

Storia, memoria e ricerca antropologica

Fabio Dei

(pubblicato in C. Gallini, G. Satta, a cura di, *Incontri etnografici. Processi cognitivi e relazionali nella ricerca sul campo*, Roma, Meltemi, 200, pp. 40-67)

1. Se questo è un uomo.

Se questo è un uomo. Non è forse il più grande quesito antropologico che sia mai stato posto? Come ridefinire l'umanità, e quel curioso attributo che l'accompagna, la cultura, alla luce delle grandi violenze di massa del ventesimo secolo, delle guerre, dei genocidi, della vasta gamma di atrocità di cui il nostro tempo ha dato, e sta dando, spettacolo? Primo Levi non aveva pensato di interrogare in proposito l'antropologia. In un passo del suo libro più famoso, definisce il lager come un grande esperimento biologico. Forse intendeva antropologico, ma non lo dice: da scienziato, non pensava forse lo spazio fra la biologia e l'etica come abitato da un sapere specifico, per quanto labile, incerto ed eterogeneo come il nostro. Forse aveva ragione. Del resto, l'antropologia non aveva fatto proprio nulla per proporsi come un interlocutore. Nella letteratura internazionale successiva alla seconda guerra mondiale, i contributi specifici sulla Shoah, sulla guerra totale, sulla dimensione industriale dei massacri sono praticamente assenti. Nessuna opera importante e nessun dibattito importante mettono al centro questi fenomeni, che pure appartengono all'attualità degli antropologi. Forse sono troppo vicini per una scienza che adopera lo sguardo da lontano. Ma neppure quando ad essere colpiti sono i popoli indigeni, i "loro" popoli, gli antropologi danno segno di accorgersene. Non si interrogano sull'umanità e sulla cultura dei carnefici, né sulle conseguenze che la violenza

subìta porta all'umanità e alla cultura delle vittime – quelle di loro che restano vive.

Mi sono interrogato altrove sui motivi di questo silenzio, e sul perché invece esso viene rotto a partire dagli anni '90, con l'apertura di una intensa stagione di ricerca etnografica e di riflessione teorica sul tema della violenza (Dei 2005a). Il problema che qui vorrei porre è diverso e più ristretto: riguarda il rapporto dell'antropologia con la memoria dei fenomeni storici di guerra e violenza. Come può muoversi la nostra disciplina in questo campo? In che modo può mettere in gioco, e magari modificare, i propri strumenti metodologici? E in che rapporto si pone con l'autorità dei legittimi detentori del sapere sul passato, vale a dire da un lato i testimoni e dall'altro la storiografia? Sono questioni forse meno ampie e drammatiche di quella posta da Levi, ma che in definitiva ne discendono. Il terreno di questo aspetto della riflessione antropologica è quello già circoscritto e picchettato dal grande scrittore torinese: l'etica e la retorica della testimonianza, la rappresentazione e la gestione della memoria della sofferenza e del male.

Personalmente, mi sono trovato gettato in questi problemi quasi per caso, e per vie (almeno in parte) traverse rispetto alla mia formazione antropologica. Ho cominciato occupandomi di didattica della storia contemporanea e lavorando a progetti di ricerca territoriale con l'Istituto Storico della Resistenza Senese – attività in cui non riuscivo a percepire molti rapporti con l'antropologia, se non per il comune uso delle fonti orali. Sono stati alcuni amici storici, come Gabriele Ranzato e Paolo Pezzino, che in questo periodo (fine anni '90) mi hanno tirato a forza dentro la questione del rapporto tra storia e antropologia, invitandomi a partecipare ad alcuni convegni e corsi di aggiornamento per insegnanti sul tema della violenza. Gli storici hanno forse percepito prima di noi la rilevanza della dimensione antropologica, sotto forma di irriducibile residuo rispetto alle loro ricostruzioni razionali delle vicende belliche. Una volta compresa la logica interna – politica o militare - delle violenze, resta ancora un residuo che la ragione contestualizzante non riesce a comprendere: il furore eccessivo, la sintassi simbolica della violenza, le dimensioni sacrificali, la ritualità del lutto, e simili cose abbastanza strane e misteriose da essere affidate allo sguardo da lontano [\[1\]](#). Le mie esplorazioni teoriche sono poi tornate su un piano più concreto quando Pietro Clemente mi ha coinvolto in una ricerca sulla memoria degli eccidi nazifascisti di civili del '44 promossa dalla Regione Toscana: un lavoro partito con il limitato obiettivo di un censimento delle fonti orali e audiovisive, ma divenuto col tempo un ampio studio territoriale condotto con un gruppo di entusiasti giovani ricercatori, che ci ha portato a immergerci fino in fondo in una complessa problematica etica e metodologica. Il nostro obiettivo era descrivere le forme della memoria pubblica nelle comunità colpite da eventi apocalittici, e ricostruirne per quanto possibile i processi di formazione. Come fare? In apparenza, il nostro campo di indagine era rappresentato principalmente dalla memoria della gente, e dalle sue espressioni linguistiche e narrative. In altre parole, oltre che esaminare i documenti scritti (cosa di solito già fatta dagli storici), ciò che potevamo fare era parlare con le persone, singolarmente o in gruppo, farci raccontare. E anche questo era già stato fatto, sia pure non sistematicamente, dalla storia orale. Era difficile individuare una peculiarità antropologica. Sembrava di trovarci lontanissimi dalle pratiche etnografiche che caratterizzano

l'antropologia classica, fatte di osservazione partecipante e di condivisione delle pratiche sociali. Ma era davvero così? Non è possibile pensare a una vera e propria etnografia della memoria pubblica? Nelle pagine che seguono discuterò alcuni aspetti di questo percorso che porta dall'epistemologia della testimonianza ai problemi di un'etnografia delle pratiche del ricordo. Mi scuso in anticipo per l'insistito riferimento ad alcuni miei lavori degli ultimi anni: non è un vezzo autoreferenziale, ma il tentativo di rispondere alle domande sollecitate da questo libro.

2. Ora e sempre Resistenza [\[2\]](#) .

Il caso della Resistenza mi porta a identificare un primo problema. Qui ci si trova di solito di fronte a una memoria monumentale, già da moltissimo tempo costituita in modo ufficiale, plasmata secondo chiare linee dietro alle quali è difficilissimo penetrare. La si può a buona ragione definire una memoria ipertrofica. Nell'indagare la memoria di solito constatiamo una sproporzione fra le dimensioni del presente, che occupa quasi per intero la consapevolezza soggettiva, e quelle troppo esigue e lacunose del passato. Lavorare sulla memoria significa spesso fare lo sforzo (sia da parte del soggetto narrante che dello storico orale o dell'antropologo) di recuperare una coerenza o unità da un passato che si dà solo in frammenti. Ma in certi casi non è così. Ci sono eventi storici, come appunto la Resistenza, che per la loro rilevanza morale e politica sono posti a fondamento del presente, di cui rappresentano una vera e propria Costituzione. La Resistenza, soprattutto per la generazione che l'ha vissuta, è un grande evento fondatore di senso, il cui ricordo si colloca in una dimensione eminentemente pubblica e rappresenta ancora oggi l'arena di vivaci scontri politici.

Ciò conferisce ai racconti delle esperienze partigiane una natura rigida, ingessata – da monumento, appunto. Non è come parlare di un qualsiasi evento della propria vita. Il racconto del vissuto, anche nelle dimensioni più personali e soggettive, è invaso da significati pubblici, istituzionali, politici. Narrare la propria storia si identifica con il narrare la Storia. Ciò esalta

oltremisura la dimensione performativa del raccontare. E' vero che ogni atto di rievocazione, testimonianza del passato o storia di vita è una performance orientata verso il presente. Ma per gli ex-partigiani in modo particolare il raccontare è una pratica immediatamente politica, qualcosa che si fa oggi perché le giovani generazioni sappiano, perché certi valori non vadano perduti e così via. Chi lavora su autobiografie e fonti orali è abituato allo stupore delle persone comuni che, di fronte al microfono o all'obiettivo della videocamera, si chiedono: "Ma chi mai può essere interessato alle mie piccole vicende personali?" (Per la verità, è uno stupore un po' meno forte negli ultimi anni, dopo che la televisione ha abituato alle storie degli "umili" in una serie di programmi commerciali basati sulla messa a nudo dell'intimità soggettiva – un punto su cui tornerò oltre). Con gli ex-partigiani questo non succede mai: conoscono bene il significato del rendere testimonianza, sanno quale ruolo assumere di fronte al microfono e sono consapevoli delle implicazioni politiche di quanto diranno. Sanno di solito gestire con sicurezza il ruolo sociale del testimone.

