

Università degli Studi di Roma “La Sapienza”

A.A. 2003-2004

Facoltà di Lettere e Filosofia

Tesi di Laurea

Cefalonia: anamnesi di una tragedia

L'eccidio della Divisione Acqui a Cefalonia nella costruzione locale della memoria: immagini, sensi, luoghi

Studente: Emilio Giaccio

Relatore: Maria Minicuci
Co-relatore: Renata Ago

PREMESSA.....	4
INTRODUZIONE.....	7
LA DIVISIONE ACQUI A CEFALONIA	29
1.1 – L’arrivo in Grecia e l’occupazione di Cefalonia: motivazioni e svolgimento.....	29
1.2 – Settembre 1943: la lotta e le stragi.....	40
1.2.1 – 15-22 settembre 1943: la battaglia	43
1.2.2 – La divisione “Edelweiss” e le stragi	46
1.3 – Dopo l’eccidio: la sorte dei sopravvissuti ed i processi.....	50
1.3.1 – I processi	52
LA MEMORIA SENSIBILE	54
2.1 – Immagini, sensorialità, ricordo	54
2.2 – Immagini mentali e memoria	66
2.3 – “L’immagine” del ricordo	70
2.4 – Sensorialità del ricordo, ricordo della sensorialità.....	76
2.5 – L’odore del ricordo	86
2.6 – Passi “lenti”, passi “pesanti”: ascoltare la memoria	95
2.7 – Immagini di una quotidianità violata	107
2.8 – L’esperienza del passato: le stragi come “buco nero” della memoria	116
2.9 – Il distante “vicino”, il distante “distante”: immagini dell’alterità	122
2.9.1 – L’incolmabilità di una distanza: il tedesco.....	123
2.9.2 – Il distante “vicino”: l’italiano	127
2.9.2.1 – “Con gli italiani si poteva parlare”: la “voce” e la costruzione di una vicinanza ...	138
2.10 – Corelli e San Gerasimo: lo scontro delle immagini	145
2.10.1 – La processione del Santo.....	155

2.10.2 – “Questa non è Cefalonia”: la Processione ed il Mandolino	165
LE DIVISIONI DELLA MEMORIA	171
3.1 – Memorie culturali e divisioni del ricordo.....	171
3.2 – Un solco nella memoria locale	178
3.2.1 – L’episodio delle motozattere.....	181
3.2.2 – Pampaloni ed Apollonio tra “colpa” ed “eroismo”	185
3.3 – La memoria ed i confini dell’identità nazionale	196
4.3.1 – La ritualità commemorativa: fondazione di una differenza.....	201
4.2.2 – I segmenti della memoria: monumenti e comportamenti sociali.....	212
COSTRUIENDO UN LUOGO DELLA MEMORIA: TROIANATA.....	223
4.1 – Localizzare il passato: i “luoghi della memoria”	223
4.2 – Le stragi: una topografia della memoria.....	228
4.2.1 – Luoghi del presente, tracce del passato: ripercorrendo le stragi	232
4.2.2 – La morte nella memoria dei luoghi.....	235
4.2.3 – Interpretare i luoghi: la “casetta rossa” ed il ricordo italiano	239
4.3 – Le stragi nel concreto: Troianata.....	245
BIBLIOGRAFIA	258

Premessa

Negli ultimi anni sembra aver avuto luogo una diffusa “riscoperta” di uno degli eventi meno conosciuti tra quelli riguardanti le vicende e la sorte, spesso tragica, delle truppe italiane dislocate all'estero nel corso della seconda guerra mondiale: si tratta, nello specifico, dell'eccidio della divisione “Acqui”, avvenuto sull'isola greca di Cefalonia nel settembre del 1943. La seguente trattazione sarà orientata, comunque, non da una pretesa di ricostruzione della verità storica riguardante i fatti in oggetto, né da una esaustiva ricognizione delle dinamiche e delle vicende belliche, quanto piuttosto dall'analisi antropologica di particolari “memorie”, le quali sono state sinora – senza dubbio – trascurate in gran parte degli studi dedicati all'argomento: ossia quelle prodotte, localmente, a Cefalonia. Questa tesi rappresenta, infatti, il risultato di una ricerca da me condotta sull'isola greca tra l'ottobre del 2003 e l'agosto del 2004, nel corso di due prolungati soggiorni (più un terzo viaggio di minor durata). Lo svolgimento del lavoro sul campo ha previsto, anzitutto, l'adozione di una metodologia d'indagine basata sul colloquio (spesso informale) e l'intervista, allo scopo di cercare di cogliere i percorsi e le modalità che determinano la costruzione sia di una “memoria pubblica” che di memorie “individuali” o “private” riguardanti l'accadimento. Le narrazioni orali dell'evento sono state quindi utilizzate come filo conduttore dell'analisi; quest'ultima è stata svolta, inoltre, porgendo particolare

attenzione alla “sensorialità” manifestata all’interno delle testimonianze raccolte, attraverso la quale il ricordo del passato sembra divenire un canale privilegiato per l’espressione e la comunicazione di interpretazioni e giudizi alquanto condivisi.

I racconti rilevati sono stati analizzati, inoltre, alla luce della loro capacità di render conto di rappresentazioni interpretative del passato locale spesso conflittuali, rivelatrici del dispiegamento di specifiche strategie sociali di definizione identitaria dei diversi gruppi compresenti nell’ambito isolano. Sono stati adoperati, allo scopo, riferimenti a pratiche cerimoniali, rituali e commemorative la cui centralità – nel contesto della vita sociale isolana – meriterebbe, di certo, una trattazione più approfondita e circostanziata rispetto a quella fornita (per ovvi motivi) in questa sede. Le “fonti” qui utilizzate sono, quindi, di natura essenzialmente orale – integrate, per quanto possibile, da un *corpus* documentario scritto che, perlomeno in riferimento alla produzione greca riguardante gli eventi dell’occupazione italiana e del settembre del 1943, si è dimostrato essere abbastanza esiguo. Una riflessione necessariamente provvisoria, quella di seguito proposta, riguardante un “punto di vista” – quale quello locale, espresso nei confronti degli episodi in questione – certamente da approfondire.

Vorrei esprimere immensa gratitudine a quanti hanno concorso, in Italia come a Cefalonia, con pazienza e disponibilità, al compimento del presente lavoro. In particolare, desidero ringraziare l'Associazione Italo-greca di Cefalonia ed Itaca "Mediterraneo", padre Severino Trentin, Clotilde Perrotta e Bruna De Paula per la generosa disponibilità e per l'essenziale contributo fornitomi *in loco*. Altrettanto sentiti ringraziamenti vanno agli altri amici cefaloti, in particolare a Beatrice Ipekian, Lia Stefanitsi, Gerasimo Lalis, Falì Zapanti, Elli e Iolanda Gorno; a Spiros Vangelàtos, fondamentale presenza. Allo stesso modo ringrazio sentitamente Alexandra Bernitsa (presidentessa della Comunità Ellenica di Roma e del Lazio) e Nikos Alexandratos, per il sostegno fornitomi prima della mia partenza per l'isola, così come il prof. Enzo Orlanducci, segretario generale della ANRP. Desidero inoltre esprimere profonda gratitudine e riconoscenza nei confronti della prof.ssa Maria Minicuci, per aver reso possibile, con la sua insostituibile guida, i consigli e la pazienza dedicatami, la realizzazione della presente tesi.

Introduzione

«Cefalonia è l'isola straniera nella quale sono rimasti vittime il più gran numero di militari italiani, avendovi trovato distruzione e morte l'intera divisione "Acqui" in un collettivo spaventoso massacro di cui penso che ben pochi riscontri vi siano nella storia dei secoli».

Sono queste le parole con le quali padre Romualdo Formato, all'epoca cappellano militare presso il 33° reggimento artiglieria della Divisione, ha ricordato l'isola greca all'interno del suo libro dedicato, appunto, all'"*Eccidio di Cefalonia*"¹. Si tratta di un volume nel quale – basandosi sulla memoria di eventi dei quali il sacerdote stesso fu diretto testimone – vengono rievocate le tappe e gli episodi che, a partire dalla notizia dell'armistizio stipulato da Badoglio l'8 settembre del 1943, avrebbero portato alla guerra italo-tedesca ed, infine, alle stragi. Un libro di memorie, quindi, forse il più conosciuto ed "autorevole" (almeno per il prestigio comunemente attribuito alla figura di padre Formato come "testimone" delle stragi), nel quale al ricordo dell'isola viene congiunto, prepotentemente, quello della morte di circa 9500 militari italiani.

Un libro, inoltre, scritto immediatamente dopo la fine della guerra: Padre Formato sembra, al riguardo, aver seguito quanto già proposto

¹ R. Formato, *L'eccidio di Cefalonia. Settembre 1943: lo sterminio della divisione Acqui*, Milano, Mursia, 2001 (prima edizione: 1945).

ed attuato dallo storico Marc Bloch, il quale, da parte sua, aveva impugnato la penna proprio «*per non abbandonare ai capricci della memoria*» il «*tempo straordinario*» del quale egli stesso era stato testimone e protagonista. Nel 1914, infatti, Bloch si era trovato immerso all'interno della radicale esperienza rappresentata dalla guerra; per di più – come emerge dalle parole dello studioso – questa divenne immediatamente la “*sua*” guerra, fissata in appunti quasi quotidiani, esperita solo parzialmente in quanto la propria percezione della stessa era limitata ad una piccolissima porzione del campo di battaglia, senza mai poter avere una precisa cognizione di quanto avvenisse negli altri settori di un fronte lungo centinaia di chilometri². Formato e Bloch danno l'impressione di aver scritto entrambi allo scopo di affidare alla loro ragione la «*cernita del passato che la memoria è solita fare in maniera spesso poco giudiziosa*»³; un trascorso da ambedue percepito come saturo di una intensa tragicità, drammaticamente caratterizzato dalla presenza di una guerra per la prima volta “mondiale”, avvenimento enorme e forse per questo da consegnare, senza indugio e per intero, “alla memoria”. Padre Formato ha scritto, fedele al suo mandato, affinché possano essere

² Arruolatosi nell'esercito francese nel 1914, Bloch fu tra l'altro impegnato nella vittoriosa battaglia della Marna, il cui ricordo sembra riassumere bene la parzialità percettiva caratteristica delle singole esperienze di una guerra impossibile da cogliere nella sua totalità: «*Credo che i miei compagni fossero con me. Nella mia memoria ritrovo i loro volti seri e contenti. Contenti di che? Ebbene, innanzitutto di vivere... Capivo poco della battaglia. Era la vittoria della Marna. Non avrei saputo darle un nome. Cosa importava? Era la vittoria*» (da M. Bloch, *Souvenirs de guerre 1914-1915*, contenuto in: M. Bloch, *La guerra e le false notizie*, Roma, Donzelli Editore, 1995, pag. 18).

³ M. Bloch, *op. cit.*, pag. 3

scacciati e mai più si ripresentino «i demoni dell'odio» che egli ha visto aleggiare tra gli uomini in quei giorni; Bloch, da parte sua, con gli occhi di uno storico “nuovo”⁴, è riuscito a cogliere, nella guerra, dei connotati tali da renderla un «immenso esperimento di psicologia sociale»⁵, dal quale inoltre prenderà spunto per formulare le sue celebri tesi sulla produzione e circolazione delle “false notizie” in tempo di guerra⁶. Una differenza interpretativa, questa appena rilevata, chiaramente riconducibile ad un diverso approccio “rievocativo” (ovvero finalizzato all’espressione di significati distinti), che sembra prendere comunque le mosse da un denominatore comune: quello dell’*esperienza immediata*, della diretta percezione dell’evento bellico – sulla base della quale hanno luogo, tra l’altro, le dinamiche di strutturazione, narrazione e trasmissione del ricordo locale delle stragi avvenute a Cefalonia, oggetto del presente lavoro.

Cefalonia è stata quindi teatro, nel settembre del 1943, di una immensa ed inaspettata strage. Un evento che, pur essendo stato determinato (parimenti a molte altre stragi spesso definite “di

⁴ Marc Bloch e Lucien Febvre fondarono, nel 1929, le “*Annales d’histoire économique et sociale*”, rivista dalla quale partì una profonda opera di rinnovamento, tale da interessare, peraltro, la stessa concezione del “mestiere” dello storico – ponendo ad esempio al centro dello studio, più che il semplice avvenimento, “l’uomo”, o meglio, come da Bloch stesso affermato, «gli uomini nel tempo».

⁵ *Ivi*, pag. 108.

⁶ Bloch mostrerà infatti come, in un contesto particolare quale quello rappresentato dal “tempo di guerra” (dove può verificarsi «*il rinnovarsi prodigioso della tradizione orale, madre antica delle leggende e dei miti*»), partendo dal sostrato rappresentato dai «grandi stati d’animo collettivi», i pregiudizi consentono di trasformare una cattiva percezione in una vera e propria leggenda [in Marc Bloch, *op. cit.*].

rappresaglia”) dallo sviluppo dei fatti successivi alla proclamazione dell’armistizio dell’8 settembre, presenta tuttavia un carattere di “eccezionalità” che viene solitamente motivato in riferimento a due elementi peculiari: in primo luogo, il grandissimo numero di vittime, la maggior parte delle quali uccise non in combattimento, bensì nel corso di esecuzioni sommarie; in secondo luogo, il fatto che le stragi siano state perpetrate da reparti appartenenti alla *Wehrmacht* – l’esercito regolare tedesco – e non da truppe per così dire “speciali” (quali possono essere considerate, ad esempio, le SS)⁷. Cefalonia, per di più, è stata di frequente definita come luogo di un eccidio istituzionalmente “dimenticato”: ciò in rapporto alla scarsa rilevanza e risonanza pubblica che gli episodi accaduti sull’isola hanno avuto, almeno fino a tempi recenti, all’interno dell’immaginario collettivo riguardante il secondo conflitto mondiale⁸. In verità (come mostra anche la data di pubblicazione del libro di padre Formato, risalente al 1947) il massacro della Divisione Acqui assunse, fin da subito, le fattezze di una tragedia abnorme, immediatamente plasmata sulle memorie ed i ricordi di coloro i quali, reduci sopravvissuti, si posero come testimoni unici dell’accaduto; un avvenimento che, oltretutto, è

⁷ Il coinvolgimento dell’esercito regolare tedesco è stato inoltre indicato come la principale motivazione che avrebbe determinato l’immediato insabbiamento politico di quanto avvenuto sull’isola; lo scoppio della “guerra fredda”, infatti, con la conseguente necessità di riarmare la Germania, sarebbe stata causa prima del velo (anche istituzionale) caduto sulle stragi.

⁸ Di recente sembra essere comunque avvenuta, anche a livello istituzionale, una “riscoperta” di Cefalonia culminata con la visita condotta sull’isola dal capo di stato italiano, Carlo Azeglio Ciampi, nel 2001.

stato per anni (e continua ad esserlo anche oggi) luogo di scontro tra memorie, interpretazioni e significati variamente attribuiti alla strage. Argomento ancora attuale, d'altronde, come può evincersi dalla presenza di numerose pubblicazioni dedicate alla sorte della divisione Acqui a Cefalonia; dai volumi di memorialistica alle riviste ed ai periodici, fino ad arrivare ai saggi di impianto marcatamente storico, la produzione bibliografica dedicata al tema – soprattutto di derivazione italiana – appare sufficientemente ricca. Questa, inoltre, sembra poter essere ripercorsa alla luce di un formidabile filo conduttore: la memoria. Memoria dei reduci, anzitutto, ossia di coloro che “hanno visto” e che di conseguenza vengono considerati in possesso dell'autorità necessaria per poter parlare proficuamente degli eventi, ponendosi nelle vesti di depositari “ufficiali” del ricordo.

Contemporaneamente, però, ancora nel vasto panorama delle pubblicazioni dedicate ai “fatti di Cefalonia”, è possibile rilevare quella che, a mio avviso, può essere definita nei termini di una fondamentale mancanza: ovvero quella rappresentata dalla “voce” della popolazione locale, degli abitanti (spesso anch'essi “testimoni”) di Cefalonia. Ciò potrebbe essere inteso come una diretta conseguenza dell'approccio solitamente utilizzato nell'analisi degli eccidi avvenuti sull'isola: le stragi, infatti, sono di norma interpretate come l'epilogo di una “questione bellica” che avrebbe riguardato, esclusivamente, gli eserciti italiano e tedesco; in tale contesto, quindi, conterebbe poco, se non a fini integrativi, il punto di vista espresso al riguardo dagli

abitanti di Cefalonia. Quel che sembra risultarne è, conseguentemente, perlomeno nella maggior parte delle pubblicazioni, la riduzione della popolazione cefaliota ad una sorta di “sfondo scenografico”, sostanzialmente equivalente a quello fisicamente rappresentato dall’isola stessa; una sorta di “indistinzione” tra l’isola ed i suoi abitanti che viene interrotta soltanto da riferimenti (in verità molto frequenti, ad esempio, nella documentazione memorialistica fornita dai reduci italiani sopravvissuti) principalmente rivolti a sottolineare la “bontà” dei cefaloti, per la quale numerosi soldati riuscirono ad avere salva la vita.

“*Cefalonia*”, quindi, intesa come luogo nel quale avvenne lo sterminio di una intera divisione militare italiana, è stata interpretata anzitutto alla luce dei contributi derivanti dalle memorie e dai ricordi prodotti da chi, alle stragi, riuscì a scampare; in tale contesto, la costruzione dell’isola come “luogo di memoria” è avvenuta soprattutto in riferimento a quanto, dell’eccidio, è stato raccontato e tramandato dai reduci della Divisione Acqui⁹.

Non sembra essere inoltre di secondaria importanza, in questo caso, una certa “svalutazione” percepibile nei confronti delle testimonianze espresse, al riguardo, dai cefaloti. L’impressione è quella di una certa superiorità che si suole attribuire al ricordo trasmesso dai reduci delle stragi, la quale pare non di rado risolversi in una opposizione

⁹ Non sono comunque mancate delle parziali eccezioni, come ad esempio il libro, scritto da Christoph Schminck-Gustavus, dal titolo *I sommersi di Cefalonia* (Firenze, Il Combattente, 1995), nel quale l’autore ha cercato di dar conto (seppur in riferimento alla ricostruzione della storia personale di un soldato italiano) delle testimonianze locali.

riproponente una antica (quanto fallace) dicotomia: quella tra la “storia-verità” (espressa dai racconti di questi ultimi) e l’ingannevole – perlomeno nella ricostruzione dell’accaduto storico – “memoria” cefaliota (intesa, in questo caso, come un fenomeno differente ed inferiore, spesso foriero di errori e distorsioni).

D’altro canto, per superare tale *impasse*, occorrerebbe tenere ben presente il fatto che anche a Cefalonia si “ricorda” (ed in modo non meno significativo rispetto alle memorie italiane delle quali si è parlato): porre attenzione alle rappresentazioni delle stragi localmente prodotte permette, infatti, di individuare delle modalità di ricostruzione e rievocazione delle stesse che sembrano essere direttamente connesse alla narrazione del passato in oggetto. In tal senso, la comunicazione della memoria delle stragi va di pari passo con l’espressione di giudizi ed interpretazioni che, partendo spesso da una base “personale” – autobiografica – di esperienza, si connettono a significati che, per quanto siano spesso diffusi e condivisi, possono anche risultare (come non di rado accade) opposti e divergenti. Il ricordare, infatti, può essere al proposito definita come una vera e propria forma di azione sociale, ovvero un’attività socialmente costruita e retoricamente organizzata che si articola in riferimento ad uno specifico orizzonte sociale, finalizzata all’espressione di determinati significati.

Parlare della memoria delle stragi a Cefalonia, d'altronde, implica l'immersione all'interno di un universo narrativo caratterizzato da connotati decisamente apocalittici, nel quale l'orrore della vicenda in sé si salda spesso con la comunicazione di un "rischio" esistenziale corso, parallelamente, dall'intera comunità isolana. Le stragi rappresentano un trauma capace di dispiegarsi, temporalmente, attraverso ed oltre le generazioni: considerati come espressione massima di una crisi determinata dall'irruzione improvvisa (nonché assolutamente impreveduta) della violenza nel quotidiano, gli eccidi riguardano, in ultima analisi, una esperienza di morte che ha interessato non soltanto gli eserciti in lotta, essendo penetrata profondamente nella stessa "memoria collettiva" dell'isola.

