

a cura di
Antonio De Lauri, Luigi Achilli

Pratiche e politiche dell'etnografia

Copyright © 2008 Meltemi editore, Roma

ISBN 978-88-8353-609-0

È vietata la riproduzione, anche parziale,
con qualsiasi mezzo effettuata compresa la fotocopia,
anche a uso interno o didattico, non autorizzata.

Meltemi editore
via Merulana, 38 – 00185 Roma
tel. 06 4741063 – fax 06 4741407
info@meltemieditore.it
www.meltemieditore.it



respira, ha un battito cardiaco. Modificare il nostro immaginario, ecco cosa possiamo fare.

Concludo con l'orfano di guerra. L'ultimo capitolo del mio nuovo libro è lungo solo tre pagine e segue tutto dalla storia dell'orfano di guerra all'immenso flusso globale di merci, servizi e persone che entrano ed escono dall'illegalità. In questo, io trovo un'ultima ironia. L'orfano di guerra, quel povero, affamato ragazzo sulla strada nel mezzo dell'Angola, può comprendere questo intero sistema globale. Ho parlato con il bambino di tutto ciò: lui, come molti sulla linea del fronte della sopravvivenza, può vedere le contraddizioni radicali. Lui può parlare di linee di faglia globali. Lui, come chiunque sia stato sul campo sa, può parlare del fatto che le Teorie dell'Occidente tendono a non avere un battito cardiaco, un respiro, non rispettano l'immaginario: questo lui può documentarlo. Tuttavia, quando ritorno nell'accademia del mondo occidentale, molti degli esperti economisti sono ciechi di fronte a queste realtà, sono stati addestrati a non vederle. Un bambino che non è mai stato a scuola, in Angola, può vedere queste dinamiche meglio di chi si è distinto nel contesto accademico. Penso sia il momento di soffiare un po' di vita nella Teoria, dentro la nostra accademia.

¹ Il presente articolo corrisponde alla versione aggiornata e ampliata di un intervento di Carolyn Nordstrom tenutosi nel dicembre 2006 presso l'Università degli Studi di Milano Bicocca (N.d.C.). Traduzione di L. Achilli.

² Si dovrebbe evitare di fare questo sul campo, fu stupido da parte mia: non avevo nemmeno pensato alle mine.

³ Quando parlo di teoria in questo saggio, mi riferisco all'universo più ampio dell'epistemologia che forma l'accademia nel mondo occidentale, non alle specifiche teorie create da individui che sono spesso brillanti.

⁴ In italiano nell'originale (N.d.T.).

⁵ In italiano nell'originale (N.d.T.).

Capitolo ottavo

La storia non si tocca! Memoria pubblica, violenza ed etica della ricerca

Fabio Dei

Antropologia da lontano e da vicino

Ci sono molti modi di fare antropologia. Li riduco qui convenzionalmente a due – una contrapposizione che dà conto a grandi linee della situazione degli studi in Italia e in altri paesi europei. Il primo è il modo classico della grande tradizione anglosassone, basato sul *fieldwork* prolungato e continuativo in luoghi “lontani”. Il secondo è più difficile da definire perché ha contorni metodologici molto più sfumati e frastagliati: potremmo chiamarlo lo studio di culture popolari “vicine”. Qui non è la dialettica di *being there* e *being here* a definire la pratica etnografica, bensì una prolungata consuetudine e talvolta l'appartenenza alle culture studiate. La ricerca non si definisce facilmente in termini di “campo” o “terreno”, né attraverso l'immagine dell'osservazione partecipante: si articola piuttosto in una serie di molteplici e più modeste pratiche documentarie, basate in particolare sull'uso delle fonti orali, sull'analisi della cultura materiale e di forme artistiche ed espressive. Si tratta fra l'altro degli studi che in diversi luoghi e tempi si sono definiti di *folklore*, etnologia europea, *Volkskunde* o demologia. Queste denominazioni ci appaiono oggi obsolete e palesemente prive di senso, perché non crediamo più alla demarcazione sostantiva dell'oggetto che pretendevano di descrivere (vediamo piuttosto il folklore

come una forma dell'autoriflessione della modernità). Ma non sono affatto prive di senso le pratiche di ricerca che ne derivano: le quali sono disperatamente in cerca di un'identità epistemologica, premendo talvolta sui confini di aree disciplinari diverse come la storia, la filologia, la sociologia o rifugiandosi in specializzazioni tecniche quali la museografia e l'antropologia visiva.