Tutto ciò implica naturalmente la stabilità del racconto che viene messo in scena. Si racconta così come si esibirebbe un cimelio o si renderebbe onore a un monumento. La memoria si presenta in forma strettamente controllata, spesso stereotipata. Non è raro che i testimoni chiedano di leggere un testo scritto, per maggior sicurezza, o che il loro racconto orale ricalchi alla lettera brani di libri, di memorialistica o di storie locali della Resistenza. Noto tutto questo senza alcuna implicazione critica, peraltro, perché sono molti i motivi che hanno portato a un simile atteggiamento: non da ultimo la difesa contro gli attacchi delittimanti che la Resistenza ha subito dopo il 1948 e per quasi tutti gli anni '50, nonché in altri periodi anche molto recenti della storia repubblicana. A questa ingessatura dei racconti orali fa curiosamente da pendant la convinzione – fra i testimoni - che della Resistenza si sappia ormai tutto, tutto sia stato scritto e non ci sia molto di più da scoprire. In effetti, non c'è provincia d'Italia che non abbia una propria storia locale del periodo bellico, e una più o meno ampia memorialistica partigiana pubblicata. Si tratta quasi sempre di una storia da un lato molto fattuale, intesa come un regesto di eventi e personaggi; dall'altro, costruita attorno a ricorrenti nuclei drammatici e a stabili sequenze narrative, quasi sempre strutturate nei primi anni del dopoguerra sulla base delle relazioni ufficiali delle brigate partigiane, degli atti dei processi o di alcune testimonianze particolarmente influenti, e successivamente modificate solo nei dettagli. Quel modo di raccontare ci sembra oggi talmente naturale e scontato ("sono quelli i fatti, no?") che perdiamo di vista i modi in cui è stato costruito - se non nei casi più palesi di "memoria divisa", sui quali tornerò più avanti. Ci dimentichiamo cioè che le decisioni su cosa raccontare, quali eventi drammatici o eroici privilegiare rispetto ad altri, come mettere in sequenza gli avvenimenti, quali personaggi considerare cruciali nel bene e nel male, sono state prese negli anni immediatamente successivi al conflitto.

Cosa fare di fronte a questa memoria-monumento? Si ha l'impressione che l'accumulo quantitativo di fonti di questo tipo sia puramente ridondante. Viene naturale pensare che un progresso della conoscenza – diciamo, nel mio caso, la possibilità di scrivere qualcosa di nuovo sulla Resistenza senese – abbia bisogno di scalfire la superficie della memoria ufficiale, di

trovarne opacità, crepe, incongruenze. Ma è possibile tentare una simile operazione di smontaggio? E, in secondo luogo, è giusto e desiderabile farlo?

Nella classica dicotomia fra storia e memoria, noi antropologi stiamo di solito dalla parte della memoria. Siamo convinti che le fonti orali, i discorsi dei testimoni, ci restituiscano una realtà del passato più fluida e complessa, resa viva dal passaggio attraverso il prisma della soggettività. Ma in questo caso sembra vero l'opposto. Sulla superficie levigata della memoria-monumento gli strumenti analitici scivolano via. E' piuttosto nelle fonti scritte che si possono trovare appigli. Nel mio caso, la crepa in cui ho cercato di infilarmi è stata una piccola disputa emersa all'interno dell'ANPI nei primi anni '80, che a sua volta mi ha portato a rileggere in una luce diversa una serie di altri testi, da documenti d'archivio inediti, a testimonianze scritte, ai romanzi di Carlo Cassola. Si trattava di una polemica tra le due principali brigate partigiane operanti sul territorio provinciale, la "Spartaco Lavagnini" e la "Guido Boscaglia", entrambe garibaldine ma caratterizzate da stili molto diversi sia nella struttura politica che nelle scelte strategiche. Negli archivi delle due brigate si trovano lettere di accusa molto forti ed esplicite indirizzate alla federazione comunista di Siena. In particolare, una (la "Lavagnini") accusa l'altra di essere politicamente infida, poiché composta da "intellettuali e contadini", e ostinatamente avversa alla presenza di un commissario politico; vi sono inoltre imputazioni di ingenuità strategica e di tendenza a un eccessivo attendismo. Non posso qui entrare nei dettagli. Basterà dire che in questa polemica emergono molti temi cruciali per una rilettura dell'esperienza resistenziale: le componenti politiche delle brigate e l'unanimismo del movimento partigiano, i rapporti con i civili, la violenza partigiana e le rappresaglie contro i fascisti.

Non avendo prodotto sviluppi politicamente significativi nel dopoguerra (visto che i maggiori protagonisti della polemica avrebbero tutti militato nel PCI), questi contrasti erano stati praticamente dimenticati. Se ne trova traccia in *Fausto e Anna* di Carlo Cassola (1975), racconto autobiografico in cui l'autore ricostruisce in modo puntuale la propria esperienza partigiana nella "Boscaglia": ma lo fa mescolando in modo inestricabile nomi veri e fittizi di luoghi e persone, "fatti" ed espedienti romanzeschi. Di fatto, il libro (come pure il più celebre *La ragazza di Bube*

) non influenzerà assolutamente la costruzione della memoria resistenziale ufficiale. La questione riemergerà quasi per caso a margine della pubblicazione, negli anni '70, di una monografia di Tamara Gasparri (1976), che per certi versi resta a tutt'oggi il lavoro storiografico di maggior respiro sulla Resistenza senese. L'autrice sceglie di assumere integralmente il punto di vista del prestigioso comandante della "Lavagnini", Viro, di cui utilizza le testimonianze e soprattutto le interpretazioni degli eventi. C'è anche da dire che il libro fa un uso estremamente ambiguo delle testimonianze orali, che sono talvolta tirate in ballo ma non assumono mai lo statuto di fonti vere e proprie. L'autrice afferma di aver beneficiato del "contributo insostituibile" di testimonianze personali di ex-partigiani, di cui riporta i nomi, senza tuttavia citarli mai direttamente (con l'eccezione di Viro, la cui testimonianza circolava però già all'epoca in forma scritta

[\[3\]](#)

– se ne veda una versione in AA.VV. 1976). E' largamente in uso in quegli anni, nella storiografia locale, la pratica di ascoltare i testimoni, scrivere un resoconto sintetico del loro racconto e farlo firmare al testimone stesso: una sorta di perizia processuale, un giuramento di raccontare tutta la verità e nient'altro che la verità. Si tenta così di trasformare in documento oggettivo (con lo stesso sicuro statuto dei documenti scritti) il contributo ingannevole e soggettivistico della memoria individuale. Nel libro di Gasparri, la vecchia e dimenticata polemica contro la brigata attendista, che "si butta nei fossi" quando il nemico si avvicina e che per di più sfugge alla disciplina di partito, si riaffaccia in modo esplicito. I reduci accusati si arrabbiano molto, e iniziano una raccolta di testimonianze "alternative" che saranno pubblicate diversi anni dopo (Martufi 1980) – in un volume che peraltro evita nella forma ogni riferimento direttamente polemico. Si tratta anche qui di testimonianze brevi, scritte dai testimoni stessi o dai curatori a seguito di colloqui individuali, con un tono di rievocazione fattuale e molto interni alla memoria-monumento; con l'eccezione delle testimonianze d'autore, come quella dello stesso Cassola, che parla dello spirito dei luoghi della Resistenza più che degli uomini, o di Giorgio Stoppa, uno dei comandanti accusato di "buttarsi nei fossi", l'unico che riapre esplicitamente la polemica col libro di Gasparri, prendendosela addirittura con l'autore della prefazione, lo storico Giuliano Procacci, reo di aver legittimato un'opera "non seria" (Ibid., p. 117)