Non a caso, allora, il ricordo locale delle stragi sembra poter essere definito nel senso di una "anamnesi" condotta nei riguardi della tragedia, in riferimento ad un duplice significato attribuibile al termine in questo contesto. "*Anamnisi*" è, infatti, il vocabolo con il quale viene solitamente tradotta in greco la parola "ricordo"; ma "*anamnesi*" è anche il termine liturgico utilizzato per indicare la parte della celebrazione eucaristica nella quale vengono rievocate la Passione e la Morte di Cristo. In effetti, la narrazione locale delle stragi sembra sovente avvenire partendo da una base interpretativa per la quale queste ultime sono rappresentate nei termini di un enorme "sacrificio", non dissimile da quello cristiano, un martirio del quale fu ignara vittima l'intera Divisione. Il motivo del sacrificio ritorna spesso anche

nelle testimonianze italiane: ancora padre Formato, tra gli altri, alla fine del suo libro, ne offre un chiaro esempio, quando afferma che:

Le gloriose gesta della divisione “Acqui” dovranno essere tramandate alle future generazioni come uno dei più puri esempi di *sacrificio* affrontato per un alto sentimento di obbedienza e di dovere [...]. Il *sacrificio supremo* ha suggellato, col sangue, il compimento di un dovere che non può venire svalutato dalle interpretazioni o elucubrazioni malevoli di nessuno.¹⁰

Il “sacrificio”, così, può essere inteso come un paradigma esplicativo utilizzato (con connotati talvolta esplicitamente religiosi) a Cefalonia per render conto di un evento traumatico, percepito nei termini di uno strappo improvviso e destabilizzante per l’intero universo sociale e culturale isolano – tanto da rappresentare, con il terremoto del 1953, uno dei principali “spartiacque” della memoria cefaliota. Il tempo sembra infatti sincronizzarsi, nella memoria isolana, proprio intorno a questi due eventi centrali; parlare del periodo “prima della guerra” o “prima del terremoto” (eventi peraltro separati da pochi anni) significa individuare dei riferimenti temporali nei quali radicare le cause della fine di quello che può essere definito, letteralmente, “il mondo di prima” – espressione, questa, che tra l’altro ricorre di frequente all’interno delle narrazioni. Ad esempio, la guerra ed il terremoto sono rappresentati spesso come la causa principale dello spopolamento che riguardò, nella metà del Novecento, la maggior parte dei villaggi dell’isola; fattori che sarebbero, di conseguenza, posti alla base della

¹⁰ R. Formato, *op. cit.*, pag. 198 (corsivo mio).

forte emigrazione che interessò Cefalonia a partire dalla metà degli anni '50 del secolo scorso¹¹.

Eventi determinanti, quindi, questi appena citati, percepiti come decisivi nel processo che avrebbe portato alle profonde modificazioni verificatesi (soprattutto negli ultimi sessant'anni) nell'ambito della vita sociale isolana, espressione di una frattura – anche temporale – ormai non più ricomponibile.

L'esperienza “emica” di guerra a Cefalonia, d'altra parte, è coincisa (spesso quasi confondendosi) con quella delle stragi. Affermazione, questa, che può apparire a prima vista quantomeno paradossale, se si pensa al fatto che, in effetti, la divisione Acqui (al momento in cui le stragi stesse ebbero luogo) non solo si trovava sull'isola da ben tre anni, ma per di più lo era nelle vesti di “occupante”; rappresentante stessa, quindi, della guerra mondiale in svolgimento. I termini dell'affermazione possono divenire però più chiari e condivisibili se, al contrario, il concetto di guerra viene ampliato fino a racchiudere quello di “violenza”; molti cefaloti, infatti, dichiarando che *«noi la guerra la conoscemmo davvero solo attraverso la morte degli italiani»*, hanno di fatto espresso una nozione di guerra strettamente connessa a quella di una violenza concretamente realizzata. Ne consegue il giudizio dato al periodo dell'occupazione italiana dell'isola come di un lasso di tempo

¹¹ Soprattutto verso Atene, ma anche in Australia o negli Stati Uniti d'America.

sostanzialmente “pacifico”, e forse per questo interamente “risucchiato”, nella memoria, dal ricordo delle stragi.

L’occupazione italiana (quindi il triennio precedente alle stragi) rappresenta infatti uno spazio abbastanza indistinto, sfumato, in seno alla memoria locale: quel che si ricorda del periodo è, soprattutto, “la fame”. Parlare di “fame” (*pìna*), per i cefaloti, vuol dire anzitutto far riferimento ad un elemento chiave del discorso sull’identità prodotto localmente; un termine che pare racchiudere, per questo, una connotazione significativa principalmente ideologica, simbolica, piuttosto che eminentemente fisiologica, letterale. La fame sembra essere una condizione inerente a periodi di oppressione o catastrofi; in questi contesti, la lamentata mancanza di cibo viene spesso utilizzata per esprimere una insoddisfazione più ampia e legata ad eventi particolari, critici: ad esempio, i cefaloti sono stati “affamati” sia nel corso delle dominazioni straniere da loro storicamente esperite – dalla turca alla veneziana, all’inglese, per arrivare alla tedesca – ma anche nel periodo successivo al terremoto del 1953, denso di trasformazioni per la società isolana. All’interno di tale, per così dire, “*cronologia della fame*”, rientra a pieno titolo anche il triennio dell’occupazione italiana dell’isola; in questo caso, però, alla fame si accompagna, significativamente, la sua soddisfazione. Una diffusissima figura, che emerge più di ogni altra tra quelle del ricordo del periodo in questione, è infatti quella dell’italiano che “dà da mangiare”, che divide il suo cibo (*faghitò*) con gli allora bambini (anziani d’oggi) dell’isola,

affollanti i dintorni delle mense militari, arrivando perfino a privarsi della sua porzione di rancio pur di soddisfare la fame della gente del posto. Al contrario, come si vedrà, del tedesco, ovvero il supremo “affamatore”. Da questa sorta di “poetica della fame” discendono, oltretutto, dei significati che possono contribuire a specificare e far meglio comprendere gli opposti giudizi espressi nei confronti di due figure, quali quella dell’italiano e del tedesco, definibili entrambe – seppur con varie sfumature – comunque “altre”.

La memoria locale dell’occupazione italiana di Cefalonia si salda quindi strettamente, come detto, a quella delle stragi. Sono così le stragi (o meglio, la costruzione delle stesse all’interno della memoria e del ricordo locali) a porsi, di conseguenza, come tema portante della presente ricerca; un ambito in cui le narrazioni personali dei cefaloti, come potrà vedersi nel corso della trattazione, rappresentano la base dalla quale partire per cercare di cogliere caratteristiche e significati plasmati secondo le risorse culturali localmente disponibili.

Il discorso sulle stragi sembra infatti articolarsi partendo da una costruzione del ricordo delle stesse che pare essere espresso in maniera eminentemente “sensoriale”; una modalità di rievocazione del passato, quindi, condotta – proprio per “dargli senso” – anche attraverso i “sensi”. Quel che qui si vuol sottoporre all’attenzione è, tra l’altro, la tesi del carattere socialmente condizionato della sensorialità (tematica fatta propria ed approfondita di recente, del

resto, dai cosiddetti “antropologi sensoriali”), facendo inoltre riferimento ad una “rappresentazione dei sensi” (per tramite della memoria e del ricordo) attraverso la quale il passato può essere efficacemente ri-attualizzato.

Come affermato da Vincenzo Matera, infatti,

Le percezioni sensoriali nascono – anche le più personali – solo attraverso la comunicazione e l’interazione entro un contesto sociale. Tutti noi viviamo le nostre esperienze entro quadri di significatività prestabiliti socialmente.¹²

Intendendo preliminarmente ogni percezione cognitiva come culturalmente e socialmente determinata, sembra quindi possibile cercare di ricavare particolari significati proprio partendo dalla “*rievocazione delle sensazioni*” dispiegata nelle narrazioni delle stragi. Il ricordo, d’altra parte, è senza dubbio strettamente connesso alla possibilità che lo stesso possa essere descritto, comunicato narrativamente; contestualizzate in un ambito quotidiano, “familiare”, le stragi assumono allora una estrema concretezza proprio grazie all’ausilio di “immagini del ricordo” caratterizzate da un altissimo grado di sensorialità¹³.

¹² V. Matera, *Antropologia dei sensi. Osservazioni introduttive*, in: *La ricerca folklorica*, n° 45, Brescia, Grafo Edizioni, 2002, pag. 8.

¹³ Si veda, al riguardo, il Cap. II.

Dalla vista all'udito, dall'odorato al tatto, al gusto, tutti i sensi sembrano essere implicati nel processo di costruzione del ricordo narrato e riguardante l'esperienza del massacro della divisione Acqui. Una connotazione sensoriale della memoria, questa, che (come più avanti verrà meglio specificato), proprio partendo dal riconoscimento del carattere "culturale" dei sensi stessi – intesi, al di là del gioco di parole, nel duplice "senso" di strumento primario di approccio al mondo ma anche di supporto ed espressione di rappresentazioni dello stesso – permette di mettere in luce il ruolo epistemologico che essi ricoprono nella costruzione (locale, in questo caso) del ricordo delle stragi naziste di Cefalonia.

Alla "sensorialità" della memoria delle stragi sarà quindi dedicato il secondo capitolo del presente lavoro (preceduto da un breve *excursus* storico riguardante i fatti in oggetto), dove si cercherà di delineare le coordinate "sensibili" che indirizzano ed organizzano il ricordo e la sua narrazione. Partendo da ciò, saranno inoltre illustrate le dinamiche per mezzo delle quali sembra pervenirsi, localmente, alla differente costruzione delle "alterità" tedesca ed italiana, articolate proprio sulla base di percezioni cognitive; anche in questo caso, infatti, i giudizi e le interpretazioni appaiono strutturati e comunicati, nelle testimonianze, in maniera altamente sensoriale. Il filo conduttore dell'analisi proposta sarà rappresentato dalle "immagini" attraverso le quali il ricordo pare concretizzare, articolandolo sensorialmente nell'ambito delle narrazioni, il passato in oggetto; grande attenzione ai dettagli, quindi,

alla “fisicità” delle scene rievocate, nelle quali l’accaduto viene reso non solo attraverso “gli occhi di allora” – quindi visivamente – ma anche tramite sensazioni auditive, olfattive, tattili e perfino gustative (si pensi, ad esempio, alla “fame” sopra accennata) che pongono tra l’altro il narratore e l’ascoltatore, emozionalmente, all’interno dell’evento. Immagini, queste, radicate in significati culturali che sovente sono schiettamente locali, la cui centralità nell’orizzonte identitario isolano può essere colta facendo riferimento, ad esempio, a quella sorta di “scontro tra immagini” verificatosi in occasione del film (riguardante appunto Cefalonia durante il periodo dell’occupazione italiana) *Il mandolino del capitano Corelli*.

L’elaborazione alla quale è stata (e viene tuttora) sottoposta, sull’isola, la memoria delle stragi naziste, sembra inoltre aver dato luogo a dei discorsi sulle stesse che assumono una diversa considerazione interpretativa a seconda dell’ambito nel quale vengono comunicati. Proponendo un approccio alle testimonianze condotto alla luce della basilare dicotomia tra pubblico e privato, nonché del concetto di “*disemia*” elaborato da Michael Herzfeld – così come pare essere suggerito dalla strutturazione ed espressione delle narrazioni stesse – nel terzo capitolo si farà riferimento alle “divisioni” cui la memoria pare spesso riferirsi, essendo quest’ultima costruita diversamente a seconda non solo degli ambiti locali di comunicazione ed esperienza, ma anche in relazione all’espressione

“ufficiale” del ricordo di una guerra intesa nei termini di “evento nazionale”. Una doppia divisione, quindi – tra pubblico e privato, ma anche tra locale (comunitario) e globale (nazionale) – in base alla quale sembrano potersi meglio comprendere quelle presunte “contraddizioni” non solo dialettiche, ma anche comportamentali, spesso rilevate (alludendo alle stragi, da molti osservatori anche occasionali) tra la popolazione cefaliota. La memoria delle stragi, quindi, come una “frontiera” in base alla quale analizzare anche le modalità di costruzione identitaria promosse e sostenute dai particolari gruppi sociali presenti dell’isola, testimoniando delle strategie identitarie da essi poste in essere – a partire, ad esempio, dalle specifiche interpretazioni riguardanti episodi connessi alle stragi ed alla loro responsabilità (soprattutto in riferimento all’attribuzione della “*causa*” e “*colpa*” delle stesse). La memoria, d’altra parte, riproduce spesso un vero e proprio “campo di battaglia” nel quale possono affrontarsi le differenti forze sociali; la posta in gioco sarebbe in tal caso rappresentata dal “*potere*”, se è vero che, come affermato da Jacques Le Goff,

impadronirsi della memoria e dell’oblio è una delle massime preoccupazioni delle classi, dei gruppi, degl’individui che hanno dominato e dominano le società storiche.¹⁴

¹⁴ J. Le Goff, *Memoria*, in: *Enciclopedia Einaudi*, vol. VIII, Torino, Einaudi, 1979, pag. 1070.

Cefalonia, inoltre, può essere intesa come l'effettivo "*luogo fisico*" delle stragi; non a caso, l'intera isola porta ancora oggi ben visibili – anche morfologicamente – le tracce dell'accadimento. L'osservazione del territorio lascia trasparire infatti, ovunque, segni che rimandano al periodo in oggetto, mentre il ricordo cefaliota sembra delineare una vera e propria "*topografia della memoria*" contrassegnata da punti spaziali sui quali il lavoro dell'*anamnisi* locale ha agito profondamente. Prendono forma in tal modo i "luoghi della memoria" dei quali si parla nell'ultimo capitolo; frutto dell'attività simbolico-immaginativa dispiegata dalla memoria stessa, questi rappresentano fisicamente "ciò che è avvenuto" non solo come dei semplici supporti mnemonici ma anche (e soprattutto) in relazione ai significati simbolici che ad essi possono essere agganciati, determinando (anche percettivamente) una loro "mutazione". Troianata – luogo nel quale avvenne lo sterminio di più di 600 soldati italiani – così come viene rappresentata nel racconto di un cefaliota, Spìros Vangelàtos, testimone oculare della strage, può divenire un territorio la cui stessa strutturazione rimanda, incessantemente, a quanto ivi accaduto, soprattutto attraverso dei riferimenti spaziali e simbolici particolarmente significativi. In tutto questo, inoltre, la sensorialità del ricordo riveste un ruolo essenziale: l'"immagine della memoria" sembra spesso discendere sul paesaggio (fin quasi a sostituirvisi), determinando la formazione di una esperienza mnemonica nella quale

la percezione sensoriale del passato pare “prolungarsi” (attraverso il ricordo) nel presente della narrazione.

La ricerca, come detto, è stata condotta anzitutto in base alle testimonianze orali prodotte sull’isola a proposito delle stragi; l’individuazione di caratteri e motivi comuni alle differenti narrazioni ha oltretutto permesso – partendo dall’esperienza traumatica soggettiva comunicata nell’ambito delle specifiche storie di vita – di ricondurre le stesse, in primo luogo, nell’alveo di più grandi modelli narrativi tesi ad organizzare, selezionare e “dare un senso” ai singoli ricordi anche (se non soprattutto) in funzione dell’edificazione delle identità presenti.

Il nesso memoria-identità, d’altro canto, è apparso sin da subito evidente e centrale nella ricognizione dei caratteri attraverso i quali la memoria delle stragi naziste viene espressa sull’isola. Definendo la memoria come base di quelle «costruzioni simboliche» rappresentate dalle varie identità, individuali e collettive, compresenti in uno stesso ambito sociale, sembra allora opportuno far riferimento alla definizione fornita da Elizabeth Tonkin, per la quale la memoria può essere intesa nel senso di un «termine chiave di mediazione tra l’individuo e la società»:

La memoria è una parte dell’investitura cognitiva ed un mezzo per esistere; è sviluppata attraverso l’interazione sociale; è un medium e, allo stesso tempo, un messaggio. I contenuti della memoria ed i messaggi che essa

evoca sono anche ineluttabilmente sociali, nella misura in cui essi sono acquisiti nel mondo sociale e possono essere codificati in sistemi simbolici che sono culturalmente familiari.¹⁵

Concetto, quest'ultimo, ribadito anche nella riflessione proposta da Ugo Fabietti e Vincenzo Matera, per i quali la memoria

è una espressione del pensiero sociale, una forma di “selezione sociale del ricordo” in relazione alla quale si costituiscono appunto le molteplici forme di identità collettiva. La memoria non è un “dato” naturale, ma una serie di rappresentazioni tra loro collegate che il più delle volte hanno a che vedere con l'identità, propria ed altrui, e quindi con i *discorsi* che le comunità producono in relazione a tali identità.¹⁶

Una memoria, questa, nella quale appare forte il condizionamento derivante dalla società, la quale tende a plasmare le rappresentazioni del passato in funzione di strategie e finalità orientate anzitutto al presente ed al futuro.

Memoria come costruzione sociale, quindi, come apparso già nei fondamentali studi prodotti da Maurice Halbwachs nella prima metà del secolo scorso. Un aspetto essenziale della metodica adottata da quest'ultimo può essere rintracciato proprio nell'utilizzo che egli fa, infatti, dal termine “*recomposer*”, volendo per suo tramite intendere il passato nei termini di una continua “ri-composizione” modellata dal

¹⁵ E. Tonkin, *Raccontare i nostri passati. La costruzione sociale della storia orale*. Roma, Armando Editore, 2000, pagg. 156-157.

¹⁶ U. Fabietti, V. Matera, *Memorie ed identità. Simboli e strategie del ricordo*, Roma, Meltemi, 1999, pag. 9.

quadro di riferimento del presente prodotto dalla società¹⁷; funzione primaria della memoria non sarebbe, di conseguenza, quella di conservare staticamente il passato, bensì di adattare e plasmare quest'ultimo in rapporto ad esigenze ed aspettative riferibili in primo luogo al presente. Interpretazione, quella fornita dal sociologo francese, fortemente caratterizzata, come si può vedere, da una profonda matrice durkheimiana per la quale – in definitiva – egli è potuto arrivare a negare alla stessa memoria individuale un ruolo attivo nella trasmissione del passato, riconducendo ogni possibilità di acquisire e comunicare tutti i ricordi (anche quelli personali) esclusivamente all'ambito di una “memoria collettiva” socialmente prodotta. Al di là dell'eccessivo olismo spesso imputato alle tesi sostenute da Halbwachs, è comunque innegabile l'influenza che tali studi hanno avuto nella produzione delle analisi successive incentrate sulla cruciale correlazione tra memoria, individuo, gruppo e società (tematica che egli, per primo, riuscì ad approfondire in modo sistematico).

Affrontando il delicato tema del ricordo dell'evento-strage a Cefalonia, d'altronde, non poteva non emergere la problematicità connaturata alla questione riguardante la produzione, narrazione e trasmissione delle testimonianze orali, fonte primaria della memoria in oggetto. La narrazione orale è infatti il mezzo principale, come detto, attraverso il quale le memorie delle stragi possono essere, sull'isola,

¹⁷ M. Halbwachs, *I quadri sociali della memoria*, Napoli, Ipermedium, 1997 [ed. or. 1925].

costruite, espresse e trasmesse; non essendo disponibile alcuna raccolta sistematica delle testimonianze, né alcun testo che vi faccia concreto e sistematico riferimento – né, tantomeno, alcuna ricostruzione critica ed articolata delle stesse – “la voce” di “chi ricorda” rappresenta, di fatto, l’unico canale possibile per entrare in contatto con il ricordo locale delle stragi.

Si è sovente presentato, di conseguenza, nel corso della ricerca, anche lo spinoso problema riguardante lo *status* del narratore – di volta in volta testimone oculare, soggetto implicito all’interno di un racconto impersonale o protagonista esplicito – ed il suo rapporto con l’uditore, non essendo possibile ignorare il fatto che, seguendo ancora Elizabeth Tonkin, «la narrazione esiste sempre attraverso una rete di relazioni sociali»¹⁸.