Si potrebbe pensare che questa seconda modalità della ricerca antropologica (la chiamerò l'"antropologia da vicino") si definisca solo in modo residuale rispetto al paradigma della ricerca sul campo, il quale ha invece progressivamente accentuato la sua autorevolezza (sfruttando fra l'altro l'affermazione dell'inglese come lingua della comunicazione scientifica internazionale). Ma non credo che sia così. Appartenendo io stesso a questo campo così incerto e frammentario, mi sento di difendere l'autonomia e l'originalità delle sue pratiche; e sono anche convinto della possibilità di recuperare una struttura teorico-metodologica più compatta attorno a un progetto organico di studio della cultura popolare nella società contemporanea. In questo articolo vorrei però limitarmi a discutere i modi con cui queste due modalità antropologiche si sono incontrate e hanno fatto i conti con il tema della violenza. È stato un incontro tardivo: per motivi che ho discusso altrove (Dei 2005; a cura, 2005), la violenza non è entrata nell'agenda della riflessione antropologica fino agli ultimi anni del Novecento.

Il *mainstream* anglosassone (l'"antropologia da lontano") l'ha incontrata – non poteva essere diversamente – sul campo: tant'è vero che l'apertura di questo fronte tematico è stata espressa attraverso la metafora del "campo di battaglia", del *fieldwork under fire*, per citare il titolo di una pionieristica raccolta di saggi (Nordstrom, Robben, a cura, 1995). Occorre ricordare che gli etnologi classici hanno quasi sempre lavorato in situazioni pacificate per effetto del colonialismo; non hanno incon-

trato la guerra e la violenza di massa, e se l'hanno incontrata sono dovuti fuggire, o l'hanno semplicemente considerata un fenomeno incidentale e di disturbo rispetto all'essenza del sapere antropologico. Non è stato però così nell'ultimo scorcio del Novecento, quando gli antropologi "lontani" si sono trovati inevitabilmente immersi in reti di guerre civili, conflitti etnici, scontri "a bassa intensità", rivolte e controrivolte che non potevano più essere separate da una presunta normalità sociale. La caratteristica delle guerre di fine secolo, anzi, è stata proprio la progressiva erosione del confine fra guerra e pace e fra militari e civili – con questi ultimi che sono diventati il principale obiettivo degli scontri, la "materia prima" con cui si combatte. Era dunque inevitabile, per la stessa logica partecipativa che guida la ricerca sul campo, compiere il passo che studiosi come Michael Taussig, Carolyn Nordstrom, Linda Green e altri hanno compiuto a partire dalla fine degli anni Ottanta: non considerare più la guerra come un fastidioso ostacolo alla ricerca, ma farne il proprio principale oggetto di riflessione.

Vedere il mondo dal punto di vista del nativo ha significato allora porsi nella prospettiva delle vittime della violenza. Le etnografie compiute in quest'ottica ci presentano un ricercatore, e forse ancora più spesso una ricercatrice, che non si muove più con l'ostentata sicurezza di un Malinowski o (nonostante la "cattiveria" dei nuer) di un Evans-Pritchard, ma che è costantemente esposto al pericolo; e ci pongono di fronte alla memoria traumatica di attori sopravvissuti a recenti stragi che hanno distrutto il loro mondo sociale. Carolyn Nordstrom (Nordstrom, Martin, a cura, 1992, p. 261) ha colto con grande acutezza il paradosso epistemologico implicato da un'etnografia che non deve più "ricostruire" un universo di significati, ma rappresentarne la distruzione. Come si fa? La violenza dissolve quello che la cul-

tura crea, compie all'inverso il suo stesso percorso. Le convenzioni rappresentative di cui si serve l'antropologia – la stessa articolazione logica e razionale del discorso – sono tutte volte a restituire un ordine e dunque tradiscono e dissimulano l'esperienza del disordine radicale, del caos, dell'apocalisse, della cultura che viene disfatta. Di fronte alla violenza assoluta, proprio la fedeltà allo spirito del *fieldwork* sembra spingere lontano dalle forme più consolidate dell'etnografia; e sembra configurare un contrasto di principio fra testimonianza e conoscenza, nonché fra empatia e *Verstehen*, sul quale tornerò fra un istante.