Come detto, tutto ciò apre polemiche all'interno dell'ANPI [\[4\]](#) (favorite dal fatto che nel frattempo Viro, personaggio centrale sia nella storia della Resistenza senese che nella storia della sua memoria, era uscito dal PCI per aderire alla sinistra extraparlamentare). La crepa si ricompone poco dopo, ma intanto è stato possibile gettare uno sguardo su panorami inconsueti della memoria resistenziale. E' una pista che si può seguire, e che si può anche riverberare sulla stessa produzione di fonti orali: in alcune interviste biografiche, la mia insistenza nel tornare su questo punto ha prodotto qualche risultato interessante, anche se inizialmente tutti tendono a minimizzare la cosa, a presentarla come un'amichevole discussione "finita a tarallucci e vino". Ma a questo punto si pone un diverso problema: è davvero giusto ostinarsi a scavare in questa direzione? E' giusto tentare in ogni modo di scalfire, e forse deturpare, la memoria-monumento contro l'intenzione degli stessi testimoni? Questi ultimi sono così reticenti a parlare di contrasti e divisioni perché sentono che ciò potrebbe nuocere all'immagine pubblica della Resistenza, in un contesto in cui la si avverte sotto attacco da parte di aggressive tendenze revisioniste e di numerose forze politiche. Se il ricercatore condivide l'obiettivo della valorizzazione etico-politica della Resistenza, la sua difesa come fondamento della Costituzione italiana, etc.; se lavora dal punto di vista di un Istituto Storico della Resistenza e, poniamo, è egli stesso iscritto all'ANPI, perché tutto questo lavoro per mettere in luce panni sporchi che potrebbero facilmente esser strumentalizzati da altri? Non si rischia di portare acqua al mulino di chi vorrebbe liquidare l'esperienza storica della Resistenza e legittimare invece quella della Repubblica Sociale?

Si pone qui un non banale problema di contrasto – strutturale, per così dire – fra l'etica della ricerca e quella della memoria pubblica. Quest'ultima valorizza la stabilità dei significati attribuiti

agli eventi del passato: i suoi strumenti sono infatti il monumento, la celebrazione rituale, la rievocazione, tutte forme che insistono sulla riproduzione immutata, sugli obiettivi di tramandare, conservare, perpetuare. La ricerca, al contrario, valorizza la critica e il mutamento. Per un ricercatore, storico, antropologo o che altro, è di per sé desiderabile scoprire un fatto nuovo, un nuovo documento, e soprattutto essere in grado di proporre nuove interpretazioni che si dimostrino più ricche e convincenti delle precedenti. Non c'è bisogno di essere popperiani per dire che la ricerca è intrinsecamente revisionista; o meglio, per suggerire che la categoria stessa di revisionismo non ha senso dal punto di vista storiografico, mentre evidentemente ne ha molto nella dimensione degli usi pubblici della memoria.

È un problema già messo a fuoco con chiarezza nei dibattiti sulla rappresentazione della Shoah. Lo stesso Raul Hilberg, lo storico de *La distruzione degli ebrei d'Europa*, toccava questo punto riprendendo l'aforisma di Adorno sull'impossibilità di fare poesia dopo Auschwitz. La forma tipica del discorso storico, basata sull'erudizione, sulla critica delle fonti, sul confronto tra diverse versioni o interpretazioni dei fatti, può risultare inadeguata – osserva Hillberg (1988, p. 25) - a una rappresentazione della Shoah che ne voglia salvaguardare la natura di immenso dramma, di indicibile apocalisse. Le note a pie' di pagina – cioè le convenzioni del mestiere - possono essere inappropriate quanto la poesia. Il che significa, come parafrasa Hans Kellner (1994, p. 409), che la pratica storiografica può rappresentare una minaccia per il desiderio di memorializzare, e che gli storici possono esser visti, nella prospettiva della memoria-monumento, come "usurpatori" della storia. Il moderno sistema della conoscenza storiografica è costruito in modo da sollecitare la produzione di un numero potenzialmente infinito di resoconti verificabili in competizione l'uno con l'altro, di mettere costantemente in discussione il significato degli eventi. Anche senza giungere allo scetticismo radicale sulla distinzione tra fatti e finzioni che caratterizza la storiografia postmoderna, è chiaro che il lavoro storico poggia su una nozione di verità molto diversa da quella che sottende i monumenti e le celebrazioni. La verità degli storici "non può sostenere alcuna funzione di memorializzazione": dal suo punto di vista, ogni tentativo di immobilizzare i significati e gli insegnamenti morali degli eventi non può che apparire come "un tentativo, essenzialmente conservatore, di preservare un certo tipo di comunità morale" (Ibid., p. 410)

Questa argomentazione può apparire eccessiva e puramente provocatoria. E' infatti vero che almeno fino a un certo punto storia e memorializzazione, o conoscenza ed etica, sono alleate. L'una richiama l'altra, cercando un reciproco sostegno. Dopo tutto, il sapere storico viene spesso evocato e promosso dalle istituzioni della memoria; e i migliori libri di storia sono di solito percorsi da quella che chiameremmo forza morale o civile. Ci piace pensare che "la verità è rivoluzionaria", secondo il vecchio detto leninista; e che maggiore è la purezza e l'autonomia della riflessione storiografica, migliore sarà il servizio reso alla memoria. Ma questo ideale di alleanza funziona solo fino a un certo punto. Ci si imbatte spesso in una soglia oltre la quale le fedeltà ultime si divaricano; o meglio, oltre la quale dobbiamo costantemente rinegoziare il rapporto tra questi due livelli, tra le esigenze storiografiche e quelle commemorative. Per me, si è trattato del negoziato fra la lealtà antropologica, per di più di

un'antropologia anche troppo incline ai dubbi epistemologici e ai ripiegamenti riflessivi, e quella di iscritto all'ANPI, di sostenitore di certi valori e perfino di attore di alcune delle pratiche di memoria. Forse è anche per la difficoltà di questo rapporto che non ho mai scritto, né veramente pensato di scrivere, le cose sulla Resistenza senese intraviste in quella crepa nel monumento di cui parlavo. Non è ancora il tempo di decostruire la generazione dei resistenti, quella di mio padre. E non è questione di autocensurarsi, o di mentire per convenienza politica o per sentimentalismo. Quello dell'etica non è un mondo galileiano. Ci sono situazioni in cui l'imperativo della verità a tutti i costi non ha senso: in cui, ad esempio, far notare ad una persona che non ricorda bene, si contraddice, o si esalta in troppo facili ideali, è semplicemente inappropriato, magari crudele, o semplicemente stupido. Situazioni in cui tacere può essere più rispettoso, di noi stessi e degli altri.

3. Di fronte al testimone.

Un problema analogo si presenta a proposito della memoria delle stragi di civili, e ci tornerò fra un attimo. Restando sul tema della memoria monumentalizzata, ho osservato come i suoi portatori siano spesso consapevolmente calati nel ruolo sociale del testimone. Se accendiamo microfono e videocamera davanti a un ex-partigiano, noi pensiamo alla cosa nei termini di un'intervista biografica o, con termine ancor più equivoco, di "raccolta" di fonti orali; lui penserà di star compiendo un atto di testimonianza. Non è detto che si tratti esattamente della stessa cosa. La discrepanza sul modo di intendere questo atto comunicativo ci può portare a fraintendere aspetti importanti di quanto viene detto, a non comprenderne la pragmatica.

E' comune, come già dicevo, la convinzione che noi antropologi ci distinguiamo dagli storici per la maggior centralità assegnata alle fonti orali e alla testimonianza soggettiva. Il testimone, diciamo spesso, non ci interessa come veicolo di informazioni fattuali, come un semplice surrogato di oggettività da usare solo laddove non siano proprio disponibili le più affidabili fonti scritte o materiali. La testimonianza ci interessa in sé, tanto più in quanto incerta o contraddittoria, costruita, plasmata da quei processi della memoria collettiva che la rendono inaffidabile come informazione oggettiva. I meccanismi del falso ricordo, della condensazione, dello spostamento, l'adesione a nuclei narrativi forti e drammatici, il desiderio di dare coerenza a ciò che è irrelato: sono tutti normali fattori di funzionamento della memoria, che fanno spesso

delle testimonianze dei veri e propri patchwork, formazioni eterogenee (nonostante il senso di unità biografica di chi le produce) che risentono del lavoro costante di numerose forze sociali e retoriche. Se è dunque chiaro che la testimonianza non può essere assunta come rappresentazione realistica degli eventi (il che vale però, in linea di massima, per ogni altra fonte), è proprio questo che la rende un insostituibile documento antropologico.