Autorità (e conferimento della stessa da parte dell’uditorio), quindi, a proposito della narrazione: un campo spesso “minato”, questo, in quanto – come accennato – le narrazioni sulle stragi nascondono spesso delle strategie retoriche volte a rafforzare (od anche indebolire) determinate identità di gruppo coinvolte, più di altre, in questo particolare discorso (ad esempio, come si vedrà, quelle facenti capo ai “partigiani” e gli “antipartigiani” dell’isola). Necessità, quindi, di contestualizzare i differenti discorsi e le varie interpretazioni, ricercando di conseguenza non la *verità storica* dei fatti riportati

¹⁸ E. Tonkin, *op.cit.*, pag. 59.

quanto, piuttosto, le *rappresentazioni* che dei fatti stessi sono localmente prodotte.

Un percorso che, secondo quanto detto, appare caratterizzato da una narrazione fortemente attenta alla sensorialità, ai “sensi” attraverso il quali il mondo può divenire significativo. Centralità dei cinque sensi, quindi, ai quali sembra qui potersi aggiungere a buon titolo – avvalendosi, magari anche abusandone, dell’ambivalenza insita nel termine – un sesto: quello che da Jan Assmann è stato definito come *sensu culturale*. Con tale vocabolo egli ha voluto non a caso intendere «quella scorta di valori, esperienze, attese ed interpretazioni comuni che costituiscono “l’universo simbolico” ovvero “l’immagine del mondo” di una società»¹⁹. Un sapere ed un ricordo comuni, quindi, che sono parte integrante della «*struttura connettiva*» evocata dallo studioso²⁰, elementi codificati ed articolati in un lingua, prodotto di quella interazione che sarebbe, in definitiva, alla base della costruzione e riproduzione dell’identità sociale (il Noi sociale). Un “senso culturale”, allora, fondato sul vincolo prodotto sia da comuni norme, regole e valori che sul ricordo di un passato condiviso, ovvero gli elementi attraverso i quali il mondo sociale (ma anche la memoria dello stesso) può esser costruito e condiviso.

¹⁹ J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo ed identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi, 1997 [ed. or. 1992].

La Divisione Acqui a Cefalonia

1.1 – L'arrivo in Grecia e l'occupazione di Cefalonia: motivazioni e svolgimento

Costituita nel 1938 a Merano, la 33° divisione di fanteria da montagna “Acqui” giunse a Cefalonia nel 1941, in qualità di forza occupatrice inviata sull'isola nell'ambito della politica di espansione territoriale messa in atto dal governo fascista italiano nel corso della seconda guerra mondiale.

Già impiegata nella guerra condotta contro la Grecia (intrapresa il 28 ottobre 1940), alla Divisione vennero assegnati compiti di responsabilità sulle isole Ionie, essendo queste situate in un'area geografica particolarmente apprezzata per motivi sia di ordine politico che militare. Infatti, l'occupazione di Cefalonia può essere compresa proprio a partire dalla considerazione delle scelte effettuate dal governo mussoliniano in materia di politica estera, queste ultime volte soprattutto a rafforzare il prestigio e la considerazione dello Stato italiano agli occhi sia del potente alleato tedesco che delle altre potenze europee ed extra-europee.

L'Italia fascista si trovava di fatto irretita, già sul principiare della seconda guerra mondiale, in una evidente condizione di inferiorità e

subordinazione nei confronti della Germania nazista, sulla forza della quale aveva contato – tra l’altro – per riuscire a realizzare le proprie ambizioni politiche e territoriali; posizione, questa, ribadita anche nel corso della cosiddetta “*guerra parallela*”, ovvero quella che avrebbe causato, come accennato, l’aggressione unilaterale portata contro la Grecia nel 1940. Un attacco, d’altro canto, che risultò per nulla gradito al potente alleato tedesco – obbligato di conseguenza ad intraprendere una campagna militare la quale, seppur programmata, in quel momento avrebbe portato ad un dispendio di forze e materiali che sarebbe stato necessario impiegare, piuttosto, in vista di uno spostamento del fronte di guerra verso l’Est dell’Europa (con il rischio fondato di scatenare nell’area, tra l’altro, uno stato di guerriglia permanente).

Le mire del governo fascista nei confronti delle isole Ionie facevano riferimento, inoltre, ad una motivazione (per così dire) “storica”, per la quale l’annessione delle stesse veniva alquanto sommariamente posta in relazione al dominio veneziano che, sulle isole, si era protratto per lungo tempo (1204-1797); questo anche se, come evidenziato dallo storico Giorgio Rochat,

in realtà il lungo possesso di queste isole da parte della repubblica di Venezia aveva lasciato tracce evidenti nell’architettura di fortificazioni e

paesi, ma la popolazione era compattamente greca, con una forte tradizione nazionale.²¹

La rivendicazione avanzata nei confronti delle Ionie aveva quindi come giustificazione ideologica la presunta “italianità” attribuita di peso a queste ultime. D’altra parte, la presenza italiana (nella fattispecie veneziana) sull’isola era già stata utilizzata, in passato, come una sorta di “filtro” attraverso il quale interpretare usanze e costumi considerati diffusi sull’isola; ad esempio, all’interno della loro opera dedicata alle “*memorie e storie critiche dell’isola di Cefalonia*”, Marino e Niccolò Pignatorre – nel capitolo emblematicamente intitolato “*Indole, costumi, usanze, errori popolari e superstizioni*” – avevano espressamente rapportato alcuni comportamenti considerati deprecabili proprio all’influenza ivi esercitata dal dominio veneziano:

Il governo [veneziano] pel corso di quasi tre secoli, il commercio, il lungo soggiorno di molti Cefaleni nella dominante, ci autorizzano a considerare i Veneti come gli autori principali di alcuni vizii e difetti. Il contadino era un tempo ardito e rapace ma fedele, ora è divenuto pigro, astuto e sleale. [...] I contadini hanno anch’essi appreso finalmente l’arte utilissima di adattarsi alle circostanze e di agevolmente conformare il loro contegno alle medesime.²²

²¹ G. Rochat, *La divisione Acqui nella guerra 1949-1943*, in: G. Rochat, M. Venturi (a cura di), *La divisione Acqui a Cefalonia*, Milano, Mursia, 1993, pag. 28.

²² M. e N. Pignatorre, *Memorie e storie critiche dell’isola di Cefalonia dai tempi eroici alla caduta della Repubblica Veneta*, Corfù, Premiato Stabilimento Tipografico di G. Nacamulli, 1887, (Tomo II, Capitolo III, pagg. 67-68).

Il passato “veneziano” delle Ionie avrebbe quindi rappresentato lo sfondo concettuale sul quale innestare le pretese territoriali avanzate dal regime fascista italiano, una motivazione alla quale si univa quella – in realtà politicamente preminente – riguardante la posizione geografica delle stesse. I progetti fascisti di dominio sulla Grecia avevano infatti come primo obiettivo proprio queste isole, allo scopo di farne una base dalla quale, in seguito, partire in vista di una completa annessione dei territori greci del continente; inoltre, l’importanza strategica delle Ionie sarebbe cresciuta enormemente alla fine del 1942, quando il Mediterraneo – in conseguenza dell’offensiva anglo-americana in Europa – divenne il fulcro delle operazioni militari. La posizione di Cefalonia (così come anche quella di Zacinto ma anche di Corfù), permettendo tra l’altro la protezione ed il controllo dell’accesso al golfo di Patrasso, di fatto rappresentava un punto strategicamente rilevante all’interno dello scacchiere militare che andava delineandosi nelle fasi cruciali della seconda guerra mondiale; ne è palese testimonianza, ad esempio, la fortificazione dell’isola compiuta dalle truppe italiane immediatamente dopo lo sbarco.

A quanto detto va sommato il fatto che, come affermato dallo storico inglese Richard Clogg nella sua *«Storia della Grecia Moderna»*,

Mussolini scelse la Grecia come vittima delle sue mire espansionistiche sulla scorta di informazioni riservate che gli avevano fatto credere che il morale dell'esercito greco era abbattuto ed il suo equipaggiamento insufficiente.²³

Un avversario, quindi, che si supposeva essere alla portata di una forza militare che, come quella italiana, sino ad allora non si era mai distinta positivamente nel corso del conflitto, rimediando al contrario pesanti sconfitte (ad esempio sul fronte francese).

In realtà lo svolgimento delle operazioni belliche dimostrò sin da subito l'infondatezza di tali presupposti, soprattutto in quanto il rifiuto dell'ultimatum italiano «fu seguito da un intenso moto di esaltazione nazionale, e le forze di invasione italiane che varcarono i confini albanesi²⁴ incontrarono una fiera resistenza»²⁵. Non a caso l'organizzazione italiana di comando e logistica, a capo di forze militari assolutamente insufficienti, collassò immediatamente, permettendo alle truppe greche non solo di ricacciare gli aggressori oltre i confini albanesi, ma di impegnarsi addirittura in una tenace quanto vittoriosa controffensiva.

Era questo lo stato delle operazioni militari al momento dell'arrivo della Acqui in Grecia (dicembre 1940); la Divisione, per di più, si trovò all'istante frazionata a causa dell'arrivo scaglionato dei vari

²³ R. Clogg, *Storia della Grecia moderna*, Milano, Bompiani, 1998 [ed. or. 1986], pag. 131

²⁴ Giova ricordare che l'Albania era già stata preliminarmente occupata dall'Italia nel 1939.

²⁵ R. Clogg, *op. cit.*, pag. 132

reparti nel teatro di guerra, impiegati subito in azioni difensive e controffensive per costituire un fronte di opposizione nei confronti dell'avanzata greca.

Le sorti della “guerra parallela” italiana in Grecia rischiarono così, sin da subito, di risolversi in una grave disfatta: situazione che poté mutare solo in seguito all'ingresso della Germania nello scenario bellico così delineatosi. Il 6 aprile del 1941, infatti, Hitler diede inizio all'operazione *Marita*, la quale prevedeva l'invasione – anticipata – della Grecia allo scopo, soprattutto, di assicurarsi il fianco balcanico prima di attaccare la Russia. L'intervento tedesco (coadiuvato dal contemporaneo attacco bulgaro contro i vicini greci) determinò così il rapido volgere delle sorti del conflitto a favore delle forze dell'Asse, tanto che il 20 aprile del 1941 si ebbe la definitiva resa greca, con conseguente divisione del territorio in tre zone di occupazione – ossia tedesca, italiana e bulgara.

L'arrivo della divisione Acqui nelle Ionie è datato quindi alla fine dell'aprile del 1941, subito dopo l'armistizio firmato dalla Grecia con le forze dell'Asse. L'occupazione ebbe luogo infatti con una certa celerità, tradendo la preoccupazione – propria del comando italiano – riguardante un presunto arrivo, sulle isole, di truppe tedesche che avrebbero potuto vantare diritti sulle stesse (almeno militarmente) certo più consistenti; un timore rilevatosi comunque alla fine infondato, in quanto né le Ionie – lasciate quindi all'Italia – né la

vicina terraferma rientravano nei piani immediati di occupazione nazista.

La forza militare della Acqui al momento dell'occupazione è difficilmente ricostruibile – anche se, secondo Giorgio Rochat, al 1 giugno 1941 la Divisione aveva «circa l'80% della forza che questi reparti avevano avuto al momento dello sbarco in Albania, malgrado l'afflusso di migliaia di complementi»²⁶. La presa di possesso del territorio cefaliota – che qui interessa particolarmente – avvenne senza incidenti di rilievo, secondo un *modus operandi* che prevedeva, in primo luogo, la presentazione delle autorità locali ai comandanti italiani. Ecco, ad esempio, come viene ricordato da un cefaliota l'arrivo (presso il suo villaggio) dei militari italiani:

Era il 1941, ricordo che i primi soldati italiani arrivati per l'occupazione vennero paracadutati da aerei militari, era davvero uno strano fenomeno per noi che li vedevamo scendere dal cielo... Dopo due mesi dall'inizio dell'occupazione, ricordo che arrivò il primo comandante italiano, si chiamava Arena Francesco Antonio, aveva addirittura tre nomi! Passò per i villaggi di Cefalonia per manifestare quelle che erano, diceva, le intenzioni degli italiani, cioè di unire Grecia ed Italia, che avrebbero messo insieme i due Paesi in uno solo, saremmo diventati fratelli... Quando arrivò al mio villaggio [*Troianata*] per parlare, era con lui un capitano italiano che parlava il greco, per tradurci quello che il comandante voleva dirci; io avevo 13 anni allora, ricordo che chiese a tutti che genere di lavori si usavano fare al villaggio. Il nostro non era un villaggio ricco, c'erano soprattutto pastori ed agricoltori. Chiese allora cosa mangiavamo, “*cosa mangiate qua*”, disse,

²⁶ G. Rochat, *op. cit.*, pag. 29.

qualcosa del genere... Allora un anziano del villaggio rispose: “*Tròme aèras kopanistòs!*” [“noi mangiamo aria fritta”], che era un modo per dire che noi non avevamo molto cibo, che non mangiavamo nulla; ma la parola “*aèra*” era la stessa usata dai soldati greci durante la guerra in Albania, infatti la urlavano prima di attaccare gli italiani, era una parola che usavano per farsi forza mentre combattevano... L’ufficiale italiano, che forse era stato in Albania, pensando che quel vecchio si riferisse a quella parola, si arrabbiò molto, disse che l’Italia era stata offesa ed ordinò ai suoi accompagnatori, che avevano indosso delle camicie nere, di prendere l’uomo e metterlo sulla moto. Lo portarono ad Argostoli, in una specie di prigione, e lì rimase fin quando non capirono che si era trattato di un malinteso....²⁷

“Incidenti” del genere, di solito determinati da malintesi linguistici come quello sopra riportato – nel quale emerge, tra l’altro, il tono bonariamente canzonatorio spesso utilizzato per descrivere l’atteggiamento tenuto dai rappresentanti dell’ufficialità militare italiana prima delle stragi – in realtà rappresentarono gli unici momenti di “tensione” nel quadro di una occupazione che si svolse (come detto) in modo essenzialmente pacifico. D’altra parte, come appare dalle disposizioni di carattere generale contenute nei *Diari storici* della Divisione, il mandato della Acqui nelle Ionie sarebbe stato orientato a dare «maggiore importanza al compito *politico-civile* che a quello *difensivo* ed *addestrativo*»²⁸. Accanto a quella più specificamente militare, legata quindi alla immediata contingenza bellica, la presenza della Divisione a Cefalonia e le modalità stesse

²⁷ Dalla testimonianza di Spiros Vangelàtos.

²⁸ G. Rochat, *op. cit.*, pag. 30.

dell'occupazione sembrano far emergere con chiarezza le intenzioni – manifestate dal governo fascista italiano – di un progetto (per così dire) “acculturatore”, da effettuarsi sul lungo periodo soprattutto attraverso l'ausilio di strumenti educativi, amministrativi e politici che già nel triennio occupativo cominciarono ad essere introdotti. In tal senso sembrano poter essere intesi, ad esempio, l'introduzione della “*dracma ionica*”²⁹, ossia la moneta appositamente coniatata per le isole (la quale, per inciso, non aveva corso legale nel resto della Grecia), ma anche gli interventi del governo fascista sul piano scolastico locale³⁰. Al proposito, in un romanzo autobiografico dedicato appunto agli anni dell'occupazione italiana e della guerra civile, il cefaliota Vanghèlis Sakkàtos ha ricordato come

Nel 1941, all'ultimo anno delle elementari, vi fu l'arrivo dei militari italiani e delle camicie nere, che affissero sui muri delle scuole dei manifesti con la scritta «*Fate il saluto romano!*» e l'immagine di un fascista nella tipica posa con il braccio destro alzato e la mano tesa. [...] Inoltre dissero agli scolari che avrebbero dovuto scambiarsi reciprocamente il saluto con il braccio levato del tutto, oppure solo a metà. E si doveva denunciare alla maestra

²⁹ La nuova moneta venne introdotta sulle isole nell'aprile del 1942, con il cambio alla pari rispetto alla dracma greca effettuato sotto il diretto controllo delle autorità italiane, in vista di un tentativo (peraltro fallito) teso a dare valore proprio alla moneta, evitando così la svalutazione nella quale era precipitata la dracma greca.

³⁰ Ancora dalla testimonianza di Spiros Vangelàtos, emergono interessanti articoli sull'esperienza in oggetto: «*Nel 1941 andavo al ginnasio in un villaggio lontano dal mio, quando arrivarono gli italiani occuparono anche la mia scuola e fummo costretti per un po' a seguire le lezioni all'aperto, seduti a terra sotto degli ulivi. Quando la lezione finiva, ricordo che non potevamo ritornare subito a casa, i soldati ci facevano riunire in una grande sala, una specie di auditorium, dove un gruppo di camicie nere ci insegnava l'inno italiano; prima lo cantavano loro, poi toccava a noi tentare di dire bene tutte le parole, ma nemmeno capivamo cosa potessero significare!*».

chiunque non salutasse così. Questo gesto però non li infastidì più di tanto, perché anche l'EON³¹ utilizzava lo stesso gesto.³²

In effetti la presenza militare italiana sull'isola, nel corso del periodo di occupazione, non fu accompagnata da episodi di guerra “concreta”, né vi fu la preoccupazione (diffusa, al contrario, sul continente) di dover far fronte a fenomeni locali di resistenza armata. In realtà le truppe dislocate a Cefalonia, inizialmente composte da un paio di migliaia di uomini circa, erano distribuite a cordone principalmente lungo le coste, con una concentrazione di comandi, servizi e riserve nella zona del capoluogo, ossia Argostoli. Un presidio, quindi, numericamente adeguato ai compiti di occupazione ed ordine pubblico affidati – almeno fino al 1943 – alla Divisione; l'impossibilità che potesse verificarsi un attacco in forze dell'esercito britannico, d'altro canto, contribuì al mantenimento di una situazione bellica che, nelle Ionie, fu di relativa tranquillità: ad esempio, nell'inverno del 1941, il primo dall'inizio dell'occupazione, gli unici eventi degni di nota accaduti a Cefalonia furono uno scambio di fucilate tra una pattuglia ed ignoti ed il vano inseguimento di una barca a remi di contrabbandieri³³.

³¹ *Ethnikì Orgànossi Neolèas*, ossia Organizzazione Nazionale della Gioventù, associazione di stampo fascista creata nel 1936 dal dittatore Ioànnis Metaxàs sull'esempio delle analoghe istituzioni italiane e tedesche.

³² V. Sakkàtos, *La Divisione Acqui. L'eccidio degli italiani a Cefalonia – La resistenza. Romanzo storico*. In corso di pubblicazione. Si ringrazia l'associazione Mediterraneo per aver messo a mia disposizione il testo dattiloscritto dell'opera.

³³ Dal *Diario storico* della divisione e del 17° fanteria, cit. in: G. Rochat, *op. cit.*, pag. 32.

Il 1942 fu così dedicato al consolidamento dell'occupazione, con il rafforzamento del presidio isolano. Ancora dai *Diari storici* della divisione risulta che l'impegno preminente delle truppe era costituito da attività di presidio, vigilanza e perlustrazione, nonché addestrative; la situazione sulle isole permaneva quindi buona, nonostante periodici (ed alquanto fantasiosi) allarmi riguardanti fantomatiche rivolte o imminenti attacchi aerei inglesi; una stima approssimativa registra comunque un raddoppiamento – nel 1942 – della presenza militare italiana sull'isola³⁴.

La situazione di relativa “calma” fin qui descritta – che caratterizzò, si è detto, il primo periodo di occupazione italiana delle Ionie – cominciò a mutare già alla fine del 1942, precludendo ad una progressiva centralità strategica rivestita dalle isole stesse (la quale si sarebbe palesata soprattutto nel corso dell'anno successivo). Il Mediterraneo, infatti, divenne nel 1943 il luogo nel quale gli anglo-americani portarono il peso maggiore della loro offensiva, sviluppando e mettendo in campo una formidabile potenza aerea e navale. Conseguenza di ciò fu, nell'immediato, un cambiamento nelle posizioni di comando della Acqui (al generale Mazzini subentrò infatti il generale Chiminiello), che determinò anche la modificazione dei compiti divisionali: come ancora riportato da Rochat,

³⁴ *Ivi*, pag. 38.