L'antropologia "da vicino", da parte sua, ha incontrato la violenza nelle antiche memorie. Forse il più grande contributo di questo ambito di studi è stata la sua capacità di ascoltare le voci di molte donne e uomini che hanno attraversato il XX secolo – talvolta di amplificarle, o almeno di conservarle in archivi, su supporti un po' meno effimeri della vita umana, che consentono di non perderle, almeno non subito. Queste voci sono state ascoltate in cerca della cultura e non della storia, delle strutture e non degli eventi, del tipico più che dell'individuale: ma da questi cattivi motivi sono emersi risultati importanti. Nella memoria delle generazioni novecentesche non poteva non venire a galla la storia e, con essa, la guerra, la violenza, il dolore. Le memorie della grande guerra sono state presenti nella prima e pionieristica fase della storia orale, e la loro documentazione è piuttosto rara; quelle della seconda guerra mondiale dominano invece le raccolte di testimonianze e storie di vita a partire dall'epoca della diffusione di massa della registrazione vocale e poi di quella visiva. Storie dei pestaggi fascisti, della Resistenza, della guerra in Russia o in Africa, dei bombardamenti, dell'occupazione tedesca, delle stragi di civili: mi riferisco qui a una declinazione italiana, ma potremmo facilmente allargare il discorso all'in-

tera Europa: anzi, come è stato osservato, si tratta forse dell'unica grande memoria comune in grado di compatte la rappresentazione del passato dell'odierna Unione Europea.

Il caso degli eccidi di civili in Toscana

Conformemente allo spirito di questo libro, mi riferirò alla ricerca che mi è capitato di condurre direttamente, incentrata sulla memoria delle stragi nazifasciste di civili in Toscana. In questo paragrafo descriverò sinteticamente il caso¹; nei paragrafi successivi, discuterò alcuni dei problemi interpretativi che da esso si dipartono, raffrontandoli con quelli che fanno parte dell'agenda dell'antropologia da lontano, del *fieldwork under fire*. Sono convinto che, nella estrema diversità dei contesti di ricerca, vi siano importanti punti di contatto, nodi cruciali di un approccio antropologico alla violenza.

Com'è noto, l'esercito di occupazione tedesca in Italia usò largamente le violenze contro i civili come strategia di guerra antipartigiana. In tutto il paese si calcolano in almeno 10.000 le vittime di eccidi compiuti dai tedeschi, talvolta in collaborazione con reparti della milizia di Salò. Molti di questi eccidi si sono concentrati nelle aree a ridosso della Linea gotica, e si sono consumati tra la primavera e l'autunno del 1944. La tipologia degli eventi è assai varia: vi sono state stragi di molte centinaia di persone, come nei noti casi di Sant'Anna di Stazzema e di Monte Sole, ed eccidi di più ridotte dimensioni; alcuni sono stati compiuti come rappresaglia a seguito di azioni partigiane, altri (la gran parte, per la verità) come misure preventive di "pulizia" del territorio. L'obiettivo tedesco era ovviamente isolare le forze della Resistenza dalla popolazione: la documentazione storica mostra con chiarezza la scelta consapevole della "guerra ai civi-

li" da parte dei comandi nazisti, in un contesto di occupazione e di "vendetta" anti-italiana percorso per di più da forti venature razziste.

Questa strategia di separazione tra partigiani e civili ha avuto tanto successo che i risultati sono visibili ancora oggi, nel fenomeno della cosiddetta memoria divisa. I partigiani e i sopravvissuti agli eccidi hanno sviluppato infatti memorie diverse degli eventi, oltre che interpretazioni contrastanti del loro senso. I primi non hanno saputo trovare alcuna sintonia con il trauma e il lutto dei secondi, pretendendo di costringerli nelle loro narrazioni trionfanti e nella retorica dei "caduti per la libertà". I sopravvissuti, a loro volta, si sono rifugiati nell'angustia di ricostruzioni localistiche, perdendo di vista il più ampio contesto storico in cui il loro dramma si è consumato: i loro racconti ci presentano spesso il paese come una sorta di oasi felice indenne dalla violenza del mondo, senza conflitti e dove persino i tedeschi erano buoni, nel quale solo l'imprudenza partigiana giunge a mettere scompiglio e a creare tragedia. Visione non meno implausibile di quella limata e compattata delle relazioni ufficiali delle brigate partigiane, dove tutto è piegato alla dicotomia fra eroi e orde barbariche. È importante capire che la memoria divisa non è solo una meccanica conseguenza dell'attribuzione ai partigiani di responsabilità nelle dinamiche delle stragi; al contrario, è la memoria divisa che produce la peccata e irriducibile attribuzione di responsabilità. Per meglio dire, la polemica antipartigiana è solo una declinazione possibile (per quanto assai diffusa) della memoria divisa. Essa si è espressa nel modo più deciso e veemente nella memoria delle donne di Civitella Val di Chiana, paese in provincia di Arezzo la cui intera popolazione maschile fu sterminata nel giugno del '44. In questo caso, uno dei più studiati in anni recenti, la natura di rappresaglia dell'eccidio (dunque il suo esser "causato" da un'azione partigiana) è assai dub-