Non sempre però riusciamo a renderci conto fino in fondo della complessità (e dell'ambiguità) della figura del testimone, sul piano etico come su quello conoscitivo. Un aspetto del problema è stato messo in luce ad esempio dall'attacco frontale che la storica francese Annette Wieviorka (1999) ha portato all' "era del testimone". Nel suo lucidissimo libro, la studiosa ricostruisce il percorso che ha portato questa figura ad emergere nella sfera pubblica contemporanea come fondamentale e inappellabile autorità per ogni discorso sul passato. Si tratterebbe di una apparizione recente, legata alla memoria della Shoah e databile con precisione a partire dal processo di Gerusalemme ad Eichmann. E' in quell'occasione che, per la prima volta, sulla scena pubblica internazionale sfilano centinaia di sopravvissuti ai lager. Nelle loro parole, nel loro "render testimonianza", la sofferenza provata e tangibilmente trasmessa si converte in verità e in giustizia; al tempo stesso, diviene fondamento del nuovo ordine politico dello Stato di Israele. Il sopravvissuto, la vittima di una violenza indicibile, colui che porta dentro di sé il peso della Storia, diviene il paradigma del testimone: una figura che nell'opinione pubblica e nei media acquista sempre più spazio e autorevolezza.

La centralità del testimone nella rappresentazione del passato, vuol dirci Wieviorka, non è affatto "naturale": è il prodotto di sviluppi storici e di un contesto socioculturale specifico, fondato sulla centralità dell'individuo e sull'autenticità della sua esperienza vissuta. L'esperienza soggettiva e l'introspezione autobiografica sono il tema di gran parte dell'espressione artistica e dei generi della cultura di massa negli ultimi decenni del Novecento. Wieviorka fa riferimento ad esempio ai sempre più diffusi programmi televisivi basati sulla messa a nudo dell'intimità, sulla esposizione della sfera di solito più riposta e privata dei sentimenti individuali e familiari; un genere considerato trash, che l'alta cultura oggi disprezza ma le cui condizioni sono state gettate proprio dalla grande arte e letteratura del secolo. Se vogliamo dar retta a importanti correnti sociologiche, possiamo pensare alla secolarizzazione come a un processo che non ha eliminato la sfera del sacro nella società, ma l'ha progressivamente spostata nella dimensione dell'esperienza individuale. Nell'Occidente tardo-moderno, l'oggetto sacro costruito dalle pratiche rituali e dall'immaginazione simbolica non è più la società nel suo complesso, o certe forme del potere, ma l'individuo; è nella sfera individuale che risiedono i valori e i diritti considerati fondamentali. Di conseguenza, l'individuo diventa anche la misura della Storia: non più Dio, e neppure i grandi sistemi ideali delle moderne religioni civili, ma il nucleo profondo di emozioni, desideri e sofferenze del singolo attore sociale. Il racconto autobiografico è allora la forma paradigmatica della rappresentazione storica.

Se questo è almeno in parte vero, dovremmo forse cominciare a guardare in una luce diversa a quello che consideriamo uno strumento essenziale della ricerca antropologica, vale a dire la storia di vita. L'idea di dar voce agli "umili", di fare la storia dal basso e di aprirla a una prospettiva insieme soggettiva e subalterna è stata sviluppata dall'antropologia e dalla storia orale come pratica antiegemonica: Gianni Bosio, Oscar Lewis e altri pionieri di questo approccio lo pensavano come alternativo non solo alla storiografia ufficiale ma anche alla cultura dominante. In alcuni decenni, le cose sono cambiate parecchio: di storie di vita dal basso, di persone qualunque, si sono riempite le televisioni e si riempie oggi la rete con il dilagante fenomeno dei blog. In un recente saggio di appassionata difesa del valore insieme conoscitivo ed estetico delle fonti orali, Pietro Clemente ci ricorda il senso che Gianni Bosio dava all' "elogio del magnetofono": "ridonare alle classi oppresse la possibilità di preservare i modi della propria consapevolezza, cioè della propria cultura" (Bosio 1975). "Il registratore – commenta Clemente (2007, p. 17) – è allora, per Bosio, lo strumento che consente alle classi non egemoni di riappropriarsi di una propria modalità di espressione che il mondo dei consumi e del livellamento delle diverse culture sottrae loro". Ai tempi di Bosio, classi subalterne significava, senza margine di incertezza, contadini e operai; essi erano consapevoli della propria condizione e della propria cultura, ma non in grado di rappresentarla da soli. Questo è il compito dell'intellettuale "rovesciato", come Bosio lo chiama: quell'intellettuale cioè che non insegna ma impara dalle classi subalterne, e lo fa attraverso quella straordinaria bacchetta magica che è il registratore, capace di trasformare in "sapere" e in "storia" le manifestazioni più irriflesse della vita quotidiana. L'irruzione nel mondo della cultura e della storia delle voci grezze delle classi popolari ha un effetto dirompente, almeno sul piano estetico. Nei rari casi in cui questi materiali passavano sulla radio (una radio i cui annunciatori erano di solito formati alla scuola di dizione), il loro valore immediatamente "alternativo" risaltava con grande chiarezza. Come commenta ancora Clemente, "la voce della gente comune irrompeva nella comunicazione pubblica consueta come un evento, una esplosione di verità" (Ibid., p. 21).

Chissà cosa avrebbe pensato Bosio di un ambiente culturale in cui fra le persone comuni o le classi subalterne (qualunque cosa significhi oggi questo termine) i telefonini registrano in continuazione momenti di vita quotidiana, le storie personali sono comunemente esibite nei programmi televisivi del tipo "I fatti vostri" o "Amici", le fonti della memoria soggettiva sono archiviate in ogni famiglia e magari esposte nei blog? Possiamo pensare, certo, che queste sono caricature delle storie di vita antropologiche e delle registrazioni delle voci dei contadini di Acquanegra negli anni '50. Ma ciò che conta è il mutamento del contesto comunicativo, il fatto che la memoria autobiografica è entrata a far parte dell'orizzonte di senso della cultura popolare (o di quella di massa, se si preferisce); e senza più bisogno della mediazione dell'intellettuale, per quanto rovesciato, giacché la sua ingombrante ed esclusiva bacchetta magica diviene tascabile, a basso costo e a portata di tutti (e infatti è l'intellettuale che semmai scompare dalla sfera pubblica). Difficile che l'emergenza delle voci popolari possa avere lo stesso effetto di "esplosione di verità" in un contesto comunicativo come questo. Detto in altri termini, la memoria autobiografica e lo sforzo di dare centralità alla figura del testimone erano una risorsa dell'antropologia (o della storia) ai tempi di Bosio: oggi sono piuttosto i suoi oggetti, fenomeni culturali diffusi che devono essere studiati.

E' in questa cornice che si colloca anche la figura del testimone di storia, colui che accetta di raccontare in pubblico la propria sofferenza come segno distintivo di autenticità e verità. Tornando a Wieviorka, il suo libro non si limita a ricostruire l'emergenza del testimone nella sfera pubblica, ma sviluppa una critica epistemologica serrata alla sua autorità e alla testimonianza come fonte storica. Proprio per la sua posizione di protagonista degli eventi, il testimone non può parlarne in modo oggettivo, critico, equilibrato come invece farebbe la storia, che attraverso la critica delle fonti valuta razionalmente l'attendibilità di ricostruzioni diverse e bilancia i diversi punti di vista. Il discorso della storia, sostiene Wieviorka, è rivolto alla ragione e alla ricerca della verità; la testimonianza fa appello al cuore (al coinvolgimento emotivo e all'identificazione empatica) e mira alla costruzione di senso. La studiosa non ce l'ha con la testimonianza in sé, ma con la sua assolutizzazione nel discorso pubblico sul passato: la testimonianza dovrebbe essere sempre accompagnata e temperata dalla narrazione storica, la quale invece perde sempre più autorità, e viene ridotta al massimo a una questione di "opinione dell'esperto".