Chiminiello si mosse con un attivismo eccezionale ed un'incalzante serie di ordini che, senza toccare l'organizzazione generale dell'occupazione, ne sconvolgevano le articolazioni minori per trasmettere un'ostentata aggressività.³⁵

Una volontà, quindi, di instaurare una vera e propria “*atmosfera di guerra*”, attraverso la quale preparare le truppe ad una situazione bellica che, almeno sullo sfondo, cominciava a delinearsi già alla fine del 1942. Venne così predisposto il rafforzamento delle difese dell'isola, con conseguente aumento numerico delle unità operative; il 20 giugno del 1943, inoltre, al generale Chiminiello subentrò Antonio Gandin.

1.2 – Settembre 1943: la lotta e le stragi

L'annuncio dell'armistizio italiano (8 settembre 1943) venne recepito da molti – comprese le truppe dislocate all'estero – quasi come sinonimo di “fine della guerra”, tanto da suscitare diffusi sentimenti di euforia e numerosi festeggiamenti. Una situazione che sembra aver interessato anche la divisione Acqui di stanza a

³⁵ *Ivi*, pag. 39.

Cefalonia; come appare dalle testimonianze, la gioia del comunicato venne infatti condivisa con la popolazione dell'isola, dando luogo un po' ovunque a varie manifestazioni di giubilo. Ben presto, comunque,

affiorarono sentimenti di altro genere: di preoccupato disagio tra gli italiani, di risentito malanimo tra i tedeschi, di fremente attesa di ordini superiori in tutti.³⁶

Sull'isola era di fatto presente, oltre alla Divisione italiana, anche un presidio tedesco – di dimensioni, comunque, del tutto esigue rispetto a quelle della Acqui: al settembre del 1943, infatti, si potevano contare poco più di 11500 militari italiani contro circa 1800 tedeschi, questi ultimi concentrati soprattutto nella zona ovest, ossia nella penisola di Paliki.

I giorni successivi all'annuncio dell'armistizio furono quindi caratterizzati dall'attesa di ordini riguardanti l'atteggiamento da tenere nei confronti degli ormai ex-alleati tedeschi; il 9 ebbe luogo il primo contatto tra i generali degli opposti schieramenti, Gandin e Barge, mentre il nervosismo che iniziò a serpeggiare tra le truppe italiane sembra aver assunto, sin da subito, connotati marcatamente antitedeschi³⁷. Le richieste tedesche, immediatamente avanzate al generale italiano, riguardarono essenzialmente la consegna di tutte le armi della Divisione; proprio tale pretesa (giustificata peraltro dalla

³⁶ M. Montanari, *Cefalonia settembre 1943: la documentazione italiana*, in: G. Rochat, M. Venturi, *op. cit.*, pag. 96.

³⁷ *Ivi*, pag. 99.

motivazione per la quale l'Italia era, di fatto, dopo l'armistizio, ormai fuori dalla guerra) avrebbe innescato una crisi tale da portare, di lì a poco, allo scoppio delle ostilità tra i due eserciti. In tal senso, l'11 settembre può essere considerata come una data decisiva, in quanto fu la giornata nella quale al generale Gandin (il quale fino ad allora, forte anche del prestigio che ricopriva presso le "alte sfere" del comando tedesco, aveva adottato una tattica temporeggiatrice, nella vana attesa di precise disposizioni provenienti dall'Italia) venne intimato di palesare la propria posizione: ovvero schierarsi al fianco dei tedeschi, combattere contro di loro o cedere le armi. Gandin desiderò quindi interpellare, sulla questione, i cappellani della Divisione; decisione a prima vista enigmatica, che può divenire comunque più comprensibile se si fa riferimento a quanto affermato da Mario Montanari, per il quale

Si trattava di conoscere il pensiero *anche* di coloro che si doveva supporre conoscessero bene l'animo del soldato, nelle sue trepidazioni e nelle sue impulsività, prima di arrivare ad una conclusione ponderata.³⁸

Sulla stessa linea interpretativa può essere, ancora, ricondotto il contestatissimo – a posteriori – cosiddetto "*referendum*" (14 settembre), una sorta di sondaggio condotto tra gli appartenenti alla divisione, attraverso il quale il generale stesso avrebbe inteso venire a conoscenza delle intenzioni delle truppe circa il comportamento da

³⁸ *Ivi*, pag. 102.

tenere nei riguardi dell'ultimatum tedesco; l'esito dell'indagine avrebbe rivelato, secondo molti, una adesione pressoché unanime a non cedere alle richieste tedesche, promuovendo anzi una subitanea azione contro gli stessi.

La risposta consegnata al comando tedesco fu allora questa: «*Per ordine del Comando Supremo Italiano e per volontà degli ufficiali e dei soldati, la divisione Acqui non cede le armi*».

Un rifiuto che determinò, in effetti, l'inizio della lotta.

1.2.1 – 15-22 settembre 1943: la battaglia

Il primo bombardamento dell'isola da parte degli aerei “Stukas” appartenenti alla *Luftwaffe*³⁹ tedesca ebbe luogo il 15 settembre, subito dopo la scadenza dell'*ultimatum* tedesco; le operazioni si sarebbero protratte sino al 22 dello stesso mese. Per comodità di analisi, si suole suddividere la battaglia in tre fasi:

In una prima fase, l'iniziativa tedesca finì per risolversi in un successo italiano; in una seconda fase accadde l'inverso, l'iniziativa fu italiana ma il

³⁹ L'aviazione militare tedesca.

successo tedesco; in una terza fase la rinnovata iniziativa italiana fu anticipata dai tedeschi e si concluse con il massacro della Acqui.⁴⁰

La costante rintracciabile in ogni fase della lotta – nonché sempre evidenziata nei racconti dei cefaloti, come anche nei resoconti e nelle testimonianze dei reduci italiani – appare essere quella dei continui raid aerei sui quali poteva contare (al contrario di quella italiana) la guarnigione tedesca. Gli iniziali successi ottenuti dai militari della Acqui, inoltre⁴¹, sarebbero stati annullati dall'arrivo di rinforzi militari tedeschi via mare – la base di approdo venne infatti installata nella baia di Akrotiri, all'estremo sud della penisola di Paliki, nell'area presidiata dalle truppe tedesche. Tra i rinforzi militari inviati a supporto del distaccamento tedesco già dislocato sull'isola figurò, inoltre, la 1° divisione alpina speciale “*Edelweiss*”, comandata dal maggiore Von Hirschfeld – ovvero quella che, di fatto, è stata da più parti indicata come la principale esecutrice materiale delle stragi.

Senza entrare nel dettaglio dello svolgersi del conflitto, variamente analizzato in numerosi lavori dedicati alla Acqui, sembrano potersi isolare negli elementi succitati le discriminanti in riferimento alle quali, solitamente, si rende conto della sconfitta della – pur

⁴⁰ *Ivi*, pag. 112.

⁴¹ Da ricordare soprattutto sono la vittoria ottenuta, la notte tra il 15 ed il 16 – quindi dopo la cessazione dei bombardamenti aerei – sul monte Telegrafo, situato immediatamente sopra Argostoli. Il mattino successivo il tenente colonnello tedesco Barge avrebbe infatti segnalato al proprio comando: «*Il nemico ha continuato nel corso della notte sul 16 settembre i suoi attacchi al 910° battaglione con un forte supporto di artiglieria. Le nostre forze non sono sufficienti per produrre un attacco che dia garanzie di successo. Il proseguimento dell'attacco sarà possibile solo dopo che saranno affluite forze fresche*».

numericamente superiore – Divisione italiana. Oltre alla presenza dei raid aerei tedeschi ed all’invio di rinforzi via mare, per di più, un altro fattore che avrebbe portato alla disfatta è individuato nelle scelte belliche promosse dal generale Gandin – soprattutto l’abbandono del cruciale “nodo di Kardakàta”, situato in una posizione territoriale dalla quale sarebbe stato possibile limitare (se non impedire del tutto) l’avanzata tedesca dalla penisola di Paliki⁴². Un concorso di motivazioni, quindi, che avrebbero portato ad una rapida (per quanto imprevedibile, almeno nella conclusione) sconfitta; la Acqui, così, lasciata del tutto priva di qualsivoglia appoggio proveniente dall’Italia, fu costretta a capitolare.

Il 22 settembre del 1943, il comando divisionale – appena trasferitosi nel villaggio di Keramiès⁴³ – decise per la resa. Alle 11 del mattino, sulla sede del comando, venne issata una tovaglia bianca, mentre il generale Gandin scriveva, nella propria dichiarazione di resa:

La divisione Acqui è stata dispersa dall’azione degli Stukas. La resistenza è divenuta impossibile. Di conseguenza, al fine di evitare un ulteriore inutile spargimento di sangue, offre la resa.⁴⁴

Le perdite approssimative della Acqui nel corso dei combattimenti (quindi sino al 22 settembre) possono essere stimate in circa 1300

⁴² Non a caso la riconquista della posizione divenne prioritaria (per quanto infruttuosa) durante lo svolgersi dei combattimenti.

⁴³ Il comando della divisione già dall’inizio dei combattimenti era stato trasferito da Argostoli al vicino (nonché meglio difendibile) villaggio di Procopàta.

⁴⁴ Dalla relazione del cap. Tomasi, in: M. Montanari, *op. cit.*, pag. 120.

militari caduti in combattimento e 4800 “*trattati secondo gli ordini del Führer*” – ossia fucilati sul posto man mano che venivano fatti prigionieri.

1.2.2 – La divisione “Edelweiss” e le stragi

Per attuare il massacro della divisione Acqui fu inviata a Cefalonia la 1° divisione alpina speciale. Questa serie faceva parte di una serie di corpi dell’esercito tedesco, specializzati nel reprimere sanguinosamente qualunque tentativo di lotta o resistenza. Il reclutamento era fatto tra gli uomini più sanguinari o decisi di tutta la Germania, molti dei quali erano dei famigerati avanzi di galera. Costoro giunsero a Cefalonia letteralmente inferociti.⁴⁵

La descrizione della *Edelweiss* contenuta nel libro di padre Formato pone quindi come caratteristica dominante della Divisione proprio quella “ferocia” che ricorre – parimenti – in ogni riferimento alla stessa, presente sia nelle testimonianze dei reduci italiani che in quelle dei cefaloti. La motivazione considerata alla base del comportamento brutale messo in atto contro le truppe italiane, per Formato (oltre all’inclinazione “endemica” alla violenza degli uomini ad essa appartenenti, chiaramente rilevata nel passo sopra citato) è

⁴⁵ R. Formato, *op. cit.*, pag. 73.

rintracciabile in un «inasprimento degli animi» considerato diretta conseguenza sia della marcia forzata che condusse la *Edelweiss* (proveniente da Ioannina) sull'isola, sia delle perdite che la stessa si trovò a subire immediatamente (addirittura ancor prima di sbarcare) ad opera dei cannoneggiamenti messi in atto dall'artiglieria italiana. In effetti, la 1° Divisione da Montagna (che godeva, d'altronde, della fama di essere una divisione d'élite, motivo di orgoglio per lo stesso esercito tedesco) era già stata impiegata in campagne militari durissime quali quella di Polonia, Francia, Jugoslavia e Russia; come ricordato dallo studioso tedesco Hermann Frank Meyer,

all'inizio del 1943 la divisione, ridotta allo stremo, fu trasferita in Serbia e Montenegro (dalla Russia) per il cosiddetto “*ristoro*”. Invece di riprendersi, nei Balcani i soldati furono coinvolti in nuove lotte partigiane. Accecati dalla rabbia a causa della subdola tattica dei partigiani, ormai insensibili ed intorpiditi per le sofferenze quotidiane e le uccisioni, i confini morali dei sopravvissuti ai combattimenti sul fronte orientale si erano ormai talmente assottigliati da far loro eseguire senza esitare gli ordini più crudeli: i partigiani presi prigionieri venivano perlopiù uccisi sul posto, i villaggi, nelle cui vicinanze essi si trovavano, bruciati, la popolazione sottoposta ad ogni genere di atrocità.⁴⁶

La Divisione *Edelweiss* sembrava quindi avere tutte le carte in regola per essere individuata – come appare negli studi e nelle testimonianze – quale principale esecutrice degli “ordini del Führer”; già dal 16

⁴⁶ H. F. Meyer, *La I Divisione da montagna in Grecia durante la seconda guerra mondiale*, in: E. Orlanducci (a cura di), *Cefalonia 1941-1944 – Un triennio di occupazione. Il contributo della popolazione locale*, Roma, Edizioni ANRP, 2004, pag. 97.

settembre, inoltre, gli ordini provenienti dai comandi tedeschi decretarono di considerare i militari italiani alla stregua di “*franchi tiratori*”, ossia ribelli senza divisa⁴⁷, negando quindi ad eventuali prigionieri il diritto a beneficiare di qualunque trattamento cavalleresco sancito dalle convenzioni di guerra internazionali.

Le stragi, così, ebbero concretamente inizio già prima del termine dei combattimenti. Quel che comunque ricorre con insistenza nel ricordo delle stragi di Cefalonia è riassunto con chiarezza, ancora, nelle parole di padre Formato:

Quando, il 22 settembre, essi [i militari della *Edelweiss*] assicurarono la piena vittoria alle loro armi, un proclama del loro generale, dopo averne elogiata la «poderosa irresistibile azione», concludeva – a modo di premio – con queste incredibili parole: «*Miei soldati! Le 48 ore che seguono vi appartengono*».

Non c'è nessuno, io penso, a cui sfugga il significato di questo singolare premio... Fuori d'ogni legge e d'ogni limite, essi – i soldati della 1° divisione alpina tedesca – potevano abbandonarsi ad ogni eccesso di vendetta.⁴⁸

Si tratta di quella che è stata definita dai cefaloti come “*l'orgia dei barbari*”⁴⁹, la “vendetta” messa in atto dalle truppe tedesche contro i militari italiani sopravvissuti ai combattimenti. La maggior parte di questi ultimi venne uccisa, infatti, sul posto, al momento stesso della

⁴⁷ Non a caso il reduce italiano Carlo Brignoli scriverà, riferendosi ai soldati della *Edelweiss*: «*Erano bolzanini, parlavano italiano meglio di noi, ci chiamavano “banditi”...*»

⁴⁸ R. Formato, *op. cit.*, pag. 74.

⁴⁹ E. Sfililigoj, *Qui Marina Argostoli Cefalonia*, Mariano del Friuli (GO), Edizioni della Laguna, 1993, pag. 152.

resa; testimonianze provenienti da reduci della *Edelweiss*, d'altra parte, fanno chiaro riferimento alle modalità attraverso le quali si procedette allo sterminio sistematico degli uomini della Acqui⁵⁰.

I luoghi dei combattimenti divennero in tal modo quelli dove, nel contempo, si consumarono le stragi: da Troianata a Frankàta, da Kardakàta a Fàrsa per arrivare a Capo San Teodoro (dove, presso la località detta della “casetta rossa”, vennero fucilati, il 24 settembre, quasi tutti gli ufficiali superstiti della Divisione), l'eccidio della Acqui acquistò – secondo quanto è possibile evincere dagli studi e dalle testimonianze fornite al riguardo – il carattere di una vera e propria “rappresaglia”.

Le cifre concernenti le perdite italiane nella settimana dei combattimenti e nel corso delle stragi differiscono (spesso non di poco) a seconda delle fonti:

Secondo i calcoli del generale Apollonio, le perdite italiane in combattimento nella settimana 15-22 settembre sono di 65 ufficiali e 1250 sottufficiali e soldati; secondo altre fonti le perdite complessive sarebbero state di circa 2000 uomini; nelle esecuzioni sommarie che seguono immediatamente la resa dopo la battaglia sono uccisi altri 155 ufficiali e tra

⁵⁰ Ad esempio, Waldemar Taudtmann, un militare appartenente al gruppo militare Klebe impegnato nei combattimenti, annotò: «*Non si fanno prigionieri. Tutto ciò che finisce davanti ai fucili viene eliminato*»; ancora, dal diario di Alfred Richter, un altro membro del gruppo di combattimento: «*Ci imbattemmo in caduti italiani [...] essi giacciono ammassati e tutti portano i segni di colpi alla testa, quindi sono stati uccisi dal 98° [uno dei Reggimenti portanti della Divisione] dopo essersi arresi*» (in: H. F. Meyer, *op. cit.*, pag. 101).

4000 e 5000 sottufficiali e soldati. Le fonti tedesche parlano complessivamente di 4000 caduti italiani.⁵¹

A tali cifre devono inoltre essere aggiunti, inoltre, coloro che – pur sopravvissuti all'eccidio – perirono nell'affondamento di tre navi mentre si trovavano in viaggio, deportati come prigionieri, verso il continente⁵².

1.3 – Dopo l'eccidio: la sorte dei sopravvissuti ed i processi

I sopravvissuti alle stragi di Cefalonia, rimasti prigionieri sull'isola, sono stati stimati in circa 5000⁵³; di questi, come detto, molti sarebbero morti nell'affondamento (che si sospetta fortemente volontario) delle tre navi con le quali avrebbero dovuto raggiungere i campi di concentramento sul continente. In totale, comunque, sono stati circa 2500 i prigionieri della Acqui – presenti nelle Ionie – deportati presso campi di lavoro, soprattutto in Germania e Polonia; i

⁵¹ C. Palumbo, *Ritorno a Cefalonia e Corfù. La scelta della Divisione Acqui dopo l'armistizio dell'8 settembre 1943*, Torino, EdiSteiner, 2003, pag. 104.

⁵² Anche in questo caso le cifre sono discordi; ancora Palumbo ha parlato di circa 1350 morti, mentre Santi Corvaja di circa 3000 (in: S. Corvaja, *Gli eroi di Cefalonia*, Atene, Edizioni Horizon, 1985).

⁵³ C. Palumbo, *op. cit.*, pag. 19.

dati esistenti parlano inoltre, al riguardo, di almeno 175 soldati morti durante la prigionia come IMI, “internati militari italiani”⁵⁴.

A Cefalonia restarono – tra la fine del 1943 ed il settembre del 1944 – quindi, in effetti, circa un migliaio di prigionieri italiani; questi ultimi erano stati costretti a firmare una dichiarazione nella quale si impegnavano a collaborare con i tedeschi, nelle vesti di prigionieri-lavoratori⁵⁵. Una parte di costoro, coordinati dal capitano Renzo Apollonio, avrebbero dato vita in seguito al sotterraneo raggruppamento anti-tedesco denominato *Banditi Acqui*, impegnato in opere di sabotaggio nei luoghi ove operavano, di propaganda antitedesca e proselitismo tra i reparti non tedeschi impiegati nella *Wehrmacht*, nonché di collaborazione con le forze “partigiane” locali⁵⁶.

L’occupazione tedesca dell’isola cesserà nel settembre del 1944; ancora secondo Palumbo,

Alla fine della guerra, dei circa 5000 sopravvissuti della divisione Acqui solo 3500 saranno riusciti a tornare in Patria.⁵⁷

⁵⁴ *Ivi*, pag. 113.

⁵⁵ I. Insolubile, *La seconda resistenza di Cefalonia: il raggruppamento Banditi Acqui*, in: E. Orlanducci (a cura di), *op. cit.*, pag. 146.

⁵⁶ *Ivi*, pag. 147.

⁵⁷ C. Palumbo, *op. cit.*, pag. 20.

1.3.1 – I processi

Per quel che riguarda l'individuazione e la punizione dei colpevoli delle stragi della Acqui a Cefalonia, si è spesso parlato – soprattutto in riferimento ai processi – di “occasione perduta”. Diversi sono stati i processi che hanno avuto come oggetto quanto accaduto sull'isola: già nel 1948, dinanzi al Tribunale Internazionale di Norimberga, comparve il generale Hubert Lanz, comandante del XXII corpo d'armata da montagna – del quale faceva parte la *Edelweiss*; la conciliante sentenza pronunciata nei suoi riguardi, d'altra parte, sarà sintomatica delle successive, emesse in altri processi⁵⁸.