bia, anche se le narrazioni locali l'hanno assunta come principio organizzatore e irradiatore di senso. Inversamente, troviamo una memoria antipartigiana più cauta e sfumata in casi nei quali il ruolo causale di azioni partigiane, magari arrischiate e approssimative, è indiscutibile. Sono state spesso le dinamiche politico-sociali del dopoguerra (il ruolo dei parroci e quello dei partiti, l'atteggiamento delle associazioni reducistiche e dei leader delle comunità del ricordo, e così via) a determinare le vicende della memoria e lo strutturarsi di certe forme del racconto. Occorre anche considerare che per molti eccidi, dopo sommarie inchieste predisposte dopo la liberazione dai comandi alleati o dalle amministrazioni CLN, non si è mai celebrato un processo in grado di stabilire le responsabilità, di "fare giustizia". Non per incuria, com'è noto, ma per le ragioni di *Realpolitik* che sono chiaramente emerse con la vicenda del cosiddetto "armadio della vergogna". Questa assenza di giustizia ha contribuito fortemente in molti casi a tenere aperte le ferite, ad alimentare i conflitti locali e a impedire una ricomposizione di qualche tipo.

Proprio questa difficoltà di integrazione nelle retoriche dominanti della Resistenza ha tenuto a lungo le stragi di civili ai margini del discorso pubblico sulla memoria della guerra, nonché ai margini degli stessi studi storici. Negli anni Novanta si sono avviate nuove ricerche e si è sviluppata una storiografia consistente, insieme ad alcune più rare ma significative ricerche antropologiche, come quella guidata da Pietro Clemente a Civitella e quelle di Francesca Cappelletto nella stessa Civitella e a Sant'Anna di Stazzema. Inoltre, alla scoperta dell'"armadio della vergogna" ha fatto seguito la riapertura di alcuni processi, e tutto ciò ha prodotto una ripresa di interesse anche sul piano politico e mediale. A oltre cinquant'anni di distanza, gli eccidi di civili sono tornati alla ribalta dell'attenzione nazionale, e le comunità del ri-

cordo locali si sono sentite in qualche caso un po' meno sole, in altri casi ancor meno comprese e più strumentalizzate da agenzie esterne.

Il lavoro cui ho partecipato, coordinando insieme a Pietro Clemente un ampio gruppo di giovani ricercatori, si colloca in una fase successiva, quella degli anni 2000. Fase caratterizzata appunto da un rinnovato interesse mediatico e politico: la nostra stessa ricerca era promossa dalla Regione Toscana, che nel 1999 aveva approvato una legge *ad hoc* a "salvaguardia della memoria" delle stragi nazifasciste. Il nostro lavoro si è concentrato su cinque casi dalle caratteristiche assai diverse, con l'obiettivo di ricostruire le articolazioni locali della memoria divisa e di documentare i tre principali livelli dell'autorappresentazione pubblica dell'eccidio: le narrazioni, i luoghi della memoria e le cerimonie commemorative (Clemente, Dei, a cura, 2005). I ricercatori hanno condotto *stage* di alcune settimane nei luoghi in questione, che la nostra superstizione antropologica ci portava a chiamare "campo"; in realtà di "campo" non c'era nulla, almeno nella misura in cui questo concetto si fonda sulla separazione tra un *being there* e un *being here*. Le nostre pratiche di ricerca assomigliavano semmai a un andare e venire. C'erano, sì, i fondamentali della ricerca antropologica: dialogare e intervistare, tracciare genealogie (sia di parentela che politiche), partecipare ai momenti rituali di coesione comunitaria. Ma non c'era il problema dell'osservazione partecipante, non c'era bisogno di interpreti né di "informatori" privilegiati; né delle adozioni simboliche da parte dei nativi di cui così spesso i giovani ricercatori (e soprattutto le giovani ricercatrici) hanno esperienza. Anzi, la natura stessa del nostro interesse ci impediva di costruire rapporti troppo privilegiati: dovendo studiare la memoria di paesi radicalmente divisi, occorreva evitare di mostrarsi ostaggio di una sola parte. E poi, c'era un'ulteriore peculiarità – anche ri-

spetto ad altre forme dell'antropologia da vicino: non andavamo a indagare su banali questioni di vita quotidiana, con quelle domande che rendono così perplessi i nostri interlocutori ("ma perché mai vorrà sapere quanti fratelli aveva il mio bisnonno?", "cosa gli importa di cosa semino nell'orto?"). Si sa che i trobriandesi ricordavano Malinowski come "uno che fa domande maledettamente stupide" (Kuper 1983, p. 18); da allora, gli antropologi si sono portati dietro questa difficoltà, la necessità di tematizzare e di considerare importanti cose che i nativi non tematizzano, che stanno sullo sfondo e non alla ribalta delle loro vite. Nel nostro caso no: parlavamo di cose "importanti", politicamente rilevanti, della Storia. Tutti sapevano il perché delle domande, e dunque tutti erano pronti a proporre risposte ben controllate, a raccontare le storie "come vanno raccontate". La Storia non è cosa di cui si possa parlare con leggerezza, come si parlerebbe del menu di ieri sera o di quegli sciocchi dei vicini di casa. Ma le versioni ufficiali noi già le conoscevamo: il compito più difficile era proprio uscire dalla loro ingessatura. In definitiva, quello di cui eravamo in cerca erano proprio le incongruenze delle versioni ufficiali, ciò che da esse restava fuori.