Cosa dire, da antropologi, di fronte a questi argomenti? Da un lato, la nostra esperienza di lavoro sulla memoria potrebbe aggiungervi ulteriore peso. Nessuno meglio di noi si rende conto di quanto i meccanismi della memoria sociale, volti come sono alla ricerca di orizzonti di senso, si allontanino dall'ideale di una ricostruzione accuratamente fattuale degli eventi. D'altra parte, non convince nel lavoro di Wieviorka il tentativo di schiacciare la complessità epistemologica della testimonianza sulla contrapposizione storia-memoria. Torniamo dunque a questo controverso binomio, la cui formulazione più radicalmente dicotomica è forse quella che ne ha dato Pierre Nora: "Storia, memoria: tutt'altro che sinonimi, ci rendiamo conto che tutto le oppone. La memoria è la vita, sempre portata avanti da gruppi di vivi e in questo senso essa è in evoluzione permanente, aperta alla dialettica del ricordo e dell'amnesia, incosciente delle deformazioni successive [...] Poiché è legata agli affetti ed è magica, la memoria si accontenta solo dei dettagli che la confortano [...] La storia, in quanto operazione intellettuale e laicizzante, richiede analisi e discorso critico" (Nora 1984). Questa contrapposizione coglie sì un punto importante, ma assolutizza una differenza che dovrebbe invece essere storicizzata e riportata a una più fondamentale continuità delle pratiche di rappresentazione del passato; una differenza che ha a che fare da un lato con le tecnologie della comunicazione (oralità/scrittura) [\[5\]](#), dall'altro, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, con le peculiarità sociologiche che caratterizzano la comunità scientifica degli storici rispetto alla più generica comunità ricordante.

La tendenza a ingessare storia e memoria come pratiche incommensurabili, fondate su diverse funzioni intellettuali e su una diversa concezione del tempo può risultare fuorviante. Entrambe sono pratiche interpretative. L'analisi critica, la razionalità, il soppesare fatti e argomenti e il mettere a confronto fonti e versioni non sono assenti nelle pratiche di memoria pubblica; così come il coinvolgimento emotivo, la ricerca di senso, la tendenza a indulgere sui "dettagli che confortano" non sono assenti dal lavoro storico. Ugualmente

insostenibile è l'idea di una memoria "inconsapevole" a fronte di una storia integralmente riflessiva. E tutto ciò ci riporta, infine, al problema della verità. Sia storia che memoria aspirano alla verità, e anzi ne rivendicano talvolta il monopolio. Se la storia ha dalla sua un più raffinato metodo di critica delle fonti, la memoria può contare sul richiamo all'esperienza vissuta – una presa sul referente diretto, per così dire, del sapere sul passato. Come ha mostrato Carlo Ginzburg (1992), è forse solo qui, nella memoria viva anche di un solo testimone, che si può costruire un argine alla dissoluzione postmodernista della verità storica.

4. Memorie divise.

Dunque, più andiamo a fondo nel comprendere la complessità della costituzione storica della figura del testimone, più ci sembra improbabile contrapporre questa figura a quella dello storico e liquidarla come espressione di un atteggiamento puramente irrazionale e irriflessivo verso il passato. Dal punto di vista di un'antropologia della memoria, le due figure vanno comprese all'interno di una stessa cornice. Tenendo questo in mente, possiamo passare alla questione degli eccidi di civili, che pure presentano una nuova e più spettacolare divaricazione fra due modalità di rappresentazione del passato e di costruzione del suo senso, che saremmo tentati ancora una volta di concettualizzare in termini di memoria e storia.

Tra la primavera e l'autunno del 1944, l'esercito tedesco in ritirata verso la Linea Gotica utilizzò in Italia centrale una strategia di controllo del territorio basata sul terrorismo nei confronti della popolazione civile. Con la principale finalità di contrapporsi alle forze resistenziali e di tagliare i loro rapporti col territorio, i tedeschi ricorsero sistematicamente a stragi di civili. In Toscana gli uccisi in simili azioni furono oltre 5000. Alcuni eccidi furono commessi per rappresaglia a seguito di azioni partigiane; altri furono azioni puramente preventive, basate solo sul sospetto della presenza partigiana in zona (nei resoconti della Wehrmacht, gli uccisi sono sempre definiti "banditi", incluse donne e bambini). In molti casi, i motivi della strage non sono chiari, o legati a occasioni difficilmente interpretabili, e resteranno per decenni al centro di un doloroso e conflittuale lavoro interpretativo da parte della memoria locale. In ogni caso, la strategia nazifascista tendente a dividere partigiani e popolazioni civili riuscì talmente bene da far sentire i suoi effetti ancora a oltre mezzo secolo di distanza. L'aspetto più vistoso e problematico della memoria delle stragi è infatti proprio la sua natura divisa. I reduci partigiani e

le comunità locali raccontano storie diverse, nel senso o nell'interpretazione ma spesso anche nei fatti: testimoniano due versioni del passato incompatibili. Il caso più studiato negli anni Novanta è stato quello di Civitella Val di Chiana, il villaggio in provincia di Arezzo che nel giugno del '44 ha avuto sterminata l'intera popolazione maschile, e in cui la comunità delle vedove ha costruito una violentissima memoria antipartigiana. Civitella ha "scandalosamente" rifiutato di aderire alle retoriche ufficiali postbelliche, che ponevano tutti i caduti – militari, civili, deportati – sullo stesso piano sotto la rubrica di "martiri" per la libertà: si è rifiutata di partecipare ad ogni commemorazione civile, ed ha sempre ritenuto i partigiani come i veri responsabili morali della tragedia.

Per il discorso che sto cercando di sviluppare, il contrasto interessante non è tra memoria partigiana e antipartigiana, ma fra la memoria locale della comunità delle sopravvissute e il più ampio punto di vista storico. Quest'ultimo colloca l'avvenimento specifico nel contesto della guerra in Italia e in Europa, delle strategie tedesche, insomma di una logica generale degli eventi di cui esso appare una declinazione particolare. E' in questa più ampia razionalità che si colloca la comprensione dell'eccidio e la questione stessa della responsabilità: una volta individuata la strategia della guerra ai civili sistematicamente e consapevolmente messa in atto dall'esercito d'occupazione, è chiaro che le dinamiche locali (poniamo, un'avventata azione o la semplice presenza partigiana che potrebbe aver scatenato la rappresaglia) passano in secondo piano: possono al massimo rappresentare pretesti, cause secondarie, che non cambiano il senso complessivo degli scenari storici. Ben diversa è la prospettiva della memoria locale, che si fonda (a partire dalla sua stessa plasmazione retorica) sul presupposto dell'isolamento, sull'unicità dell'evento tragico, sulla necessità di ricostruire una struttura fatale e un senso specifico dell'eccidio. Le narrazioni, a Civitella come altrove, parlano del contesto locale come di un paradiso in cui si insinua il peccato. Il paese prima dell'eccidio viene rappresentato come pacifico, tranquillo, quasi come se vivesse al di fuori della grande guerra che stava insanguinando l'Europa e in cui decine di milioni di persone stavano morendo. I partigiani (specie se non sono essi stessi del paese) sono la presenza pericolosa che porta scompiglio, e l'eccidio è in qualche modo la "naturale" conseguenza della loro infrazione a regole implicite di condotta comunitaria: i tedeschi sono il braccio che compie l'atto, ma il loro ruolo morale è in qualche modo neutrale, non attivo come quello dei partigiani (da qui lo stereotipo, presente in molte memorie divise, di un perdono concesso ai tedeschi ma non ai partigiani stessi) [\[6\]](#) .