In Italia le vicende della Acqui sono state al centro di peripezie giudiziarie parimenti paradossali: dall'apertura, nel 1957, da parte del Tribunale militare territoriale di Roma, di una istruttoria formale – in seguito alle denunce del genitore di un caduto – contro 28 ufficiali italiani, accusati di “*conspirazione*” e “*rivolta*” nei confronti di Gandin (che sarebbe stato costretto allo scontro contro la sua volontà)⁵⁹, per arrivare alla nulla volontà, a lungo manifestata da parte della magistratura tedesca, di collaborare con quella italiana nella ricerca dei criminali di guerra, le vicende giudiziarie non hanno consentito di

⁵⁸ Lanz, avvalendosi delle dichiarazioni di sostegno di molti ex commilitoni, rigetterà tutta la colpa dell'accaduto su Gandin, «*cittadino di uno stato allora neutrale, che mosse guerra contro la Germania di propria iniziativa e sotto la sua responsabilità*». Non saranno inoltre ascoltati testimoni né italiani né greci; la sentenza limiterà la condanna a 12 anni, dei quali solo 5 saranno effettivamente scontati.

⁵⁹ Tra gli imputati al processo figurano anche i capitani Renzo Apollonio ed Amos Pampaloni, considerati (a seconda delle interpretazioni) *eroi* o *colpevoli* delle stragi, essendo coloro che attaccarono per primi – il 13 settembre 1943 – due motozattere tedesche nella baia di Argostoli.

procedere all'individuazione né tantomeno alla condanna dei responsabili dell'eccidio.

Il 1956, inoltre, è stato indicato come un anno cruciale in questo senso: l'ingresso della Repubblica Federale Tedesca nella NATO – in tempi di piena *guerra fredda* e di necessità di riarmo della Germania federale – avrebbe infatti consigliato di decretare l'archiviazione di gran parte dei procedimenti attivati contro militari tedeschi colpevoli di crimini di guerra⁶⁰.

Un risveglio dell'interesse nei confronti dell'inchiesta riguardante Cefalonia si è avuto infine nel 2001, anno in cui il procuratore di Dortmund, Ulrich Maas, si è occupato della riapertura del “caso Cefalonia”, tuttora in esame⁶¹.

⁶⁰ Non a caso la “*salvaguardia dell'onore dell'esercito tedesco*” viene indicato come uno dei fattori principali che portarono ad un vero e proprio insabbiamento politico delle vicende, peraltro ammesso di recente da ex ministri allora in carica. In tale contesto va collocato anche il ritrovamento, nel 1994, nella sede della Procura militare di Roma, del cosiddetto “armadio della vergogna”, «un armadio con le ante rivolte contro il muro, in una stanza da tempo abbandonata, chiusa da un cancello»; qui sarebbero stati rinvenuti 695 fascicoli sulle stragi fasciste e naziste, “provvisoriamente archiviati” nel 1960, tra i quali figurerebbe anche il fascicolo riguardante Cefalonia, con i nomi dei comandanti tedeschi coinvolti nel procedimento [si veda al proposito: C. Palumbo, *op. cit.*, pag. 123].

⁶¹ La Procura sta infatti vagliando gli archivi militari di vari Paesi, alla ricerca di prove in grado di dimostrare che si sia trattato di omicidio *aggravato* e non *semplice* – reato, quest'ultimo, ormai da tempo caduto in prescrizione.

La memoria sensibile

2.1 – Immagini, sensorialità, ricordo

Ricordare le stragi sembra voler significare, per gli abitanti di Cefalonia, anzitutto “ri-viverle”. La riproposizione di tali eventi nel presente, attraverso la costruzione messa in atto – narrativamente – dal ricordo, sembra infatti avvenire ponendo al centro del discorso proprio l’”esperienza” vissuta degli avvenimenti.

Considerando i sensi, le facoltà percettive, come strumenti primari di conoscenza ed approccio al mondo (definito, appunto, “sensibile”), nonché agli avvenimenti ed ai fenomeni che in questo si verificano, non sembra azzardato proporre una considerazione dei fatti del passato (o meglio, della loro rappresentazione per mezzo del ricordo) come caratterizzati da un alto grado di sensorialità.

La ri-attualizzazione, per tramite della memoria e del ricordo, delle stragi naziste avvenute a Cefalonia nel settembre del 1943, sembra infatti potersi analizzare anche alla luce delle percezioni sensoriali comunicate all’interno delle testimonianze prodotte, localmente, al riguardo; l’attenzione con la quale, nelle narrazioni, viene ricostruito il

“panorama sensoriale” degli eventi, potrebbe, per di più, render conto di una funzione attiva che i sensi rivestirebbero nella trasmissione ed espressione di interpretazioni e significati simbolici concernenti le stragi stesse.

La proposta di esaminare la costruzione degli eventi (attraverso la memoria ed il ricordo) nei termini di una esperienza contraddistinta dalla presenza di una elevata componente sensoriale, potrebbe d'altra parte implicare, se fraintesa, delle riduzioni analitiche eccessivamente empiristiche – se non addirittura “sensistiche”⁶² – che sarebbero non poco deleterie per lo svolgersi di una ricerca orientata in tal senso. Per evitare tale rischio, bisognerebbe tener ben presente il fatto, preliminarmente, che le percezioni non devono essere considerate come mere risposte organico-biologiche ad informazioni provenienti dall'esterno. “*Percepire qualcosa*” implica infatti, nel contempo, un lavoro di selezione e successiva elaborazione di determinati stimoli che va oltre il semplice livello biologico o fisico. Non accettazione meccanica ed acritica, quindi, di informazioni esterne, ma operazione all'interno della quale “la cultura” gioca un ruolo fondamentale, orientando e definendo non soltanto quanto viene percepito, ma anche le modalità stesse di costruzione ed espressione del percepito.

⁶² Il termine è qui utilizzato in riferimento alla dottrina della conoscenza settecentesca (sviluppatasi in Francia, nell'ambito dell'empirismo illuminista) per la quale non possono esistere principi conoscitivi che non siano derivati dall'esperienza – ponendo quindi, come sola ed unica fonte del conoscere, proprio i sensi.

Il termine “cultura” ivi richiamato, utilizzato nell’ambito di una analisi volta a sottolineare, tra l’altro, la rilevanza antropologica della tematica sensoriale, può essere inteso – sulla scorta della definizione proposta da Vincenzo Matera all’interno di alcune osservazioni introduttive riguardanti, appunto, l’”antropologia dei sensi” – come:

il modo in cui l’uomo, animale incompiuto, soggetto di apprendimento, riempie le sue lacune partecipando alla vita sociale: quindi le configurazioni di pensiero ed azione che gli uomini acquisiscono socialmente. Ciò significa anche, da una prospettiva un po’ diversa, accogliere l’idea che non esiste una natura umana indipendente dalla cultura, che fra il nostro corredo genetico e ciò che abbiamo appreso e dobbiamo continuamente apprendere per vivere c’è una distanza, e che la cultura ci consente di mediare, di entrare in uno spazio collettivo (sociale) di interazione.⁶³

Una definizione, quella appena proposta, che risulta essere particolarmente utile soprattutto per dare rilievo alla dimensione “connettiva” spesso attribuita alle risorse culturali, permettendo così di interpretare le percezioni sensoriali nei termini di un fenomeno sociale e culturale, evidenziando nel contempo il processo di socializzazione che sarebbe alla base della “costruzione culturale” dei sensi stessi. La sensorialità, infatti, come percezione dotata di senso, può svilupparsi in un individuo solo come conseguenza della sua appartenenza ad una collettività; proprio in riferimento a questo carattere “sociale” delle percezioni, inoltre, Matera stesso ha potuto

⁶³ V. Matera, *Antropologia dei sensi. Osservazioni introduttive*, contenuto in: *La ricerca folklorica*, n. 45, Brescia, Grafo Edizioni, 2002, pag. 9.

parlare di una «*sensorialità collettiva*», riconoscendo che «se è vero che le società non hanno sensi, è pur vero che l'appartenenza ad una collettività, per quanto mai definitiva e sempre negoziata sia, agisce concretamente nella mente delle persone, e ne orienta in modo determinante la percezione»⁶⁴.

Richiamare alla memoria un evento (come traspare dalle testimonianze dei cefaloti, alle quali qui ci si vuole riferire) sembra così sottintendere una contemporanea rievocazione dell'esperienza sensoriale ad esso connaturata. Una esperienza che, oltretutto, permette e facilita sia la condivisione che la diffusione del ricordo stesso, “ri-vissuto” sinesteticamente ed organizzato semanticamente anche attraverso il significato simbolico attribuito ai sensi.

La nascita della “tematica sensoriale” come specifico soggetto antropologico – ossia intesa come studio sistematico della “costruzione” dei modelli sensoriali in culture differenti, nonché come analisi dell'influenza e del ruolo che i sensi stessi avrebbero nella strutturazione delle società – sembra d'altronde potersi collocare in tempi abbastanza recenti, anche se l'attenzione fornita al complesso rapporto tra società, cultura e percezione sensoriale è stata, all'interno della disciplina, pressoché costante.

Quel che caratterizza l'”antropologia sensoriale” – o “antropologia dei sensi” – secondo le definizioni riportate dall'etnologo ed antropologo

⁶⁴ *Ivi*, pag. 10

Alessandro Gusman in una recentissima pubblicazione⁶⁵, sembra essere proprio la formalizzazione di questo specifico indirizzo in riferimento a tre direttrici di ricerca principali:

a) la critica del predominio del senso della vista nella società occidentale, e della conseguente svalutazione degli altri sensi, ritenuti «inferiori»; b) l'interesse per l'uso delle facoltà sensoriali nella ricerca etnologica, che sfocia nel rifiuto del paradigma «testualista» proprio dell'antropologia ermeneutica da Geertz in poi; infine, c) l'indagine dei sistemi di percezione vigenti presso le società oggetto di studio e dei relativi sistemi simbolici, per dimostrare che non è possibile comprendere a fondo una cultura partendo dai modelli percettivi propri della società in cui il ricercatore si è formato.⁶⁶

Un approccio, quindi, orientato verso l'apertura di quelli che Constance Classen – altra “capostipite” del suddetto approccio antropologico alla sensorialità – ha definito come «mondi di senso»⁶⁷, in riferimento all'esistenza (nelle diverse culture) di differenti modelli sensoriali; prospettiva, come sopra accennato, nella quale fondamentale pare essere la critica al “visualismo” ed al “testualismo” antropologico intesi come modalità di interpretazione delle culture, auspicando al contrario una pratica etnografica da svolgersi, letteralmente, “con tutti i sensi all'erta”. Critica dell’osservazione”

⁶⁵ A. Gusman, *Antropologia dell'olfatto*, Laterza, Bari, 2004. L'autore (pag. 3) fa risalire la definizione di “antropologia dei sensi” (o “sensoriale”) a David Howes, considerato il fondatore della stessa, il quale a sua volta l'avrebbe esplicitamente derivata dalla definizione di “*cultural anthropology of the senses*” espressa nel 1986 da Roy Porter.

⁶⁶ A. Gusman, *op.cit.*, pag. 5.

⁶⁷ C. Classen, 1993, citato in A. Gusman, *op. cit.*, pag 14.

(ma anche della “lettura”⁶⁸) come preminente strumento euristico, quindi, per pervenire ad una comprensione profonda ed efficace di formazioni culturali organizzate secondo *sensoria* differenti. Di conseguenza, anche messa in dubbio della superiorità (“naturalizzata”, secondo gli antropologi sensoriali) del “visivo” rispetto alle altre facoltà percettive; egemonia, quest’ultima, che viene considerata come una caratteristica peculiare della “cultura occidentale” (non a caso conosciuta come “civiltà dell’immagine”), frutto di un particolare ed articolato processo storico che avrebbe avuto inizio nel XV secolo – più precisamente con l’invenzione della stampa a caratteri mobili e con l’introduzione della prospettiva lineare in pittura⁶⁹.

Una proposta, quella proveniente dall’antropologia “sensoriale”, tesa a relativizzare la portata delle stesse modalità conoscitive antropologiche, nelle quali la “metafora visiva” si pone come predominante – sia nel primato comunemente attribuito all’”osservazione” (partecipante o meno) nella pratica di campo, sia nelle elaborazioni teoriche proposte nella storia della disciplina, nelle quali l’”occhio” figura spesso come l’organo principale nella produzione della conoscenza (si pensi, ad esempio, alla già ricordata antropologia interpretativa ed alla metafora della “cultura come testo”).

⁶⁸ In questo caso la critica è manifestamente rivolta alla proposta, avanzata da Clifford Geertz, di una interpretazione “testuale” delle culture, che porrebbe la vista (evocata dal “leggere”) come unico senso coinvolto.

⁶⁹ Sarebbero proprio queste due scoperte ad aver determinato, secondo quanto affermato dallo stesso Gusman, «*lo spostamento dell’equilibrio dei sensi a favore della vista*» all’interno della «*civiltà moderna*» [in A. Gusman, *op. cit.*, pag. 13].

A questo punto, giova comunque ricordare che tale (supposta) “prepotenza del visivo” spesso rilevata, come detto, all’interno della pratica etnografica ed antropologica, è stata quantomeno mitigata da interpretazioni nelle quali (pur essendo presente un riconoscimento dei condizionamenti “visualistici” presenti nelle modalità di costruzione e comunicazione della conoscenza antropologica) si è inteso sottolineare il ruolo concomitante svolto dalle altre esperienze sensorie. Ad esempio, Francesco Faeta, in un volume dedicato – emblematicamente – alle “strategie dell’occhio”, ha puntualmente posto in risalto che

La visione ha portato all’interno della pratica etnografica materiali semilavorati che sono stati, poi, manipolati e rifiniti attraverso strumenti percettivo-cognitivi, diversi. L’osservazione è stata luogo di definizione ideologica che indicava un insieme di procedimenti disparati e discontinui che non passavano per l’occhio.⁷⁰

Piuttosto che rifiuto in toto del “paradigma visualista”, quindi, ciò che l’autore auspica è una radicale revisione dello stesso. Per restituire allo sguardo dell’etnografo la capacità di trasformarsi in “visione” (percettivamente onnicomprensiva, sensibile a tutti gli stimoli), si dovrebbe così procedere ad un lavoro preliminare di addestramento dell’occhio, di «alfabetizzazione visiva»:

⁷⁰ F. Faeta, *Strategie dell’occhio. Etnografia, antropologia, media*. Milano, Angeli, 1995, pag. 19.

Occorre addestrare l'occhio a cogliere i nessi tra le cose, a mettere in relazione, secondo gli ordini significativi propri della realtà osservata. A tal fine di fondamentale importanza è imparare le sue regole prospettiche e le sue leggi visive. Obiettivo finale di questa propedeutica dello sguardo è l'elaborazione di una grammatica e di una sintassi visive del terreno.⁷¹

Rinunciare, quindi, ad un primato dell'occhio, ma solo al fine di restituire allo stesso la propria, indispensabile, funzione conoscitiva. Nel contempo, inoltre, sembra profilarsi la necessità di saper e dover affidare importanti compiti informativi ad altri (complementari) vettori percettivi, evidenziando l'attività di permutazione del percepito in rapporto ai differenti codici culturali ed all'interno di un campo di interazione sociale storicamente e culturalmente definito.

Restituire "senso" (appunto) al vedere, inoltre, sembra essere una operazione che per molti versi richiama il "vedere come" richiamato da Silvana Borutti in una disamina della genesi e delle ragioni filosofiche proprie della prospettiva di Wittgenstein⁷². L'espressione "vedere come" rimanda all'idea del filosofo tedesco riguardante la rappresentazione come «prossimità tra logica ed esperienza, tra vedere e sapere»; visione, quindi, come configurazione di un mondo, esperienza realizzata attraverso il senso e la forma. Quanto appena affermato

⁷¹ F. Faeta, *op. cit.*, pag. 20.

⁷² S. Borutti, *La rappresentazione tra logica ed esperienza: le ragioni filosofiche dell'antropologia di Wittgenstein*, contenuto in: U. Fabietti (a cura di), *Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere, descrivere l'Altro*. Milano, Mursia, 1993.

lo si comprende molto bene a partire dai fenomeni di riorientamento della visione, quando per esempio si vede improvvisamente una figura ambigua ora come una lepre, ora come un'anatra, o quando si vede emergere un viso da un intrico di rami. Dal punto di vista percettivo, dell'immagine retinica, non c'è alcuna differenza tra lepre ed anatra, tra rami e volto; la differenza è nell'organizzazione, nella costruzione del contenuto percettivo. Il vedere come ci fa capire allora che le proposizioni percettive non sono proposizioni empiriche, ma sono il risultato di una saldatura tra *sensò* ed *immagine* [corsivo mio]; che la presentazione di un'immagine è il risultato di un lavoro discorsivo ed analogico del senso, e che in ultima analisi si vede a partire da un sapere e da un saper-vedere.⁷³

“Vedere-attraverso”, quindi, al di là della costruzione e della forma, al fine di cogliere la soggiacente organizzazione dei dati.

Una forma di visione, questa, che sembra emergere anche nelle figure del ricordo di cui qui si vuole parlare: “le stragi” (rievocate narrativamente nel presente) paiono appunto esprimere quella «saldatura tra senso ed immagine» sopra ricordata, ri-costruendosi continuamente secondo delle configurazioni di senso che rendono possibili le attribuzioni, alle stesse, di significati particolari. Operazione, questa, che prescinde da una riproposizione passiva ed immutabile dell'evento, riferendosi piuttosto all'atto creativo insito nel processo di costituzione della rappresentazione stessa del passato attraverso la memoria.

La rappresentazione degli episodi passati, in tal senso, può essere intesa come un processo complesso e multi-dimensionale, fautore di

⁷³ *Ivi*, pag. 254.

conoscenza, assetto ed espressione di particolari sistemi simbolici; produrre rappresentazioni (anche del passato, come in questo caso), sembra per questo equivalere ad un “produrre senso” (anche attraverso i “sensi”) culturalmente determinato e conferito agli eventi in oggetto. Rappresentazioni culturali⁷⁴, quindi, attraverso le quali la realtà, il passato, “gli altri” (e, in ultima analisi, se stessi) possono essere conosciuti e comunicati all’interno di uno specifico contesto socio-culturale.

Le immagini, in questo processo di rappresentazione degli eventi del passato, sembrano ricoprire un ruolo basilare; non a caso, ad esempio, Mariella Combi ha evidenziato il fatto che

Le immagini hanno un ruolo fondamentale nei processi conoscitivi in quanto tutte le nostre relazioni con il mondo passano attraverso di esse, nell’intreccio con i simboli e le rappresentazioni. L’immagine è il tramite attraverso il quale si vede il mondo.⁷⁵

Ciò sembra esser vero anche per quel che concerne le “immagini” attraverso le quali la memoria può riproporre nel presente episodi ed avvenimenti del passato. L’attività immaginativa, riprendendo ancora

⁷⁴ Il termine *rappresentazioni culturali* è stato definito, in antropologia, da Dan Sperber come un “sotto-insieme” dell’insieme formato dalle rappresentazioni “mentali” (personali, interne, come il ricordo, l’ipotesi, l’intenzione) e “pubbliche” (esterne, che presuppongono la comunicazione tra un produttore ed un utilizzatore delle rappresentazioni stesse, distinti l’uno dall’altro). Egli indica il contenuto delle rappresentazioni culturali “in versioni, mentali e pubbliche, che si somigliano nell’origine e nel contenuto e che costituiscono la cultura” [in M. Combi, *Corpo e Tecnologie. Simbolismi, rappresentazioni, immaginari*. Roma, Meltemi, 2000, pag. 31].