La cognizione del dolore

Quanto eravamo dunque lontani dall'antropologia del "campo di battaglia"! Quest'ultima recupera la grande tradizione eroica dell'antropologia, quella dello "straniero solitario nel cuore di tenebra" (Salzman 1993), che dopo i grandi classici aveva cominciato ad attenuarsi. Nella letteratura del "fieldwork under fire" troviamo ricercatori, e più spesso ricercatrici, immerse in una dimensione di pericolo e di esposizione fisica alla violenza, per le quali l'empatia prende la forma della

paura e del coraggio (Green 1999). Troviamo situazioni in cui la partecipazione, da stratagemma conoscitivo, diviene imperativo morale, in cui l'etica prevale sull'epistemologia e l'antropologia, per dirla con Nancy Scheper-Hughes, è costretta a farsi militante per seguire fino in fondo la sua ricerca dell'"uomo". Quanto poco eroici eravamo invece noi, sostenuti dalle istituzioni, impegnati a parlare di memorie di sessant'anni prima, andandocene tranquillamente in giro armati di registratore e videocamera. Moralmente, ci si potrebbe addirittura chiedere se abbia senso concentrare tutti questi sforzi sulla comprensione di queste ormai antiche violenze, quando violenze altrettanto drammatiche e persino simili nella forma – massacri di civili innocenti, di donne e bambini – ci scorrono continuamente sotto gli occhi nella cronaca quotidiana. Io me lo sono in effetti chiesto – ad esempio, quando il massacro dei bambini di Beslan mi colse nel bel mezzo della scrittura dell'introduzione al volume che dà conto della nostra ricerca. Non dovremmo dedicare tutta la nostra attenzione a questa, di violenza, che sembra invece riguardarci solo debolmente e da lontano? La violenza scorre più rapidamente nelle finestre mediali sul mondo di quanto riusciamo a pensarla: è come se per capirne qualcosa dovessimo rifugiarsi in microuniversi storici, e sforzarci di non guardare troppo intorno. L'antropologia del "campo di battaglia" cerca di convincerci che quella violenza lontana in realtà ci riguarda, eccome. Noi ricercatori da vicino rischiamo di pensare che le tragedie del mondo si siano arretrate a sessant'anni fa, e ci riferiamo ancora, contro ogni evidenza, alla seconda guerra mondiale come all'"ultima guerra".

Eppure, non è tutto qui. La grande differenza di impianto non impedisce che queste ricerche presentino affinità profonde. Affinità che hanno a che fare con l'oggetto, cioè con la violenza: con il "lavoro" che essa com-

pie sulla cultura e sulle relazioni sociali; e con il modo peculiare in cui essa modella il rapporto tra i ricercatori e i loro interlocutori locali. A cominciare dall'impatto della dimensione fisica, corporea, della violenza e con il dolore di chi l'ha subita. Una delle cose che abbiamo scoperto è che a sessant'anni di distanza il ricordo degli eccidi conserva intatto il suo impatto devastante, sui sopravvissuti (bambini o ragazzi di allora) come sui figli, sulla seconda generazione – quelli che sono nati dopo ma che, per uno dei più misteriosi fenomeni della memoria traumatica, incorporano quel ricordo. Francesca Cappelletto (2003) ha studiato a Civitella e Sant'Anna di Stazzema la trasmissione tra generazioni delle immagini visive, di una *snapshot memory* attorno alla quale si addensa il senso delle narrazioni, e che consente ai figli di raccontare in prima persona, come se fossero essi stessi i protagonisti degli eventi. Del resto, il fenomeno è ben noto agli psichiatri che hanno lavorato con i figli di sopravvissuti alla Shoah, contagiati da quella che una studiosa israeliana (Gampel 2000) ha chiamato "radioattività" – una complessa dinamica che porta le memorie traumatiche ad addensarsi al centro della personalità e del rapporto con il mondo delle seconde e persino terze generazioni.