Sembra allora una volta di più di trovarci di fronte al contrasto fra una storia razionale, contestualizzante, attenta alla comparazione e alla critica delle fonti, e una memoria emotiva, angustamente individuante e particolaristica, indifferente alla critica documentaria e tutta volta alla costruzione di un senso interessato degli eventi.. Da notare che questo tipo di contrapposizione storia-memoria è indifferente al segno politico che la divisione assume. In alcuni casi, come quello studiato da Paolo Pezzino dell'eccidio di Niccioleta, un villaggio minerario nel grossetano, la memoria si concentra sulle colpe di alcuni fascisti locali, che avrebbero "chiamato" i tedeschi per vendicarsi delle offese subite dalla maggioranza antifascista. E' una eventualità non solo non sorretta da alcuna prova, ma assai improbabile dal

punto di vista di una conoscenza più ampia della dinamica degli eccidi (Pezzino 2001); il che non impedisce alla comunità del ricordo di insistervi costantemente, di proporre racconti dell'accaduto che si addensano attorno a quella presunzione di delazione e tradimento. Come non stare in questi casi dalla parte della "storia", della comprensione più ampia, distaccata e universalista che essa propone? Si può semmai esercitare verso la "memoria" una sorta di *pietas* epistemologica, perdonando le sue scorciatoie in virtù del dolore e della sofferenza che la muove.

Ma anche qui, le cose non sono così semplici. La contrapposizione tra universale e locale non può esser ridotta a quella tra razionalità ed emotività, perseguimento critico della verità e plasmazione retorica dei fatti. Negli anni '90, al termine di un intenso periodo di ricerca su Civitella, Pietro Clemente sosteneva così le ragioni della prospettiva locale: "La memoria di Civitella e San Pancrazio testimonia contro la storia e l'antropologia come pratiche conoscitive intellettuali specializzate. Nel senso che mette in crisi il valore di generalità degli enunciati e afferma l'autonomia delle spiegazioni locali rispetto a quelle specialistiche [...] Collocare la memoria dei borghi in una dimensione di *ancien régime*, senza comprendere quanto essa sia attuale, può essere in fondo un gesto estremo di illuminismo e giacobinismo, ma tale da decretare l'impossibilità per il pensiero laico di oltrepassare e comprendere Civitella" (Clemente 1994, p. 99). Quello che la memoria divisa locale ostinatamente difende è per Clemente il senso della comunità, una identità specifica che rifiuta di sciogliersi in appartenenze più ampie. Nel caso di Civitella, l'innestarsi di più ampie dinamiche e contrapposizioni politico-identitarie sulla vicenda della memoria della strage è stato ampiamente documentato dalla ricerca sia storica che antropologica (Paggi 1996, 1997). Negli anni '90 Civitella era apparsa come un caso anomalo e scandaloso. Ma la ricerca successiva, inclusa la nostra (Clemente, Dei 2005) ha mostrato che i conflitti di memoria sono presenti praticamente in ogni luogo di strage – anche se non sempre assumono una forma così esplicita e violenta come a Civitella, dove vittime e partigiani appartengono a gruppi sociali "strutturalmente" contrapposti. Il tratto comune di questi "piccoli mondi della memoria sofferente", come Clemente li chiama, sembra essere il bisogno di contrapposizione tra un gruppo che rappresenta le vittime, da un lato, e il ricordo ufficiale e istituzionale dall'altro. In modi più o meno espliciti, e con diverse motivazioni, i gruppi locali che si sentono più diretti eredi della strage esprimono una tensione nei confronti delle istituzioni e di quella che potremmo chiamare la rappresentazione e la celebrazione egemonica degli eventi. Lamentano la mancanza di giustizia, la scarsa attenzione degli organi di governo del territorio, denunciano il rischio dell'oblio oppure, al contrario, quello di una strumentalizzazione politica del ricordo.

Siamo qui di fronte a un fenomeno che va al di là delle specificità locali, e che costringe a riflettere sulla natura della comunità del ricordo. Occorre prendere sul serio il punto di vista di Halbwachs, secondo il quale la memoria è sempre costruita in riferimento a un gruppo sociale. La memoria delle celebrazioni ufficiali e istituzionali fa riferimento a una comunità immaginata di grandi dimensioni, come quella nazionale, e ai suoi valori piuttosto astratti e lontani

dall'esperienza. La memoria degli storici, come si è visto, non è a sua volta comprensibile separatamente da una sociologia della comunità scientifica. La memoria locale delle stragi di civili fa riferimento a un tipo ancora diverso di comunità: un piccolo gruppo che si cementa attorno al dolore e al lutto, collocandosi ad un livello intermedio tra l'individuo e lo stato o le istituzioni. E' nella società civile che prende forma la comunità ricordante, che può avere rapporti e riconoscimenti istituzionali da un lato, dall'altro nutrirsi di relazioni familiari e di socialità primaria, senza tuttavia esaurirsi in nessuna di queste due dimensioni. È un fenomeno che Jay Winter ed Emmanuel Sivan (1999) hanno riconosciuto in una gamma assai vasta di memorie di guerra novecentesche, parlando del ruolo cruciale di piccoli gruppi volontari decentralizzati, guidati da leader di secondo e terzo grado. Affermare l'importanza di questi "raggruppamenti della società civile" non significa negare quella delle commemorazioni statali e istituzionali. Ciò che è cruciale nello studio delle politiche del ricordo, per i due studiosi, è proprio la tensione tra questi due livelli dell'attività commemorativa: una tensione che implica dialogo ma anche costante contestazione, e che è rintracciabile comparativamente nelle reazioni a tutti i conflitti, dalla Grande Guerra ai conflitti postcoloniali (Winter, Sivan 1999, pp. 38-9).

La pervasività di questo modello diviene ancora più evidente se consideriamo casi in cui la comunità ricordante non coincide con una comunità geografica o sociologica. Un esempio, brillantemente studiato dalla sociologa Anna Lisa Tota (2003), è quello dell'associazione dei parenti delle vittime della strage terroristica alla stazione di Bologna: un gruppo costituito su basi del tutto casuali e senza alcun tratto comune di appartenenza, che tuttavia ha riprodotto nel corso degli anni le stesse tensioni nei confronti della memoria istituzionale e ha dato vita alle stesse guerre di simboli. Anche laddove la tragedia commemorata non ha alcuna apparente dimensione politica, le dinamiche di contrapposizione fra associazioni interpreti della memoria e istituzioni sono simili: è il caso del naufragio del traghetto Moby Prince, avvenuto nel porto di Livorno nel 1991. Ovviamente, in casi come questi ma anche in molti degli eccidi di civili del 1944, l'impossibilità di una saldatura tra la memoria generale delle istituzioni e quella della comunità che interpreta le vittime dipende fortemente dalla mancata giustizia.

5. Verso un'etnografia delle commemorazioni

Possiamo dunque pensare alla “memoria divisa” semplicemente come a una fra le possibili declinazioni di una più generale e strutturale contrapposizione: quella tra il più ampio livello istituzionale e una comunità ricordante specifica, “locale” (anche se in un senso non solo geografico del termine) e collocata sul piano della società civile. Il ruolo della comunità locale nel forgiare la memoria degli eccidi di civili è stato studiato con particolare acutezza da Francesca Cappelletto, in una serie di lavori dedicati a Civitella e a Sant’Anna di Stazzema. Sul lavoro di questa studiosa, prematuramente e tragicamente scomparsa, occorrerà in altra sede tornare a riflettere in modo più sistematico [7]. Mi limito qui a ricordare le sue penetranti analisi delle “sessioni narrative” – cioè di quei momenti informali di riunione della comunità locale nei quali si “impara” a raccontare gli eventi traumatici, si plasmano le versioni ufficiali e, soprattutto, il ricordo viene trasmesso alle generazioni successive. E’ in questi spazi e momenti pubblici, più che nell’intimo della “mente” degli attori sociali, che la memoria funziona. Per altri versi, è attraverso la performance narrativa che la comunità stessa si costituisce, o almeno si riconosce come tale. Cappelletto assegna grande importanza alle modalità narrative assunte dalla seconda generazione dei superstiti: ad esempio il loro uso del “noi” narrativo, l’assimilazione di modalità di ricordo visuale (la cosiddetta *snapshot memory*), il grande coinvolgimento emotivo. La trasmissione del ricordo non è qui un semplice passaggio di informazioni oggettive: è più simile alla trasmissione di un habitus, è un sapere e un sentire incorporato che appartiene alla comunità stessa. Siamo di fronte al fenomeno che è stato chiamato della “radioattività” della memoria traumatica (Gampel 2000), per altri versi documentato e studiato nei figli dei reduci dei lager.