⁷⁵ *Ivi*, pag. 36

quanto messo in luce da Mariella Combi⁷⁶, consiste infatti di due momenti inscindibili: da un lato quello della «riproduzione», dall'altro quello della «creazione». Creare immagini, quali quelle costruite dal ricordo, rimanderebbe allora, seguendo tale linea di riflessione, contemporaneamente ad un livello sociale e ad uno individuale, in quanto la trasmissione di fatti del passato non sembra poter prescindere da una azione conoscitiva personale dispiegata anche sensorialmente, soprattutto se è vero che:

I sensi rappresentano per l'essere umano le porte di accesso alla conoscenza del mondo, di se stessi e dell'altro [...] Culture differenti assegnano ruoli differenti ai cinque sensi creando una gerarchia che rispecchia spesso un'utilità pratica richiesta dall'ambiente naturale e sociale. Vista, udito, tatto, olfatto, odorato e gusto forniscono informazioni utili all'individuo per domesticare il mondo, per renderlo accessibile e trovare soluzioni ai problemi vitali. La percezione sensoriale influenza la rappresentazione culturale della realtà e della sua interpretazione: qualunque segnale del mondo esterno, ricevuto dagli organi di senso, è interpretato attraverso categorie percettive organizzate dalla cultura.⁷⁷

Importante, ai fini del discorso e secondo i contributi sinora proposti, appare soprattutto rilevare l'influenza che la cultura (ogni cultura) esercita nei confronti dello sviluppo ed utilizzo delle facoltà percettive⁷⁸.

⁷⁶ *Ivi*, pag. 40.

⁷⁷ *Ivi*, pag. 131.

⁷⁸ Un riferimento etimologico sembra poter essere utile al fine di chiarire meglio la valenza del termine che qui si vuole sottolineare. La parola "percezione", infatti, deriva dal latino *perceptio*, termine che indicava l'atto e l'effetto del *percipere*, cioè del percepire, del ricevere.

Considerare la percezione come culturalmente condizionata implicherebbe, tra l'altro, anche il sostenere l'esistenza di una "educazione dei sensi" che avrebbe luogo in base a dei criteri socialmente condivisi; di conseguenza, le società attribuirebbero ai sensi stessi (oltre a quello cognitivo) anche un significato culturale e simbolico di non poco conto, rintracciabile – ed è ciò che in questa sede interessa porre in evidenza – proprio in "immagini della memoria". Cercando di evitare le numerose trappole in cui una applicazione superficiale di tale approccio "sensoriale" alla memoria potrebbe far cadere (tra tutte, quella di un esasperato relativismo), proporre una interpretazione dell'esperienza percettiva, evocata nel ricordo, alla luce di tali, molteplici, connessioni culturali, potrebbe favorire d'altro canto anche un'analisi degli accadimenti ri-attualizzati dalla memoria come produttori e comunicatori di significati e simboli che i sensi stessi possono contribuire ad esprimere e diffondere.

Come il verbo *capere* ed altri vocaboli di significato simile, anche *perceptio* significava sia "prendere fisicamente", "concretamente", sia prendere "con la mente", mentre per il suo discendente "percezione" il significato concreto è diventato più raro.

2.2 – Immagini mentali e memoria

I temi della memoria, del ricordo, delle immagini, della complessità della presenza del passato nel presente, sembrano poter essere considerati, inoltre, come argomenti privilegiati attraverso i quali ricondurre proficuamente la prospettiva antropologica alle cosiddette “scienze cognitive”. Un approccio, soprattutto in materia di “memoria”, che contempi la presenza contemporanea di apporti provenienti da differenti ambiti disciplinari (quali, ad esempio, la psicologia, la filosofia, la neurofisiologia, la linguistica – tutte discipline che sono solitamente ricondotte, appunto, all’ambito delle suddette scienze cognitive), è stato altresì da più parti auspicato, quando non considerato indispensabile.

La produttività derivante da una collaborazione interdisciplinare riguardo tali tematiche, è stata analizzata, tra gli altri, da Maurice Bloch⁷⁹. Attraverso una rilettura – condotta proprio alla luce di apporti provenienti proprio dalle scienze cognitive – del rapporto tra memoria autobiografica (definibile come memoria degli individui rispetto a ciò che essi stesso hanno, in prima persona, sperimentato) e memoria storica (che comprende la memoria di fatti del passato conosciuti ma non esperiti direttamente), l’antropologo francese ha potuto, tra l’altro, mostrare il ruolo primario che la memoria individuale riveste

⁷⁹ Si vedano i contributi dell’autore presenti in S. Borutti, U. Fabietti, *Fra antropologia e storia*, Mursia, Milano, 1988, ed in R. Borofsky (a cura di), *L’antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma, 2000.

all'interno della stessa elaborazione e trasmissione di fatti ed avvenimenti del passato.

Definendo la memoria «anche sociale, ed è grazie alla società che viene trasmessa»⁸⁰, ma nello stesso tempo riconoscendo che la trasmissione della stessa coinvolge a vario titolo specifici meccanismi psicologici di natura individuale, Bloch ha potuto raccordare le tesi espresse da Maurice Halbwachs (circa la natura ed il carattere eminentemente sociale della memoria) con il ruolo epistemologico ricoperto dall'individuo nel processo di rievocazione e trasmissione del ricordo del passato.

Riconoscendo la mente individuale come un elemento attivo e preminente nella trasmissione del passato, il ruolo delle scienze cognitive all'interno di una ricerca che abbia come base “la memoria” (individuale e collettiva) e la rappresentazione del passato (così come viene rievocato, ad esempio, all'interno delle testimonianze) viene quindi inteso da Bloch come decisivo.

La riflessione sulle “immagini mentali” (definibili come la «rappresentazione mentale di qualcosa in assenza della cosa stessa»⁸¹) portata avanti da tempo nell'ambito delle scienze cognitive, ha d'altronde posto in rilievo come le informazioni depositate in memoria siano determinate dalle caratteristiche sensoriali attraverso le

⁸⁰ M. Bloch, *Memoria autobiografica e memoria storia del passato più remoto*, contenuto in: S. Borutti, U. Fabietti, *op. cit.*, pag. 53.

⁸¹ Da F. Cavallaro, in <http://www.humnet.unipi.it/filosofia/epistemologia/cavall/memoria.htm>.

quali sono state codificate. Ciò ammetterebbe l'esistenza, a fianco di informazioni di tipo verbale, nel processo di elaborazione e trasmissione del ricordo, di altre di tipo "analogico" (visive, olfattive, tattili, etc.)⁸².

Ed è proprio la dimensione visiva, sensorialmente connotata, quella che, ad una prima analisi, sembra emergere con chiarezza dalle testimonianze prodotte dagli abitanti di Cefalonia riguardo le stragi compiute dai nazisti, sull'isola, ai danni dei soldati italiani nel corso dell'ultimo conflitto mondiale.

Nei racconti, inoltre, il carattere individuale (episodico o autobiografico che dir si voglia) della memoria, appare determinante nelle dinamiche di rievocazione: le versioni narrative degli episodi riguardanti le stragi non sembrano infatti poter prescindere dal ricordo personale, innestato a sua volta su di un "corpus" di resoconti che è risultato essere abbastanza formalizzato e diffuso.

Analogamente, la stessa narrazione degli episodi da parte di chi non è stato testimone diretto degli eccidi sembra avvenire "come se", al contrario, fosse stato presente.

Spesso, nei colloqui avuti con gli abitanti dell'isola riguardo le stragi, molti hanno esordito affermando, ad esempio, di essere stati "piccoli"

⁸² Si tratta di uno dei due modelli teorici che, dagli anni '70, hanno dato vita al cosiddetto "*imagery debate*", una disputa teorica sulle immagini mentali non ancora giunta al termine. Il modello "analogico", sopra ricordato, evidenzia il carattere figurativo delle immagini mentali; quello "preposizionale", d'altro canto, ne sottolinea la dipendenza da un formato di natura astratta, essenzialmente logica e linguistica.

all'epoca e, quindi, di non aver visto nulla, salvo poi continuare il discorso raccontando nello stesso modo di chi fu presente – ovvero “divenendo”, nella narrazione, testimone diretto. L'esperienza di un passato non sperimentato, ma conosciuto attraverso le rievocazioni comunicate da chi lo ha vissuto, emotivamente ricco ed improntato ad una forte sensorialità, radicato in luoghi e figure particolari, appare quindi possibile e diffusa.

Ancora, lo stesso Maurice Bloch ha sottolineato come, legando un passato “immaginato” (del quale cioè non si è avuta esperienza in prima persona, ma che è stato conosciuto dalla lettura o dai racconti altrui) ad esperienze dirette, emozionali ed empiriche, sia possibile rievocare “in prima persona” ciò che non si è vissuto, allo stesso modo di chi invece lo ha fatto. Ciò sarebbe indice della trasformazione (per questo possibile) della memoria autobiografica in memoria storica, che avverrebbe quindi attraverso il deposito – nelle menti di ciascuno – di un «modello mentale che conteneva sia l'immagine che l'emozione»⁸³. Nello stesso tempo, riconoscere l'importanza legata al ruolo dell'elaborazione personale del ricordo permetterebbe di evitare il pericolo di una impropria “entificazione” della memoria collettiva, in quanto una visione eccessivamente totalizzante della stessa

⁸³ In S. Borutti, U. Fabietti, *op. cit.*, pag. 48.

potrebbe oscurare dinamiche e processi legati proprio al contributo fornito dall'individuo nella sua costituzione e trasmissione⁸⁴.

Nel caso della rievocazione delle stragi a Cefalonia sembrerebbe possibile formulare un discorso analogo, evidenziando nel contempo il ruolo che stimoli verbali ad alto valore di immagine (quali quelli presenti nelle testimonianze) rivestono nella rielaborazione e diffusione del ricordo. Un ricordo non monolitico ma piuttosto multifaccettato, profondamente intriso di storia personale e dell'emotività ad essa legata.

2.3 – “L'immagine” del ricordo

La rievocazione delle stragi delle quali furono vittime i soldati italiani stanziati a Cefalonia, come emerge dall'analisi dei racconti forniti dagli abitanti dell'isola, sembra quindi evidenziare la predominanza della dimensione visiva all'interno delle narrazioni del ricordo.

Rendere la testimonianza con “gli occhi di allora”, oltre a creare strutture di significato nelle quali inserire gli eventi partendo

⁸⁴ Tra l'altro, proprio sul mancato riconoscimento della memoria individuale come fattore attivo nella trasmissione del passato si appuntano le maggiori critiche avanzate contro le analisi proposte da Halbwachs sulla “memoria collettiva”.

dall'esperienza sensoriale che si è avuta degli stessi, pone immediatamente il testimone narrante (e, di riflesso, l'interlocutore) "all'interno del racconto" (quindi del passato, o meglio della sua rappresentazione), consentendo oltretutto la riproposizione nel presente degli enunciati che lo stesso veicola.

Contemporaneamente, l'analisi delle immagini prodotte nelle narrazioni può contribuire ad evidenziare i meccanismi sociali che presiedono alla loro costruzione e condivisione all'interno dei diversi gruppi sociali. Le variazioni, le analogie, i motivi comuni, le differenze e le opposizioni che emergono dal modo di raccontare ed intendere la storia dei massacri si configurano allora come elementi fondamentali per cercare di comprendere in che modo il passato comunitario stesso (nonché il suo presente) sia costruito, elaborato e simbolizzato.

Parlare di "immagini", in relazione a quanto finora rilevato, sembrerebbe comunque rendere necessaria una specificazione circa il significato che, in questo contesto, si vuole attribuire ad un termine caratterizzato da una elevata polisemanticità.

Aver riconosciuto la forte egemonia esercitata dallo sguardo nella costruzione della conoscenza – non solo antropologica – all'interno della moderna cultura occidentale, è stata operazione preliminare "in vista" (appunto) di una problematizzazione del "visivo" che tenga conto della multi-sensorialità insita in ogni esperienza umana.

La conoscenza diretta di sé e del mondo esterno si effettua per mezzo dell'esperienza di ciò che ricade nel dominio dei cosiddetti dati sensibili. Il fatto che, storicamente, come prima ricordato, la cultura occidentale sembra aver espresso, nel suo seno, una "supremazia della visione", non pare far venir meno i presupposti per un'analisi sinestetica, attenta alle diverse dimensioni percettive, dell'umano "esserci" nel mondo. Ciò, particolarmente, in virtù del riconoscimento del rapporto esistente (e più volte riaffermato) tra la determinazione culturale dei sensi e l'orizzonte di partecipazione sociale in cui il "reale" viene, per tramite di questi ultimi, esperito. Cercando di trasferire quanto appena detto nell'ambito del processo di costruzione del passato messo in atto dalla memoria – riconoscendo nel contempo la preminenza dell'esperienza personale (anche quando si tratti di una esperienza "mediata", frutto di una trasmissione) – appare chiaro che parlare di "immagini" della memoria non vuol indicare la scelta aprioristica di una precisa facoltà percettiva (la vista), considerata magari in possesso di più complete capacità euristiche o di una intrinseca veridicità rispetto ad altre.

Al contrario, le "immagini" di cui si parla in questo contesto (riferite alla memoria ed alla sua espressione), si vogliono qualificare proprio per un duplice riconoscimento: da una parte, quello derivante dall'analisi delle testimonianze stesse, nelle quali la dimensione visiva appare sì fondamentale nel processo di espressione del ricordo ri-attualizzato, ma non di certo si pone come esclusiva. Dall'altra,

ric conducendo la produzione della memoria ad un ambito individuale di esperienza (fattore determinante, seppur non unico, nel modellamento della memoria stessa), si cerca di evidenziarne una strutturazione attenta alle differenti componenti percettive, che ne evidenzerebbero il complesso potenziale euristico ed ermeneutico.

L'ampio ambito di relazioni possibili nel quale siffatte "immagini" verrebbero a porsi, potrebbe inoltre rappresentare uno spazio di incontro ed intersecazione sia tra le diverse memorie (individuali e collettive, semantiche ed autobiografiche, personali e storiche che dir si voglia) che tra le differenti temporalità che le memorie stesse richiamano e presuppongono, muovendosi nel largo spettro di possibilità esistente tra i due poli opposti della "ricucitura" o del "distacco".

L'operazione di selezione che si colloca alla base della memoria sembra così riaffermarsi ed esprimersi anche nella costruzione delle immagini sopra definite; attribuire un alto grado di sensorialità alle stesse può permettere, da un lato, di ricondurle ad un orizzonte individualmente e direttamente esperito, mentre dall'altro – riconoscendo la presenza di codici culturali specifici nella formulazione del "percepto" – potrebbe far emergere l'ambito più vasto nel quale determinati significati (diffusi dalla "immagini" stesse) sono espressi e condivisi.

La rappresentazione dell'evento-strage tende a tramandarsi, quindi, attraverso sequenze di "immagini" (in riferimento alle caratteristiche appena definite), le quali contribuiscono a creare, durante la rievocazione, uno stato emozionale nel quale è possibile rivivere (re-interpretandolo) l'evento narrato⁸⁵. Tali immagini sono così da intendersi non come delle copie esatte della realtà, quanto piuttosto nei termini di una «esperienza emozionale in forma visiva, un modo di pensare che è associato al sensoriale»⁸⁶; una successione di flashes intrisi sia di percezioni che di un'alta intensità emotiva, attraverso la quale, oltretutto, gli eventi possono diventare "memorabili".

L'emotività insita nell'episodio (in qualunque episodio del passato) appare quindi come basilare presupposto affinché quest'ultimo possa essere "ricordato", richiamato alla mente in contesti ed occasioni diverse, ed organizzato narrativamente. Ed è proprio il dispiegarsi della memoria essenzialmente come «atto narrativo»⁸⁷, in riferimento alle forme linguistiche (proprie dei gruppi di appartenenza) attraverso le quali le memorie stesse possono essere espresse, che permette di instaurare una connessione tra le memorie individuali e quelle collettive compresenti nell'ambito di una medesima società. Di conseguenza, le "immagini-memoria" veicolate attraverso il linguaggio e la narrazione sembrano potersi meglio intendere alla luce

⁸⁵Per un approfondimento circa la funzione delle "immagini" come parte fondamentale della narrazione orale, capaci di facilitare il passaggio da una memoria personale ad una pubblica, si veda F. Cappelletto, *Long-term memory of extreme events: from autobiography to history*, contenuto in: *The Journal of Royal anthropological Institute*, n° 9, 2003, pagg. 241-260.

⁸⁶ *Ivi*, pag. 251.

⁸⁷ L. Passerini, *Storia e soggettività*, La Nuova Italia, Firenze, 1988.

dell'importanza che l'interazione sociale riveste nella conservazione ed elaborazione del ricordo.

Il richiamo alle tesi sostenute da Halbwachs riguardo la dimensione essenzialmente sociale della memoria, in cui la memoria dei singoli, per essere pienamente intesa, deve essere ricondotta ai «*quadri sociali*» di riferimento (soltanto attraverso i quali è possibile fornire una rappresentazione del passato, in quanto ogni atto individuale di ricordo presuppone un aspetto sociale ineliminabile)⁸⁸, appare, seguendo la succitata proposta di interpretazione, molto chiaro. Il rifiuto di considerare la memoria – individuale e collettiva – come mero “deposito”, evidenziandone al contrario i continui processi di modificazione determinati dall'inserimento in strutture collettive di significato, consente di intendere le immagini attraverso le quali la memoria viene attualizzata come “dinamiche”, ricche di significato semantico, piuttosto che vuote raffigurazioni di avvenimenti in sé conclusi. Contemporaneamente, il ruolo attivo ed interpretativo di chi si pone come “depositario” (nei limiti che tale definizione, come visto, deve evocare) della memoria, permette di de-entificare la «memoria collettiva» descritta da Halbwachs, relazionando piuttosto le persone con i contesti nei quali si trovano ad esprimere i propri racconti e facendo i conti con la componente individuale costitutiva del ricordo stesso.

⁸⁸ M. Halbwachs, *I quadri sociali della memoria*, Ipermedium, Napoli, 1997 [ed. or. 1925].

2.4 – Sensorialità del ricordo, ricordo della sensorialità

Le stragi vengono quindi rappresentate (ri-evocate) nel ricordo, dagli abitanti di Cefalonia, attraverso delle sequenze di immagini concrete, con una forte componente emotiva ed un grande riguardo ai dettagli; ad esempio, il prologo dell'eccidio di Troianata, quello di proporzioni più ampie e sul quale avrò modo di tornare in seguito⁸⁹, è stato così descritto da un testimone oculare:

Ricordo un altro dettaglio: c'era un operatore radio tedesco che parlava con qualcuno dall'altra parte, ed ad un certo momento chiamò l'ufficiale tedesco e gli disse qualcosa, io vedevo tutti questi movimenti dalla mia casa, erano proprio vicini. Quindi l'operatore radio chiamò il suo superiore e gli disse qualcosa, di certo ordini dal comando, che si trovava da qualche altra parte dell'isola, può darsi a Lixouri; dopo essersi parlati, l'ufficiale tedesco cominciò a fumare nervosamente, una sigaretta dietro l'altra... Aveva di certo avuto indicazioni su come comportarsi con i prigionieri, e l'ufficiale tedesco realizzò cosa avrebbe dovuto fare, ucciderli...⁹⁰

Una rapida successione di dettagli e particolari che rendono conto dell'imminente tragedia, del travaglio dei protagonisti, della tensione e della drammaticità del momento; il tutto visto da un adolescente (il narratore, Spiros Vangelatos, all'epoca aveva infatti 16 anni) e riattualizzato nel presente della narrazione.

⁸⁹ Si veda in proposito il Cap. IV

⁹⁰ Dalla testimonianza di Spiros Vangelatos, uno degli ultimi testimoni oculari dell'eccidio di Troianata, il quale all'epoca dei fatti abitava proprio al di sopra del campo dove ebbe luogo l'esecuzione di 631 militari italiani (600 soldati e 31 ufficiali secondo le stime più accreditate).