Ma anche per i ricercatori, sentire questi racconti non è cosa semplice. Per quanto ripetuti innumerevoli volte, ingessati in una struttura ormai stereotipa, essi rinnovano ogni volta la sofferenza in chi parla così come in chi ascolta. Bisogna entrare dentro questa materia per capire come vi sia qualcosa di più della retorica narrativa. Prendiamo il racconto di una donna di Civitella, Alba, diciottenne all'epoca del massacro, compiuto all'alba di una giornata del giugno '44:

Guardai dalla finestra di camera e vidi molti soldati tedeschi in strada. Erano tutti armati e alcuni sparavano. Afferrai i

miei abiti senza preoccuparmi di vestirmi, scesi per le scale e incontrai mio padre. Qualcuno, nel frattempo, stava battendo alla porta. Mio padre decise di aprire e mi disse di andare nell'orto. Andai nell'orto retrostante e aspettai un momento o due mio padre, ma lui non comparve. Tornai a cercarlo in casa. Lo trovai che stava cercando di uscire, il sangue gli scorreva dalla bocca e barcollava. Lo afferrai e l'aiutai a uscire nell'orto. Continuava a cercare di parlarmi ma non riuscii a capire. Dalla sua bocca usciva solo un borbottio incomprensibile. A questo punto, naturalmente stavo piangendo e quasi non sapevo cosa stavo facendo. Cadde appena arrivato nell'orto e mentre stavo cercando di trascinarlo apparve un soldato (...) puntò su mio padre il fucile e sparò due colpi mentre lui giaceva là, indifeso. Corsi verso mio padre e gli misi la testa sulla mia spalla, ma in pochi secondi mi morì tra le braccia (in Contini 1997, pp. 59-60).

Questa testimonianza fu resa da Alba alla commissione d'inchiesta alleata, che ricostruì la vicenda dell'eccidio di Civitella subito dopo la Liberazione. Si sente che il linguaggio è normalizzato nella trascrizione, ma il racconto è agghiacciante nella sua essenzialità. È uno di quelli che, personalmente, mi si è stampato nella mente in modo indelebile, facendo risuonare evidentemente corde che vanno al di là di ciò che chiamiamo comprensione o empatia. Ma la gran parte dei racconti possiede questa qualità. La tragedia non sta soltanto nello spettacolo fisico della morte, nella vista e nell'odore dei corpi macellati prima e bruciati poi – che pure tornano in alcune rappresentazioni di tono apocalittico (“dai portoni aperti delle case uscivano file di morti massacrati. Pezzi di cervello eran dappertutto e il sangue scorreva da tutte le parti...”; p. 63). Ancor più, credo che l'effetto di questi racconti dipenda dall'irrompere della violenza e della morte nello spazio più intimo della casa e della famiglia, al cuore stesso del mondo domesticato che fonda il nostro essere sociale, la “fiducia primaria” (Robben 2000) negli altri e nella vita.

Ora, come ho accennato, l'interesse primario della nostra ricerca consisteva nel comprendere la struttura retorica dei racconti, il loro plasmarsi da un lato a ridosso dei significati politici del ricordare, dall'altro in conformità a potenti tropi o nuclei drammatici, radicati nella cultura popolare e largamente circolanti. Abbiamo cercato per quanto possibile di ricostruire la formazione delle narrazioni più accreditate, rincorrendone i passaggi tra oralità e scrittura, dalle testimonianze rilasciate alle commissioni d'inchiesta o ai processi, ai libri di autori locali, ai discorsi celebrativi, fino alle più recenti interviste videoregistrate. E l'azione congiunta di politica e retorica è apparsa molto chiara, certo. È evidente che non è possibile comprendere i racconti sulla base di un piano realismo, al di là del punto di vista dei testimoni che pretendono di dire la verità e nient'altro che la verità, semplicemente perché lì, in quel momento, c'erano. Ma di fronte alla qualità dolente e tragica di storie come quella citata, che valore può ancora avere la nostra decostruzione? Potremmo davvero metterci a sottilizzare su quanto il racconto è costruito? A relativizzare la sua verità? Siamo di fronte alla maestà della morte, per dirla con un'espressione di Wittgenstein, e qui le astuzie della nostra ragione si ritirano rispettosamente; possiamo solo piangere insieme alla ragazzina che parla con la voce dell'anziana signora.