Francesca Cappelletto (2005) insiste sulla possibilità – anzi sulla necessità – di un approccio etnografico a queste forme di memoria della violenza. In effetti, il fatto che la memoria si produca non nella testa delle persone (almeno, non solo) ma nella dimensione della comunicazione pubblica apre la possibilità di studiarla come una pratica sociale – concreta, osservabile, descrivibile, interpretabile. È qui che si attua lo scarto metodologico che cercavo di problematizzare all’inizio di questo articolo: il passaggio da una ricerca strettamente vincolata all’epistemologia della testimonianza a una vera e propria indagine antropologica della memoria pubblica. Le narrazioni cooperative, i luoghi della memoria e le performance commemorative divengono i tre grandi ambiti attorno ai quali la ricerca sulla memoria può trasformarsi in una etnografia di pratiche sociali.

Come questa etnografia si possa realizzare è però questione assai complessa. In particolare, quello che potremmo chiamare il dispositivo luoghi-performance della memoria, vale a dire l’azione combinata di monumenti e rituali celebrativi, è un oggetto complesso e sfuggente. La disciplina non ci offre facili modelli descrittivi e interpretativi per affrontarlo. E’ vero che di questi temi si è molto occupata negli ultimi venti anni la storiografia, in quello che Winter ha definito un vero e proprio memory-boom. Tuttavia la gran parte degli studi che si sono concentrati su monumenti o su cerimonie celebrative restano lontani dagli obiettivi di una etnografia della memoria. Si tratta infatti di lavori piuttosto tradizionali di storia politica, in cui le pratiche della

commemorazione sono indagate solo per ridurle a posizioni discorsivamente esprimibili. Il pur bel lavoro di Maurizio Ridolfi (2003) sulle feste nazionali italiane è un esempio di questo approccio: nella ricostruzione delle celebrazioni tutto il risalto è posto sui discorsi, o su quelle espressioni simboliche che possono esser ricondotte a discorsi. Gli aspetti rituali e simbolici delle feste sono sì presi in considerazione, ma solo come modi di espressione di posizioni che potrebbero esser dette (e in modo più chiaro) anche a parole – e che è compito dello studioso tradurre nella trasparente razionalità delle parole. Il presupposto implicito è che riti e simboli corroborino, oppure riportino in superficie, una memoria (e le sue varie interpretazioni) che già esiste indipendentemente da loro. Ma in una prospettiva antropologica la memoria non esiste indipendentemente dalle sue forme di espressione pubblica, e gli ingredienti concreti delle performance rituali (i corpi, i gesti, i movimenti coordinati nello spazio etc.) non sono necessariamente riconducibili al "vero" nucleo politico-discorsivo. Se vogliamo seguire l'originaria concezione durkheimiana del rituale (Giglioli, Fele 2001), dobbiamo capire come la politica sia costituita da simboli e riti, non cosa questi ultimi "significhino" politicamente.

Si apre allora l'obiettivo di una descrizione densa delle pratiche pubbliche della memoria, tutta da esplorare e costruire. Gli esercizi che ho personalmente compiuto in questa direzione mi confermano per il momento la difficoltà di questo compito, lasciandomi con molte domande e poche convinzioni. Mi riferisco ad esempio, per tornare alla realtà senese, a un lavoro sulle cerimonie del 25 aprile, basato su un ricco fondo fotografico dell'ANPI che documenta le modalità di svolgimento della festa in città e in provincia dal 1948 fino agli anni '80. L'obiettivo di questa ricerca (alla cui realizzazione hanno partecipato Pietro Clemente, Alessandro Simonicca e Claudio Rosati; Dei 2004) era appunto quello di dare rilievo alla sintassi del rito, sottolineandone le strutture spaziali e temporali, i modi di raggruppare e porre in relazione i corpi nei luoghi pubblici, le particolari posture, le modalità di esposizione di simboli materiali e così via. C'è una grammatica generativa dell'azione rituale, ci chiedevamo, implicita e di lunga durata? E in che modo gli attori sociali se ne appropriano, divenendo partecipanti competenti delle cerimonie? Come si impara il tipo di portamento da tenere durante una sfilata, o il giusto atteggiamento dei portatori di bandiere o degli oratori sul palco, la giusta posizione del corpo ed espressione del volto durante l'omaggio ai monumenti ai caduti? Come si miscelano nella cerimonia solennità e informalità, lutto e festa, appartenenze esclusive e solidarietà universale? Quale logica segue l'iscrizione dell'azione rituale negli spazi della città o nel rapporto tra città e campagne? Queste domande aiutavano a far emergere una struttura profonda del rito, radicata nei tempi lunghi dello stato nazione moderno (tanto da far risaltare, ad esempio, analogie profonde - oltre che ovvie differenze - con le cerimonie del periodo fascista). D'altra parte, queste stesse domande indirizzavano l'attenzione su dettagli formali attraverso i quali poteva esser mostrata la differenza, il cambiamento storico. Tuttavia, la staticità dei documenti fotografici impediva di andar oltre nell'analisi: le immagini, per quanto ricche, non bastavano a dar conto delle pratiche sociali, e la dimensione etnografica era per così dire tutta di là da venire. Nel tentativo di dar senso al corpus fotografico è stato indispensabile far intervenire altre fonti, come le cronache della stampa locale, documenti scritti e testimonianze orali. Mi sono allora trovato a fare quel che avrei voluto inizialmente evitare: scrivere una storia politica del 25 aprile a Siena, guidata da una razionalità discorsiva rispetto alla quale la documentazione dei riti rischiava di risultare accessoria e puramente illustrativa.

Qualche passo ulteriore è stato compiuto nel lavoro sugli eccidi. Il gruppo di ricerca ha documentato in video lo svolgimento di circa 15 manifestazioni commemorative in città e paesi colpiti da stragi di civili, tra gli anni 2003 e 2004. L'analisi comparativa ha mostrato anche qui una struttura rituale molto forte, radicata nella simbologia e nella cerimonialità militare e civile nazionalista. Un montaggio video, realizzato da Carmine Cicchetti, ha messo in rilievo la rigida scansione in fasi dei riti commemorativi, accostandone le articolazioni locali per evidenziare permanenze e variazioni. Il raduno, l'onore reso al monumento, la messa, il corteo, il comizio, un momento conviviale conclusivo sono i passaggi obbligati di queste cerimonie; così come ricorre un repertorio stabile di simboli, dai gonfaloni delle istituzioni alle bandiere delle associazioni reducistiche, dalla fanfara ai picchetti militari e così via. Si tratta non tanto di un modello rigido, quanto di una struttura generativa in grado di adattarsi e di plasmare le condizioni locali di svolgimento del rito: gli spazi (ad esempio, una piazza, oppure le strade strette di un paese, o la campagna), i tempi e le condizioni ambientali e meteorologiche, il numero di partecipanti e così via. D'altra parte, la ricostruzione di questa sintassi generale del rito è il punto di partenza più che di arrivo dell'analisi. Ciò che è significativo e importante da osservare sono proprio le variazioni locali. La sintassi generale potrebbe essere intesa come una materia prima, un canovaccio sul quale le singole performance rituali si compiono. Il significato della performance è comprensibile proprio in relazione alla specifica interpretazione dello schema generale - così come una esecuzione musicale si valuta per il suo rapporto con la partitura da un lato, e con una tradizione di esecuzioni dall'altro. Dunque occorre cercare di mettere in evidenza proprio le variazioni del canovaccio, le interpretazioni, le **tattiche** tramite cui una *agency* locale (gruppi, individui) si esprime lavorando all'interno di uno schema relativamente fisso.

