ricostruire la memoria del passato "si lega a una urgente questione morale che riguarda il male nel presente" (Cappelletto 2010: 153).

BIBLIOGRAFIA

- Francesca Cappelletto (ed.), *Memory and World War II*, Berg, Oxford 2005.
- Francesca Cappelletto, *Dall'autobiografia alla storia. Le memorie delle atrocità di guerra in Toscana*, a cura di Fabio Dei, Caterina Di Pasquale, Pacini, Pisa 2010.
- Pietro Clemente, *Ritorno dall'apocalisse*, in Pietro Clemente, Fabio Dei, *Poetiche e politiche del ricordo. Memoria pubblica delle stragi nazifasciste in Toscana*, Carocci, Roma 2005, pp. 49-60.
- Pietro Clemente, Fabio Dei (a cura di), *Poetiche e politiche del ricordo. Memoria pubblica delle stragi nazifasciste in Toscana*, Carocci, Roma 2005.
- Giovanni Contini, *La memoria divisa*, Rizzoli, Milano 1997.
- Caterina Di Pasquale, *Il ricordo dopo l'oblio. Sant'Anna di Stazzema, la strage, la memoria*, Donzelli, Roma 2010.
- John R. Gillis (ed.), *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton University Press, Princeton 1994.
- Leonardo Paggi (a cura di), *Storia e memoria di un massacro ordinario*, Il Manifesto Libri, Roma 1996.
- Leonardo Paggi (a cura di), *La memoria del nazismo nell'Europa di oggi*, La Nuova Italia, Firenze 1997.
- Paolo Pezzino, *Anatomia di un massacro. Controversia sopra una strage tedesca*, il Mulino, Bologna 1997.
- Paolo Pezzino, *Storie di guerra civile. L'eccidio di Niccioletta*, Bologna, il Mulino 2001.
- Valeria Trupiano, *A sentirle sembran storielle. Luglio 1944: la memoria della strage di civili nell'area di Crespino del Lamone*, Pacini, Pisa 2008.
- Annette Wieviorka, *L'era del testimone*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999 (ed. orig. 1998).