Ci troviamo in una situazione analoga a quella che è stata descritta da Antonius Robben (1995, p. 93) nel suo lavoro sulle memorie della guerra sporca in Argentina. Intervistando il padre di un giovane *desaparecido*, che rievoca i momenti più terribili della ricerca del figlio e delle umiliazioni subite da parte dei militari, l'antropologo prova una tale identificazione empatica da sentirsi paralizzato. Avrei dovuto fare domande, dice, analizzare la situazione narrata, verificare i particolari; ma “potevo solo condividere in silenzio il dolore di quell'uomo,

[che] mi aveva incorporato nel suo tormento". Robben considera questo episodio un esempio di "seduzione etnografica" – un effetto eccessivo della partecipazione di ricerca che occorre evitare, dal momento che "in questi momenti di totale collasso della distanza critica tra due interlocutori, perdiamo ogni dimensione di impresa scientifica" (p. 94). Forse è vero. La condivisione silenziosa del dolore non è di per sé comprensione, tanto meno scientifica. Ma non ne è anche, in un certo senso, una indispensabile premessa? Cosa vale la nostra comprensione della violenza, se non riusciamo a incorporare in essa quel dolore, quel pianto?

La storia non si tocca

La ricerca di Robben sta sul confine tra un'antropologia da lontano e una da vicino, e si presta a evidenziare i punti in comune tra le due. Il ricercatore è visto dai suoi interlocutori come un potenziale prestigioso portavoce, che può far conoscere le rispettive interpretazioni del passato a una più ampia e influente audience. Nel caso di Robben, questo prestigio viene dal presentarsi come membro di una comunità scientifica internazionale che si esprime in lingua inglese. Le tre componenti sociali con cui lavora – i familiari dei *desaparecidos*, gli ex guerriglieri e i militari – cercano di portarlo dalla loro parte, di convincerlo con argomenti sia razionali sia emotivi delle proprie ragioni storiche. Come detto, l'antropologo ritiene di dover resistere a questi tentativi di seduzione etnografica, mantenendosi fedele a un approccio critico, il quale, si suppone, farà emergere comunque le ragioni storiche nella loro "oggettività". Anche nel caso della nostra ricerca, la gente parlava con noi perché ci considerava potenziali portavoce. L'università e le istituzioni pubbliche, che sia pur vagamente

stavano dietro la nostra presenza in loco, sono fonti di prestigio comunicativo che conviene coltivare. Il ricercatore esterno, così come il giornalista, è visto come una risorsa da mettere sulla bilancia di un conflitto che si trascina da sempre. Meglio ancora se si trattasse di uno storico, indiscussa autorità su "come sono andate veramente le cose" (alcune amministrazioni locali hanno persino nominato commissioni di storici nel tentativo di risolvere i dissidi della memoria attraverso la scoperta di una indiscutibile realtà fattuale; si veda per una discussione su questo punto Pezzino 1997, pp. 18 sgg.). Gli antropologi non si sa bene che cosa siano, ma possono sempre servire.

Ma possiamo noi corrispondere a questa aspettativa? Evidentemente non possiamo, per motivi strutturali. Noi e i nostri interlocutori, quelli che noi cerchiamo di "comprendere" (i partigiani, le vedove di Civitella ecc.), parliamo per certi versi all'interno di cornici diverse. Ci divide il senso che diamo al concetto di verità storica: la grammatica stessa dei discorsi che riguardano il passato. A "loro" interessa affermare una verità storica che fonda un posizionamento politico nel presente; a noi interessa al contrario vedere come il posizionamento politico nel presente fonda una verità storica. Come ho detto, i loro racconti ci interessano come roba da decostruire. Questo sembrerebbe trascinarci pericolosamente verso l'atteggiamento che nel dibattito pubblico viene definito revisionista. Certo, non vorremmo mai legittimare certe visioni revisioniste che liquidano la Resistenza e finiscono per giustificare il fascismo; ma non possiamo neppure accontentarci dell'ingiunzione "La storia non si tocca!", con cui spesso si esprime la difesa "antirevisionista" dei valori resistenziali. È proprio toccare la storia quello che vorremmo fare. E ci proviamo aggirandoci fra i nostri diversi interlocutori con aria innocente, facendo domande dissimulate e senza esplicitare fino in

fondo le nostre intenzioni discorsive, senza esplicitare, diciamo, la differenza di cornice comunicativa. Da qui un certo disagio che in molti nel nostro gruppo di ricerca hanno avvertito: l'impressione di strumentalizzare gli interlocutori locali, di non essere con loro del tutto sinceri e trasparenti. Da un lato, si cerca di stabilire con loro un rapporto di intesa, fiducia, amicizia; dall'altro, si sente di non poter corrispondere del tutto alle loro richieste di "reciprocità", dunque in un certo senso di tradirli.