Ma questo livello delle differenze locali, di un significato espresso attraverso una rete di sottilissime variazioni, difficilmente può esser colto da un'analisi formale che isola la performance commemorativa dal resto della vita sociale. Torniamo allora alla necessità di collocare questi problemi all'interno di un approccio etnografico più ampio, fondato sulla costruzione di un rapporto profondo con le comunità implicate e su un certo grado di condivisione delle pratiche sociali. Quello che siamo riusciti a capire nella nostra ricerca sulle commemorazioni degli eccidi di civili in Toscana dipende essenzialmente dai sondaggi etnografici (il lavoro si è concentrato su cinque casi studiati attraverso stages e periodi, per quanto troppo limitati, di permanenza sul "campo"). Ancora una volta, è Francesca Cappelletto che ha ben espresso questa indispensabile dimensione etnografica nel lavoro sulla memoria della violenza, nelle pagine introduttive al volume *Memory and World War II*. Si tratta necessariamente, ci ricorda, di una esperienza di *full immersion* e del tentativo di cogliere il punto di vista locale, come nei più classici modelli etnografici. In particolare, in questo tipo di ricerca il coinvolgimento personale diviene profondissimo e drammatico: "l'esperienza della vicinanza emotiva ai nostri interlocutori è centrale per capire il significato che era e che è ancor oggi attribuito alla memoria del gruppo. Nelle nostre

conversazioni con i sopravvissuti siamo stati coinvolti dalla gente e dalla loro memoria, in senso sia affettivo che cognitivo. Ciò implica un sentimento di empatia e di complicità condivisa” (Cappelletto 2005, p. 25).

Tutto sommato, non siamo molto lontani dalla situazione del *fieldwork* classico, anche se le condizioni dello stare sul campo sono molto diverse. Il percorso che ho cercato di tratteggiare in questo articolo – l’etica e l’epistemologia della testimonianza, la relazione fra storia e memoria, la documentazione e l’analisi delle pratiche pubbliche di commemorazione – non sfuggono in definitiva alla collocazione nel quadro della grande problematica etnografica: cioè di un sapere che si costruisce in contesti locali di relazioni faccia a faccia, nella partecipazione alle pratiche sociali, in rapporti umani emotivamente coinvolgenti, in percorsi dialogici e riflessivi che procedono in modo sempre incerto e provvisorio. Se esiste una specificità del tentativo antropologico di capire la memoria della violenza, e di chiedersi se questo è un uomo, è qui che dovremmo cercarla.

Riferimenti bibliografici

AA.VV., 1976, *Lo strano soldato. Autobiografia della Brigata Spartaco Lavagnini*, Milano, La Pietra

Avanzati, F., Martufi, P. G., 1981, *Replica a “La tavola del pane” - Al di là della memoria (Replica a Fortunato Avanzati)*, Siena, ANPI

Bosio, G., 1975, *Elogio del magnetofono*, in G. Bosio, *L'intellettuale rovesciato*, Milano, Edizioni Bella Ciao, pp. 163-82.

Cappelletto, F., 1996, *La memoria del "distante": i massacri nazi-fascisti nei racconti dei sopravvissuti di paesi diversi*, "L'uomo. Società tradizione sviluppo", IX (1-2), n.s., pp.

Cappelletto, F., 1998, *Memories of nazi-fascist massacres in two Central Italian villages*, "Sociologia Ruralis"

,
38 (1), 1998, pp. 69-85

Cappelletto, F., 2003, *Long-term memory of extreme events: from autobiography to history*, "Journal of the Royal Anthropological Institute", 9 (2), pp.

Cappelletto, F., 2005, *Public memories and personal stories. Recalling the Nazi-Fascist massacres*, in F. Cappelletto, ed., *Memory and World War II. An ethnographic approach*, Oxford, Berg, pp. 101-30

Cappelletto, F., 2006, *Social relations and war remembrance: Second World War atrocities in rural Tuscan villages*, "History and Anthropology", 17 (3), pp. 245-66

Cappelletto, F., Calamandrei, P., 2004, *Coscienza del ricordo e memoria narrative dell'eccidio. Sant'Anna di Stazzema (12 Agosto '44)*, "La ricerca folklorica", 49, pp. 127-42

Cassola, C., 1975, *Fausto e Anna*, Milano, Rizzoli

Scritto da Fabio Dei
Lunedì 09 Novembre 2009 01:48 -

Clemente, P., 1994, *Ritorno all'apocalisse*, intervento presentato al convegno In Memory, Arezzo, poi in Clemente, P., Dei, F., a cura, *Poetiche e politiche del ricordo*, Roma, Carocci, 2005

Clemente, P., 2007, *Le loro voci e le nostre*, in P. Clemente, A. Andreini, a cura di, *I custodi delle voci*, Firenze, pp. 15-49

Clemente, P., Dei, F., a cura, *Poetiche e politiche del ricordo. Memoria pubblica degli eccidi nazifascisti in Toscana*, Roma, Carocci

Contini, G., 1997, *La memoria divisa*, Milano, Rizzoli

Dei, F., 1999, *Perché si uccide in guerra? Cosa può dire agli storici l'antropologia*, "Parolechiave", 20-21, pp. 281-301

Dei, F., 2004, *Antropologia della violenza nel XX secolo*, in F. Masotti (a cura di), *Le guerre del XX secolo e le violenze contro i civili*, Roma, Aracne, pp. 29-50

Dei, F., 2005a, *Descrivere, interpretare, testimoniare la violenza*, in F. Dei, a cura, *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi, pp. 7-75

Dei, F. 2005b, *Un monumento della memoria. Memoria scritta e orale sulla Resistenza*, "Primapersona", 15, pp. 49-54

Dei, F., a cura, 2004, *Riti e simboli del 25 aprile. Immagini della festa della Liberazione a Siena*, Roma, Meltemi.

Gampel, Y., 2000, *Reflections on the prevalence of the uncanny in social violence*, in A. Robben, M. Suárez-Orozco, eds., *Cultures under siege*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 48-69

Gasparri, T. 1976, *La Resistenza in provincia di Siena*, Firenze, Olschki

Fele, G. , Giglioli, P.P., 2001, *Il rituale come forma specifica di azione e di pratica sociale*, «Aut-aut», 303, pp. 13-35.

Ginzburg, C., 1992, *Unus testis. Lo sterminio degli ebrei e il principio di realtà*, "Quaderni storici", 80, pp. 520-48

Hilberg, R., 1988, *I was not there*, in Berel Lang, ed. *Writing and the Holocaust*, New York

Kellner, H., 1994, *Never Again in Now*, "History and Theory", 33 (2), pp. 127-44

Martufi, P.G., 1980, *La tavola del pane. Storia della XXIII Brigata Garibaldi "Boscaglia"*, Siena, ANPI.

Nora, P., 1984, *Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux*, in P. Nora, sous la direction de, *Les lieux de mémoire*, vol. I, Paris, Gallimard

Paggi, L., a cura, 1996, *Storia e memoria di un massacro ordinario*, Roma, Il Manifestolibri

Paggi, L., a cura, 2007, *La memoria del nazismo nell'Europa di oggi*, Firenze, La Nuova Italia

Pezzino, P. 2001, *Storie di guerra civile. L'eccidio di Niccioleta*, Bologna, Il Mulino

Ridolfi, M., *Le feste nazionali*, Bologna, Il Mulino

Tonkin, E., *Raccontare il nostro passato. La costruzione sociale della storia orale*, trad.it. Roma, Armando [ed. orig. 1992]

Tota, A.L., 2003, *La città ferita*, Bologna, Il Mulino

Wieviorka, A., 1999, *L'era del testimone*, trad. it. Milano, Cortina [ed. Orig. 1998]

Winter, J., Sivan, E., Setting the framework, in J. Winter, E. Sivan, eds., *War and Remembrance in the Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.6-39

[1] Ho discusso questi aspetti del rapporto tra storia e antropologia in Dei 1999, 2004

[2] Per una precedente discussione di alcuni temi di questo paragrafo rimando a Dei 2005b

[3] Se ne veda una versione in AA.VV. 1976

[4] Ne resta traccia in Avanzati, Martufi 1981

[5] Per una feroce critica a Nora su questo punto si veda Tonkin 2000, p. 166 sgg.

[6] Nell'ampia letteratura dedicata a Civitella Val di Chiana, si segnalano per una peculiare sensibilità antropologica Contini 1997 e i saggi raccolti in Paggi 1996

[7] Fra i suoi principali lavori sul tema delle stragi di civili, alcuni dei quali conosciuti più nel dibattito internazionale che non in Italia, ricordo Cappelletto 1996, 1998, 2003, 2005, 2006, e Cappelletto, Calamandrei 2004.