La sensorialità insita in queste “immagini-memoria”, il riferimento a sensazioni attraverso le quali un evento viene riattualizzato nel presente, sembra quindi tratteggiare un vero e proprio “quadro in movimento” del ricordo (lontano dall’accezione di staticità e fissità comunemente attribuita ad altri tipi di immagini quali, ad esempio, quelle fotografiche), che può oltretutto servire da supporto per la formulazione di interpretazioni e giudizi riguardanti la situazione in oggetto:

A Faraò c'erano le contraeree della marina, io mi ricordo uno di quei ragazzi, biondo, tutte le sere veniva con gli altri in piazza a bere vino, caffè, dopo mezzanotte, usciti dalla caserma... Cantava molto molto bene, quelle canzoni belle, non moderne come quelle di oggi, che ti fa bene al cuore sentirle, “mamma son tanto felice”, “o sole mio”, “Firenze stanotte”... era bello, cantava bene e le ragazze aspettavano la mezzanotte sopra le finestre, sapendo che sarebbe passato di lì... quello stesso ragazzo lo vedemmo morto, ucciso dalla baionetta di un tedesco: c'era l'ordine al popolo greco da parte dei tedeschi di lasciare i cadaveri in strada per tre giorni, senza prenderli e seppellirli; vedendo quel ragazzo sulla strada capimmo quanto è brutta la guerra.

Il brano sopra riportato, riferitomi nel corso di un colloquio da Geràsimo Lalis, un altro “ragazzo” del '43, connette strettamente l'emotività e la ricchezza sensoriale dell'episodio con l'orrore della guerra – quest'ultimo esemplificato, non a caso, proprio attraverso un'immagine visiva e sonora, “viva”, nella quale la descrizione di uno spezzone di vita “prima della guerra” (che rende conto oltretutto della familiarità con i soldati italiani più volte sottolineata nelle

testimonianze) si risolve nell'irruzione della morte nel vissuto quotidiano. Per di più di una morte "particolare", come si vedrà meglio in seguito, proprio perché determinata dalla guerra stessa.

Francesca Cappelletto, in uno studio condotto sulla base dei racconti forniti dai sopravvissuti dei massacri nazi-fascisti compiuti in Toscana nel corso della Seconda Guerra Mondiale, non a caso ha potuto introdurre il concetto di «*memoria scenografica*» in riferimento alla «visione nitida delle atrocità» ricorrente nel ricordo⁹¹. L'ossessione provocata dal ricordo del massacro, la visione dello stesso, secondo le parole della studiosa,

si è rinforzata negli anni tramite l'iterazione del racconto. Secondo moduli comuni alle culture tradizionali, la ripetizione del racconto per mezzo di formule narrative fisse e ricorrenti aiuta a visualizzare un testo, a renderlo noto anche nel caso di contenuti privi di uno spessore visivo, nei quali ci si deve interamente costruire l'aspetto dei fatti.⁹²

Una memoria, quindi, che vive della possibilità stessa di essere espressa, comunicata, elaborata in immagini che sono "piene" (concettualmente) solo se il ricordo può tradursi in narrazione. Avere memoria sarebbe possibile, dunque, solo in presenza di un "poter dire"

⁹¹In F. Cappelletto, *La memoria del "distante": i massacri nazi-fascisti nei racconti dei sopravvissuti di paesi diversi*, contenuto in: *L'uomo*, Volume IX n.s. – nn. 1/2, 1996, pag. 3 e segg.

⁹²*Ivi*, pag. 11.

a proposito degli eventi⁹³; una possibilità che può divenire necessità, se ci si riferisce al ruolo che particolari memorie rivestono nella costruzione delle società e delle culture.

L'oralità è, d'altro canto, il modo primario attraverso il quale le rappresentazioni del passato delle quali si discute in questa sede sono espresse. Una modalità di comunicazione, quest'ultima, della quale sono stati individuati – al pari della scritta – generi, pratiche e tradizioni in continuo sviluppo e cambiamento. Significativi studi in tal senso sono stati portati avanti, ad esempio, dalla già citata antropologa inglese Elizabeth Tonkin. La stessa, infatti, avendo articolato gran parte della sua analisi in riferimento ai processi eminentemente sociali – nonché simultaneamente legati a differenti temporalità – attraverso i quali la “storia orale” viene costruita, ha utilizzato un termine, “*Storioralità*”, per indicare un genere che, come chiaramente affermato,

deve essere trattato come controparte della storiografia, ed io suggerisco che anche essa può essere studiata insieme alle varie tradizioni che possono essere studiate per via comparativa.⁹⁴

La matrice orale, nell'espressione e trasmissione dei fatti storici ivi rilevata, conduce, peraltro, ad una funzionale considerazione di ciò

⁹³ Walter Benjamin, nel *Narratore*, ha d'altra parte rilevato, a proposito dell'esperienza di guerra, come la gente tornasse dal fronte come “*ammutilata, non più ricca, ma più povera di esperienza comunicabile*”. Preludio, questo, per lo studioso, della fine dell’*arte di narrare*”, ma anche segno della radicalità dell'esperienza bellica, del suo porsi al di fuori dei canoni di comunicabilità “tradizionali” espressi in seno alle differenti società.

⁹⁴ E. Tonkin, *op. cit.*, pag. 16.

che può essere interpretato nei termini di “distorsione” – in riferimento agli accadimenti in oggetto – quale elemento essenziale della comunicazione, piuttosto che come errore verso il quale sarebbe tendenzialmente esposto il narratore. Particolarmente importante, in analisi di questo genere, sarà allora porre attenzione, nello stesso tempo, sia ai narratori che agli uditori (nonché, ancora, al contesto nel quale avviene la comunicazione), in quanto variabili in grado di condizionare il contenuto e la direzione del racconto riportato. La narrazione, in definitiva, esiste e si struttura sempre attraverso un network di relazioni sociali.

Parlare delle stragi – rendendo in tal modo esprimibile e comunicabile il ricordo – implicherebbe, secondo quanto detto, la formazione di una rete di connessioni travalicante il ristretto ambito personale, suggerendo la realizzazione di una vera e propria «cultura del ricordo» espressa dalle società allo scopo di perpetuare un’identità ed un’immagine mentale di sé attraverso le generazioni⁹⁵. La sopravvivenza del singolo che racconta rifletterebbe allora la perpetuabilità della società stessa di fronte alla dissoluzione adombrata dalla guerra; poter comunicare la propria esperienza riguardo le stragi suggerirebbe il superamento della frattura, la ricostituzione (anche se non identicamente rispetto al “prima della

⁹⁵ Concetto espresso compiutamente da Jan Assmann, in J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo ed identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Milano, Einaudi, 1997, pag. XIV

guerra”) dei paradigmi messi in crisi dall’”indicibile” introdotto dalla destabilizzante esperienza bellica:

Io sono fortunata, perché questo posso ancora raccontarlo... qui dopo la guerra non rimase più niente, tutto distrutto, un po' dai bombardamenti, un po' dalle lotte che dopo ci furono per la guerra civile... Ma piano piano ricominciammo a ricostruire le case, a rimettere Cefalonia come era prima, anche se non sarebbe stata più la stessa... Troppa guerra, troppi morti ci sono stati...⁹⁶

Le immagini del ricordo delle stragi sono, inoltre, spesso caratterizzate da una tragicità (molte volte estremamente orrorifica) nella quale la visione della morte irrompe quasi inaspettata, provocando stupore, squarciando la parvenza di normalità che poteva velare una realtà inaccettabile. Ecco, nelle parole di una testimone oculare, delinarsi un'immagine diffusa, ricorrente in molti racconti:

Scendemmo al Pilaro, oltrepassammo l'ovile di Làlas, in montagna, attraversammo il Falàri e giungemmo vicino al Monodèndri. La nostra grande sorpresa, e senza dubbio grande paura, furono gli uccelli che sentivamo gracchiare, ossia i corvi. Si vedeva che stringevano qualcosa nel becco come se fosse una fune. Ecco ciò che ci impressionò. [...] Un contadino sul monte ci disse che i corvi non mangiano gli uomini. Mangiano solo le viscere e gli occhi. E davvero, quella che ci era parsa una fune, erano le loro interiora che gli uccelli portavano in alto tirando fin dove arrivavano le viscere della persona.⁹⁷

⁹⁶ Dalla testimonianza di Beatrice Ipekian.

⁹⁷ Testimonianza raccolta a Sami, Cefalonia, il 20 agosto 1991, da Vanghèlis Sakkàtos, fornita dalla signora Paraskevì Petràtu-Kanghelàri, riguardante le sue impressioni al passaggio sul monte Falàri successivamente all'eccidio degli italiani, nell'ottobre del 1943.

La realtà dell'evento storico può essere così esperita e comunicata attraverso l'utilizzo di immagini "straordinarie" come quella appena riportata, nelle quali i caratteri sensoriali espressi rendono conto della visceralità dell'esperienza in atto, la quale – anche nella rievocazione – non sembra poter prescindere dall'espressione di una "concretezza" che solo il riferimento alla sensorialità stessa sembra assicurare.

Ancora, dalla testimonianza di Beatrice Ipekian:

La mattina presto, un vicino che aveva lì l'orto, adesso è un giardino pubblico, disse a mio padre di mandare via noi donne perché sarebbero arrivati gli Stukas, era greco lui. Allora mio padre disse alla mamma di prendere noi ragazze e di andare al villaggio, dove abitavamo prima dell'occupazione italiana... Povera mamma, fummo costrette a partire a piedi, il villaggio distava più di un'ora, era Ntomàta, vicino Kourkoumelata... Siamo state quasi tutto il giorno in una grotta, lì a Platìs Gialòs, tutti zitti, prima di andarci sono arrivati anche dei militari italiani, una intera batteria, noi eravamo tre donne lì e la mamma era sopra di noi, ci abbracciava e baciava, ci proteggeva come fa una chioccia coi pulcini... Poi verso le 9 di sera siamo tornate al villaggio. Avevamo perduto di vista il papà, non sapevamo che fine avesse fatto, a mia sorella per l'angoscia venne la febbre a 40°, ma la mattina presto, quando sentì che mio padre era a casa di un altro, cominciò ad urlare: "Ohhh il mio papà, il mio papà, il mio papà!", scendendo veloce le scale per andare da lui...

Riferimenti spaziali dettagliati, tesi a dare concretezza alla narrazione, come testimonia anche la presenza di frasi, sensazioni, stati d'animo tali da rendere il racconto – per quanto riferito e situato un contesto

storico preciso – estremamente “personale”, frutto di una esperienza diretta ed immediata.

Lo stesso carattere “individuale”, privato, che specifica la maggior parte delle narrazioni sembra, comunque, poter essere ricondotto, sempre in riferimento alla sensorialità che queste esprimono, ad un livello più ampio di comunicazione; seguendo quanto affermato da Gregory Bateson, infatti, possiamo considerare il fatto che

Il nostro meccanismo percettivo, il *modo* in cui percepiamo, è retto da un sistema di presupposizioni che io chiamo la nostra epistemologia; una vera e propria filosofia sepolta nelle profondità della mente, ma inaccessibile alla coscienza.⁹⁸

Quindi anche i racconti che esprimono immagini “personali” non sfuggono ai condizionamenti sociali soggiacenti al processo immaginativo; immagini che sono, per questo, mai neutre, ma organizzate in una rete di significati sovra-individuali (dotata di *senso*) che permette loro di elevarsi dal livello particolare del vissuto per costituirsi come dialogo, “testimonianza”. Per tale motivo le immagini-ricordo possono divenire un luogo di scambio, di coagulo ed espressione di particolari significati, nel quale il passato può interagire col continuo della vita (personale ma anche sociale).

Paul Ricoeur – nel recente “*La memoria, la storia, l’oblio*”⁹⁹ – ha osservato, non a caso, che sarebbe proprio la dimensione della

⁹⁸ Citato in M. Combi, *op. cit.*, pag. 39.

⁹⁹ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l’oblio*, Milano, Cortina Editore, 2003 [ed. or. 2000].

“coscienza storica” (distinta dalla storiografia in senso scientifico) a permettere all’individuo di rapportare l’episodicità del trascorso storico che lo riguarda al continuum temporale tra presente e passato, “ritagliando” dal continuum stesso (quasi come si trattasse di “isole” ed “arcipelaghi”) gli avvenimenti esperiti direttamente. La memoria (*Gedächtnis*) avrebbe, in questo contesto, la funzione di far cogliere, ad ognuno, il passato nella sua articolata complessità, al di là, quindi, delle differenti esperienze personali.

Riportando il discorso su Cefalonia, accade come se, attraverso le immagini del ricordo, gli eventi storici ed i rispettivi significati culturali vengano filtrati attraverso racconti e testimonianze strettamente legate ai destini umani dei narratori; grande attenzione alla memoria autobiografica, quindi, della quale appare, nel contempo, il decisivo valore storico. D’altra parte, ancora Elizabeth Tonkin ha sottolineato il fatto che «i racconti di vita e le autobiografie creano *personae*, non ritratti trasparenti»¹⁰⁰, notando come le presentazioni della propria vita possano essere il prodotto di canoni di appropriatezza e stereotipi retorici. L’ordine narrativo risultante da tale modellazione, quindi, può costituirsi come ideale veicolo per l’espressione di particolari meta-messaggi – non di rado didascalici – travalicanti l’esperienza diretta riportata.

¹⁰⁰ E. Tonkin, *op. cit.*, pag. 83.

Emblematiche, al riguardo, sembrano essere le parole riferitemi da un cefaliota nel corso di un colloquio riguardante la propria storia familiare (quindi strettamente personale) durante l'occupazione:

Noi cambiammo casa molte volte durante la mia giovinezza, anche durante l'occupazione (*katochi*) dell'isola da parte degli italiani: sembrava quasi che *la storia ci inseguisse, noi a correre avanti per scappare e lei a rincorrere!* Una volta ci requisirono la casa, un'altra fu distrutta dai bombardamenti tedeschi, alla fine, nel 1953, anche il terremoto! *La storia delle nostre case, la storia della mia famiglia, sembra essere la storia di quello che è accaduto sull'isola...*

Proponendo un'analisi della “sensorialità della memoria”, la preponderante presenza di un livello “personale” nella narrazione del ricordo delle stragi naziste chiama in gioco quella che potrebbe essere definita come una “*memoria della sensorialità*”¹⁰¹ dai connotati quasi proustiani. Ricordare *cosa* si è percepito “in quel tempo”, nonché *come*, in quale contesto la percezione si è verificata, non sembra essere di secondaria importanza nella costruzione della memoria degli eventi in oggetto; la rievocazione degli odori, dei suoni, delle sensazioni tattili e di quelle derivanti dal gusto, oltre agli stimoli visivi, traccia un sentiero attraverso gli avvenimenti volto a “dare un senso” (culturale) agli stessi.

¹⁰¹ Si noti che il termine qui proposto non vuole ricalcare letteralmente quello, tecnico, utilizzato in psicologia in riferimento alla “memoria sensoriale” (o “memoria a breve termine”), caratterizzata da alta capienza e bassa permanenza, destinata ad ospitare stimoli sensoriali che scomparirebbero nel giro di pochi secondi.

Narrare le stragi “attraverso i sensi” – sensi che appaiono, a prima vista, come quanto di più personale possa esistere nell’uomo – non sembra escludere, così, per quanto detto, la produzione di interpretazioni e significati più “generalisti” (proiettati oltre la stessa individualità) comunicati al riguardo; come si cercherà di mostrare, anzi, possono essere spesso i sensi stessi, in quanto socialmente e culturalmente determinati, ad esprimerli.

2.5 – L’odore del ricordo

L’odore è solitamente ritenuto un segno “naturale” di identificazione individuale, in grado di evidenziare le caratteristiche fisiche e morali di chi lo emana; non a caso, ad esempio, è stato notato che:

L’olfatto, senso sfuggente ed evocativo, si presta con facilità al simbolismo.¹⁰²

All’idea di “odore” sono infatti connessi elementi classificatori attraverso i quali è possibile pervenire alla creazione di categorie all’interno delle quali possono essere inseriti gruppi ed individui.

¹⁰² A. Gusman, *op. cit.*, pag. 41.

Partendo dalla basilare dicotomia “buono/cattivo”, l’immediatezza propria della percezione olfattiva (cui si accompagna una forte componente emotiva) può contribuire a delineare e marcare identità differenti, sia dentro che fuori il gruppo sociale di riferimento.

Percepire gli odori – e contemporaneamente associarli a qualcuno o qualcosa – significa anche introdurre ed attribuire giudizi morali o di valore, collegando la “bontà” o meno del dato olfattivo alle qualità attribuite a chi (o cosa) lo emana. Ugualmente, il fatto che le esperienze sensoriali siano vissute all’interno di quadri significativi prestabiliti socialmente emerge con chiarezza se, in riferimento agli odori, si pone attenzione alle “variazioni” che hanno interessato la stessa percezione olfattiva in Europa. Il “cattivo odore”, ad esempio, nel Settecento poteva essere considerato motivo di orgoglio da parte dei membri dell’aristocrazia in molti Paesi, rappresentando quindi un segno distintivo dell’appartenenza di classe. Lo spartiacque (anche “culturale”) rappresentato dalla Rivoluzione Industriale alla fine del XVIII secolo, con il contemporaneo affermarsi di nuovi dettami in materia di igiene e con l’avvento ed il diffondersi delle macchine asettiche, determinò un significativo cambiamento: il “puzzare”, quale effettiva discriminante sociale, venne infatti trasferito dalle classi dominanti (trovatesi a vivere in ambienti e secondo modalità “inodori” o “profumate”) ai “proletari”, caricandosi nel contempo di una valenza dispregiativa tuttora diffusa¹⁰³.

¹⁰³ Da V. Matera, *op. cit.*, 2002, pag. 11.

Gli odori, quindi, possono essere altresì interpretabili come uno strumento utile per tracciare confini sociali e delimitare simbolicamente le differenti identità; soprattutto, spesso, per individuare (accogliendolo ma anche, al contrario, espellendolo) l'”altro”.

Ciò sembra esser vero anche per quel che riguarda gli odori rievocati e trasmessi nel ricordo delle stragi. Spesso, il dato olfattivo principale espresso nelle testimonianze è quello della “*puzza*”, soprattutto della carne bruciata; un motivo, questo, talmente ricorrente da potersi considerare come un vero e proprio *topos* narrativo.

Due giorni dopo, il puzzo dei cadaveri che emanava dal luogo dell'esecuzione non permetteva neanche di dormire, per decisione del capovillaggio, senza più timore dei tedeschi nascosti, alcuni abitanti del paese andarono lì...

Erano troppi, più di seicento, non sapevamo come seppellirli, ma non potevano restare ancora così... pensammo allora di gettare su di loro della benzina e bruciarli. Ricordo che prendemmo delle taniche e ci recammo dove erano i corpi degli italiani, con dei secchi, accendemmo dei fiammiferi sui corpi pieni di benzina... ricordo un grande fumo e l'odore dei corpi che bruciavano, molto simile a quello di arrosto, sì, la carne umana che brucia ha lo stesso odore di quella del maiale... ma neanche questo servì.¹⁰⁴

Questa “immagine della memoria” riporta pienamente, ad esempio, l'associazione tra il lezzo della carne bruciata ed i concetti di

¹⁰⁴ Dalla testimonianza di Spiros Vangelatos.

contaminazione ed impurità che sono spesso collegati alla morte. Elemento principale è il cadavere, con il puzzo che esso emana (ovvero uno dei segni più inequivocabili di cessazione della vita). In questo contesto, la morte dei soldati italiani si pone potenzialmente, inoltre, come morte della collettività locale, in rapporto al pericolo di epidemie possibili per l'immane numero di cadaveri disseminati su buona parte dell'isola. Situazione, questa, per di più aggravata dal fatto che, per un preciso ordine emanato dal comando tedesco, i soldati italiani dovevano essere lasciati in terra dopo le esecuzioni, quale generale *memento*; nonostante tale imperativo, d'altra parte, soprattutto per coloro che abitavano nei luoghi circostanti, si poneva come impellente la necessità (sanitaria prima ancora che dettata da afflitti umanitari) di disfarsi dei corpi dei caduti. Cosicché, spesso, l'unico modo per evitare il diffondersi di epidemie – quando le circostanze non rendevano possibile la sepoltura, per l'elevato numero, o per il pericolo di incappare in pattugliamenti tedeschi – era quello di bruciare, di nascosto, i cadaveri. In effetti l'immagine di una Cefalonia costellata di esili fili di fumo, che si levavano dai cumuli di corpi dati alle fiamme, è diffusissima.