Paolo Apolito ha di recente riflettuto in modo assai lucido su questa sorta di vocazione dell'antropologia al tradimento degli "informati". È vero che la nostra disciplina si è spesso auto-assegnata la missione di dar voce ai soggetti subalterni che non possono parlare da soli. Un atteggiamento molto forte anche nell'antropologia "da lontano" della violenza, dove l'antropologo, dotato di risorse comunicative più ampie, lotta per far sentire la voce di quei soggetti deboli e oppressi che altrimenti resterebbero vittime silenziose di una violenza tanto schiacciante da soffocare persino la memoria. Nella tradizione italiana, il paradigma più forte di questo posizionamento è quello espresso dalle *Note lucane* di Ernesto de Martino: l'etnologo si sente esplicitamente delegato dai contadini pugliesi o lucani a parlare per loro, e accetta questa delega perché coincidente con gli obiettivi ultimi della sua stessa impresa scientifica. Ma di fatto, l'aspirazione a "dar voce" si risolve spesso in una appropriazione di quelle voci all'interno di un discorso diverso, oggettivante, di una cornice metadiscorsiva che non coincide certo con le aspirazioni degli interlocutori. Col declino dell'orizzonte socialista, che produceva l'illusione ottica della coincidenza fra le voci popolari e il discorso dell'intellettuale organico, la relazione etnografica si rivela nella sua natura, per così dire, predatoria. Lo stesso de Martino, dopo tutto, se ne torna a Roma a scrivere i suoi libri, e arrivederci ai contadini lucani e pu-

gliesi. Apolito descrive una sorta di sindrome di seduzione all'inverso. L'antropologo si conquista la fiducia degli interlocutori, fa nascere in loro aspettative e desideri, per poi abbandonarli sul più bello. La "condizione stessa del campo" consisterebbe dunque nel trucco di stringere rapporti di affetto e amicizia per conseguire risultati formali, per rubare informazioni da iscrivere in un discorso disciplinare che tradisce i discorsi locali (Apolito 2007, p. 141).

Non credo tuttavia che tutto questo descriva adeguatamente il posizionamento etico della nostra ricerca sugli eccidi, né di molta antropologia-da-lontano della violenza. In particolare, sia la sindrome del dar voce sia quella della seduzione-e-abbandono presuppongono una preliminare asimmetria fra l'antropologo e i suoi informati, che non si dà nelle condizioni della ricerca contemporanea. Apolito pensa a de Martino e ad Annabella Rossi, cioè alle condizioni della ricerca meridionalista degli anni Cinquanta e Sessanta, in cui il rapporto tra il discorso degli studiosi e quello dei loro soggetti si articolava nei termini di una netta dicotomia egemonico-subalterno. Ora, avrei grandi difficoltà a dire dove stava l'egemonico e dove il subalterno nella nostra attuale ricerca. È fuori discussione il problema del dar voce: i nostri interlocutori non hanno certo bisogno degli antropologi per parlare ed esprimere la loro visione (anche se, come detto, non disdegnano l'appoggio di un sapere esperto). Sono ben altri i soggetti forti che danno voce: la politica e i media, soprattutto, cioè soggetti rispetto ai quali il potere dei poveri antropologi è praticamente inesistente. Ma anche autoincolparci di seduzione-e-abbandono sarebbe un po' ridicolo. Semplicemente non arriviamo a tanto. Siamo uno fra i molti soggetti che frugano in questo ambito di dolenti memorie giunte alla ribalta dall'attenzione pubblica: lo facciamo timidamente, da posizione defilata, partecipando realmente del dolore

delle memorie, in quello che a me pare uno sforzo autentico di comprensione. Questo sforzo, nella misura in cui riesce, porta per certi versi a cancellare la stessa distanza delle cornici discorsive, la strumentalizzazione oggettivante dei nostri interlocutori. Alla fine, il nostro obiettivo è il loro obiettivo, per quanto perseguito per strade diverse: fare i conti con le implicazioni morali della storia. La comprensione non richiede certo la neutralità nel giudizio morale, al contrario, la rifugge. Solo che questo giudizio non può essere generale e aprioristico (“la storia non si tocca”), ma locale, specifico, sensibile alle peculiarità di ogni singolo caso. Se la nostra ricerca ha dato un contributo, è stato proprio nell’elucidare un po’ di più la struttura morale dei casi studiati, diversa al di là delle somiglianze di superficie, nascoste dalle generalizzazioni sulla “memoria divisa”; prendendo dunque posizione, esprimendo simpatia per alcuni personaggi e antipatia per altri, non sottraendoci ai *feedback* richiesti dalle comunità locali e cercando di restituire altre parole in cambio di quelle che non abbiamo rubato, ma che ci sono state donate.

¹ La letteratura sul caso è assai ampia e darne i riferimenti, anche solo essenziali, va oltre i limiti di questo saggio. Per più ampie indicazioni sui contributi storiografici e sulle esplorazioni antropologiche del tema rimando alla mia *Introduzione*, in Clemente, Dei, a cura, 2005 e a Cappelletto 2005.