Pericolo reale di contaminazione derivante dalla morte, quindi; una morte per di più percepita come “innaturale”, provocata secondo delle modalità violente e foriera, nel complesso isolano, di un profondo disordine sociale. Morte “contagiosa”, sconcertante, che necessita di

risposte difensive al fine di limitarne il carattere apocalittico, prefigurandone nel contempo il superamento. A tal proposito, pare utile far riferimento a quanto affermato da Cristina Larrea Killinger, secondo la quale:

La contaminazione agisce come un principio degenerativo che sorge a partire dalla trasgressione di un tabù, e che colpisce la comunità. Essa è sempre contagiosa per i membri che partecipano a questa stessa comunità. Una volta che l'attività contagiosa dell'impurità che nasce dalla profanazione si è scatenata, vengono attivate azioni collettive che si manifestano in riti pubblici di purificazione e in atti di amministrazione della giustizia. L'attribuzione della colpa costituisce un ricorso necessario per scoprire le cause della trasgressione, e permettere in questo modo di applicare i mezzi adeguati per il ristabilimento dell'ordine sociale.¹⁰⁵

Seguendo lo spunto suggerito dal passo appena citato, sembra possibile, in base all'analisi delle testimonianze, interpretare la morte dei militari italiani nei termini di una effettiva “profanazione” dell'ordine stesso della comunità; la colpa in tal caso sarebbe attribuita ai tedeschi, veri elementi perturbanti dell'ordinamento sociale isolano, non a caso definiti come coloro che “portarono la guerra”¹⁰⁶. La “riparazione” ed il ripristino di un equilibrio in tal modo spezzato, sarebbero allora effettuati proprio attraverso quei «rituali pubblici di purificazione» sopra menzionati, nel caso specifico individuabili nel

¹⁰⁵ Citata in A. Gusman, *op. cit.*, pag 101.

¹⁰⁶ Si ricordi, a tale proposito, la correlazione tra “stragi” e “guerra” più volte espressa nelle testimonianze, spesso identificate.

trattamento (per così dire, anzitutto “de-odorizzante”) riservato ai cadaveri dei militari italiani a Troianata¹⁰⁷.

Nel dispiegarsi della memoria narrata, quindi, emerge lo stretto legame tra puzza (cadaverica) e morte; nello stesso tempo, però, nei racconti, sembra verificarsi una significativa scissione tra il corpo-cadavere ed il cattivo odore che da questo effonde. In quanto elemento percepibile della morte stessa, la “puzza” sembra esser di fatto relazionata direttamente ai responsabili degli eccidi:

loro [i tedeschi] si muovevano in mezzo ai morti, ma come facevano a sopportare quella puzza, non seppellivano i cadaveri ma li lasciavano dove li ammazzavano, anche vicino alle caserme, restavano a puzzare per terra... noi non riuscivamo neanche ad avvicinarci...

In descrizioni come quella appena riportata, appare con chiarezza l'utilizzo della percezione olfattiva quale formidabile elemento (simbolicamente caratterizzato) di definizione dell'“alterità”, rimandando nel contempo ad una dicotomia noi/altri che pare possibile esprimersi anche attraverso la strutturazione, nel ricordo, degli stimoli sensoriali stessi.

¹⁰⁷ I morti vennero infatti tumulati in cisterne sotterranee, i cosiddetti “*pozzi*”, ovvero vecchi depositi che nel passato avevano fornito l'acqua al villaggio; inoltre furono ricoperti con della calce, al fine di scongiurare il concreto pericolo di epidemie.

Il “tedesco”¹⁰⁸ – colui che, per quanto detto, si muove senza impacci né disturbi in un ambiente infetto, saturo dell’odore dei cadaveri, che non ha nulla di umano ma anzi esprime concretamente l’anti-umanità della morte – sembra essere considerato in possesso di una familiarità “naturale” con la morte stessa (espressa qui attraverso il riferimento allo stimolo olfattivo); una consuetudine, quest’ultima, che, per altro verso, pone il tedesco al di fuori dell’ordine sociale “normale”, configurandolo per di più quale elemento di pericolo per l’ordine stesso.

Per inciso, lo stesso regime nazista si distinse per l’ampio uso che fece del simbolismo olfattivo – nonché delle percezioni ad esso correlate – ancor prima dello scoppio della seconda guerra mondiale, utilizzandolo quale motivazione “moralmente” giustificante la persecuzione messa in atto contro gli ebrei: questi ultimi, infatti, furono ideologicamente posti al di fuori dell’“umanità” anche per “l’odore insopportabile” che agli stessi si volle attribuire, interpretandolo quale segno inequivocabile e tangibile della loro “sporcizia morale”¹⁰⁹.

Il “puzzo” dei cadaveri italiani appare quindi come l’“odore” – negativamente connotato – dei tedeschi, ossia loro diretta emanazione,

¹⁰⁸ I militari appartenenti all’esercito nazista sono stati sempre definiti, nei racconti, come “*i tedeschi*”; solo in pochissime occasioni è stato fatto riferimento agli stessi utilizzando l’appellativo di “nazisti”, ancor minori sono stati i riferimenti al fatto che (ad esempio nelle truppe *Edelweiss*, principali autrici delle stragi, composte soprattutto da altoatesini ed austriaci) fossero in effetti presenti persone di diversa nazionalità.

¹⁰⁹ Si tratta, peraltro, di un motivo non nuovo ma abbastanza ricorrente nella storia delle persecuzioni anti-ebraiche – basti pensare ad esempio al “*foetor judaicus*” dell’epoca medievale.

piuttosto che esalazione derivante dai corpi dei caduti; un ulteriore esempio, sempre ricavato dalle testimonianze, potrà forse aiutare a render meglio conto di quanto appena affermato.

Il brano seguente fa parte di un resoconto riguardante i giorni successivi allo spostamento dei corpi dei caduti italiani a Troianata (portati dal campo dell'esecuzione ai "pozzi"), riferitomi nel corso di una visita compiuta sul posto in compagnia di un testimone oculare¹¹⁰:

Dopo aver portato via tutti i cadaveri, la terra del campo [dell'esecuzione] apparve piena di sangue e di liquidi fuoriusciti dai corpi... questi erano infatti rimasti un bel po' di tempo a terra... ricordo che quando l'erba ricrebbe in questo luogo, dopo 20-30 giorni, era molto più alta di quella intorno, come se gli italiani morti avessero fertilizzato quel posto!

La decomposizione, il sangue, i materiali organici trasudati nella terra dai corpi dei caduti italiani, assumono quindi in tale contesto un forte potere generativo, mutando nel contempo improvvisamente di segno: dalla morte alla rinascita, da corpo inerte e maleodorante (per di più, come detto, pericoloso in sé) ad elemento fertilizzante, portatore di una vita percepita addirittura come "potenziata" («*l'erba, cresciuta più alta di quella intorno*»).

Sottolineare, come in questo caso, il principio creativo e ri-generativo, anziché l'annullamento e la dissoluzione richiamata e manifestata dalla decomposizione dei corpi degli italiani, sembra, per contrasto, riversare tutta la negatività (ivi evocata dalla percezione olfattiva dei

¹¹⁰ Si veda, al proposito, il Cap. IV.

cadaveri) lontano da questi, per così dire “all’esterno”; verso coloro che, in effetti, provocarono la morte, posti per questo al di fuori della cultura e dell’umanità, ovvero in una condizione contigua all’animalità, tanto più pericolosa quanto potenzialmente contagiosa (si ricordi ad esempio l’identificazione del cadavere bruciato col «*maiale*» prima riportata).

La percezione del miasma cadaverico, del fetore dei corpi bruciati, si pone quindi come un elemento ricorrente all’interno delle testimonianze – anche se non di certo unico, nel panorama degli stimoli olfattivi rievocati nei racconti delle stragi. La centralità attribuita a questo preciso elemento sembra poter essere giustificata da quanto fatto emergere finora dalle testimonianze, soprattutto in rapporto all’irruzione della morte nell’orizzonte quotidiano, potenziale causa di una “decomposizione” della stessa struttura sociale isolana. Ricordi che rievocano situazioni precise, riconducibili spesso ad un ambito quotidiano evocato tramite elementi della narrazione che si caratterizzano proprio in riferimento alla presenza di una “familiarità” a perenne rischio di rottura, in cui i riferimenti olfattivi presenti possono veicolare (ancora) decise percezioni di morte:

sotto quell’ulivo, lì, prima [gli italiani] giocavano a carte con i vecchi del villaggio, alla fine vi ammazzarono un soldato, era tutto bruciato, sembrava che rideva, ma si sentiva l’odore forte. Era morto e puzzava di bruciato, nessuno riusciva ad avvicinarsi...

Inoltre:

Poi su quel palo della luce, in alto, un altro soldato cercava di riparare la linea ma venne colpito e rimase appeso, fino a quando cominciò a puzzare, dopo un po' di tempo al sole...

E' attraverso le emozioni suscitate da queste "immagini" che il ricordo (arricchito di un preciso significato) può dispiegarsi nel presente; il riferimento alla distruzione dei corpi può presagire così una dissoluzione dell'ambito sociale, del quotidiano, prefigurando di conseguenza una situazione nella quale il testimone si pone nelle vesti di "sopravvissuto", custode-depositario di visioni appartenenti ad un *prima* – ossia ad un orizzonte sociale spazzato via dal "diluvio" della guerra (quest'ultima, come detto, identificata dichiaratamente con le stragi) – ormai irrimediabilmente perduto¹¹¹.

2.6 – Passi "lenti", passi "pesanti": ascoltare la memoria

¹¹¹Al proposito, si veda oltre nel presente capitolo.

Suono, rumore ed ascolto sono connessi, nelle varie culture, con la costituzione e negoziazione simbolica dell'ordine sociale¹¹².

Panayotis Panopoulos, in uno studio dedicato ai processi di simbolizzazione sonora in un villaggio greco, ha così evidenziato la rilevanza propria del sonoro quale elemento di una codificazione simbolica prodotta culturalmente. Ricordando che, negli ultimi vent'anni, gli antropologi hanno incluso in maniera sempre maggiore la percezione auditiva nell'analisi dei complessi culturali da loro esaminati (introducendo nuove prospettive e determinando la formazione di numerosi sotto-campi nell'ambito della disciplina), Panopoulos ha nel contempo richiamato l'attenzione nei confronti di una vera e propria «*etnografia del suono*», la quale sarebbe direttamente connessa allo studio della costruzione simbolica dei sensi nei vari contesti socio-culturali¹¹³.

Il sonoro, in effetti, risulta essere una dimensione percettiva ampiamente utilizzata nella ricostruzione delle stragi, costituendosi come un elemento in grado – peraltro – di far emergere dei significati tali da esulare da una mera ricognizione empirica, ovvero da una constatazione “neutra” del panorama sonoro riconducibile al dispiegarsi dell'evento-strage. Al contrario, l'“aver sentito” le stragi, nella narrazione, sembra implicare un lavoro interpretativo attraverso il quale può delinearsi la “pienezza” propria della cognizione

¹¹²P. Panopoulos, *Animal bells as symbols: sounds and hearings in a greek island village*, contenuto in *The journal of the Royal anthropological Institute*, N.S., 9, 2003, pagg. 639-657.

¹¹³ *Ivi*, pag. 641.

dell'accaduto – quest'ultima individuabile, principalmente, nella modellazione di enunciati culturali veicolati dai suoni stessi. Non a caso Panopoulos, ancora nello studio citato, ha potuto affermare quanto segue, riportando la propria esperienza diretta riguardante la determinazione culturale del percepito sonoro:

Ogni volta che ho seguito i pastori del villaggio nei loro pascoli, ho potuto sentire bene il suono di campanacci [*bells*, nel testo] prima di essere in grado di vedere le pecore e le capre che li indossavano. Alle mie orecchie, tutti i campanacci producevano un suono identico, una monotona melodia casuale, un "rumore bianco" [*white noise*] delle terre dei pascoli.¹¹⁴

La medesima percezione, come visto, per essere in grado di produrre significati, necessita di una ri-lettura culturale tramite la quale il suono viene a perdere il suo carattere indefinito, "monotono", non specificato se non nel senso di fenomeno fisico esperibile tramite l'udito; al contrario, il suono può caratterizzarsi, qualora venga "trattato" culturalmente ed inserito in una precisa struttura significante, come un vero e proprio linguaggio. Dall'ascolto di un "suono bianco", quindi, naturalmente percepito dall'orecchio ma non specificato nel senso di elemento fortemente simbolico, è possibile pervenire ad una vera e propria "*semantica auditiva*" – definita ed organizzata secondo regole proprie, precise e rigorose, dalle enormi potenzialità euristiche.

¹¹⁴ *Ivi*, pag. 643.

Ciò sembra essere confermato anche dalla “lavorazione” alla quale la percezione sonora viene sottoposta nella ricostruzione delle stragi: inteso non come semplice orpello narrativo, né come superflua specificazione del contesto percettivo degli avvenimenti, il suono può divenire un elemento portante all’interno della narrazione stessa, sia autonomamente che in combinazione con le altre componenti percettive rievocate nel ricordo in questione.

La dimensione auditiva del ricordo delle stragi è, d’altra parte, sovente legata a quella visiva, essendo messo in relazione il “visto” con quanto di sonoro poteva caratterizzarlo; nello stesso tempo, inoltre, il sonoro è anche elemento che, in alcuni casi, può sopperire egregiamente ad una eventuale carenza visiva (ad esempio, nelle occasioni in cui un’immagine, per diversi motivi, non può essere oggetto di una osservazione diretta).

Nella ricostruzione della guerra italo-tedesca, un vero e proprio *leitmotiv* (“sonoramente” connotato) è rappresentato dalla presenza degli Stukas, i velivoli da combattimento tedeschi, protagonisti di quei raid aerei che (forse più di ogni altro elemento) incisero profondamente sulle sorti del conflitto. In un autobiografico romanzo-racconto (di prossima pubblicazione) intitolato alla Divisione Acqui¹¹⁵, il cefaliota Vanghèlis Sakkàtos ha riportato molte descrizioni riguardanti, oltre che «il tempo di allora», anche episodi bellici nei quali la sensorialità

¹¹⁵ V. Sakkàtos, *La Divisione Acqui. L’eccidio degli italiani a Cefalonia – La resistenza. Romanzo storico*. In corso di pubblicazione.

(ed, in questo caso, la “sonorità”) del ricordo appare preminente. Ad esempio, così è stato rievocato dall’autore l’episodio dei bombardamenti sul monte Falàri, avvenimento di certo tra più cruenti dell’intero conflitto:

Nel frattempo, la strage del Falàri proseguiva con intensità sempre maggiore. Allo spuntar dell’alba cominciavano ad apparire i neri corvi, e quanto più si avvicinavano, se ne distinguevano le ali, la coda, le antenne e la fisionomia dei piloti. Poi si nascondevano dietro le cime del monte Kalòn, dietro Makrèsares, il Kukiapàs e Arghià; planavano nella vallata del Pilaros, dove, sulle pendici ed alle falde del Falàri, erano dislocate le più rilevanti forze italiane, e incominciavano a falciarle con bombe e mitragliatrici. [...] Sul Falàri e nella valle del Pilaros, le ondate degli *uccelli di rame*, dopo aver esaurito il loro carico mortale, si allontanavano per essere rimpiazzati da altri, e gli altri da altri ancora, per tutto il giorno, fino a sera. [...] Dal sorgere fino al tramonto del sole ed ancora oltre, dall’alba fino a notte fonda, i “*musi di ferro*” proseguivano il loro compito... [...] La vallata *gemeva* [corsivo mio]. La gioventù italiana, ancora prima di conoscere ed assaporare le gioie della vita, esalava il suo ultimo respiro sulle aspre e selvagge rocce del Falàri. Gridavano: «Acqua!»¹¹⁶ nel fresco mattino del mite settembre di Cefalonia, o nel suo infuocato mezzogiorno, quando i serpenti escono spauriti dalle tane tra i cespugli, impazziti per la sete bruciante; o, ancora, nel dolce tramonto, allorché, nell’eterno canale, il leggero maestrale incomincia a disegnare le onde di ogni giorno.¹¹⁷

Descrizioni come quella appena riportata, al di là dell’elaborazione narrativa, insieme poetica ed apocalittica, trasmettono inequivocabilmente la carica emotiva che accompagnava la comparsa

¹¹⁶ In italiano nel testo [Nota del traduttore].

¹¹⁷ *Ivi*, pagg. 72-73.

dei “*musi di ferro*”, gli Stukas appunto (spesso così chiamati dalla popolazione locale), non a caso definiti ancora “*corvi neri*”, dispensatori di morte, caratterizzati dal frastuono provocato dai loro motori, dal crepitio delle mitragliatrici, dagli scoppi delle bombe. La vallata “*gemeva*”, gli italiani gridavano: nelle testimonianze, sembra sia l’isola stessa a soffrire.

Eloquentemente, secondo le parole di un testimone:

...posso sentire ancora oggi gli aerei passare sopra le nostre teste col loro rumore di morte...

Rumore e morte, appunto; un ricordo ricostruito utilizzando soprattutto elementi sonori, nel quale vengono evidenziate connessioni tra questi ultimi e la comunicazione attuale di determinati significati (la morte, in questo caso ma anche nella maggior parte degli altri).

L’udito, inoltre, sembra poter talvolta arrivare laddove la vista, invece, appare impossibilitata, sopperendo in tal modo ad una carenza visiva che, lungi dal risolversi in una carenza di conoscenza, al contrario può generare rappresentazioni e significati altrettanto “densi”. Esempi, al riguardo, possono essere forniti riprendendo, ancora, quanto espresso da Sakkàtos:

Ma diamo anche un’occhiata all’evoluzione dei fatti dal *punto di vista* dei paesi del montuoso Erissos, come li vivevano e li *vedevano* Milio ed i suoi

compaesani. Mentre continuamente sopraggiungevano le squadriglie di Stukas, ad ondate di 20-25, che distruggevano letteralmente il paese, da Niochòri o Komitàta si *sentiva* chiaramente il fragore della devastazione, e con esso svanivano anche le speranze della fine della guerra.¹¹⁸

La posizione geografica dei due paesi citati nel passo precedente, ossia Niochòri e Komitàta, non avrebbe permesso, quindi, di seguire direttamente le fasi dei combattimenti, essendo gli stessi dislocati sul versante nord-orientale dell'isola (più precisamente sui monti che fronteggiano la costa itacense) e separati dai luoghi della lotta da alcuni rilievi montuosi; gli abitanti dei villaggi non avrebbero potuto di conseguenza “vedere” cosa stesse accadendo nel resto dell'isola. Nello stesso tempo, però, gli stessi potevano non soltanto “udire”, ma anche produrre precisi significati (come quello, ad esempio, riguardante l'allontanamento della fine della guerra) dalla percezione auditiva; potevano, in una parola, “*sapere*”. Sembrerebbe di essere di fronte, in casi come questo, ad una ulteriore dimostrazione di come l'esclusività (come detto in precedenza) spesso attribuita alla vista quale organo produttore di conoscenza, possa essere – qualora adeguatamente problematizzata – drasticamente ridimensionata.

Nella memoria, così come nell'esperienza quotidiana, ascoltare, percepire auditivamente qualcosa, può allora a buon titolo determinare la formazione di criteri conoscitivi di livello non inferiore rispetto a

¹¹⁸ *Ivi*, pag. 71, corsivi miei.

quelli attribuiti al “vedere” (od all’aver visto). Ricorrendo ad un esempio anche piuttosto banale, ascoltare il suono prodotto dagli uccelli tra gli alberi mette in moto un meccanismo conoscitivo per il quale – pur senza vederli direttamente – “io so” che quegli uccelli si trovano, in quell’istante, in quel determinato posto. Nello stesso modo, un discorso simile potrebbe esser fatto a proposito delle altre facoltà percettive, in riferimento quindi a situazioni caratterizzate da buio (ma anche, similmente, da cecità), nelle quali la conoscenza è frutto di esperienze sensoriali – quali quelle tattili, olfattive, gustative o, appunto, auditive – che prescindono dal visivo:

Mentre era solo, nella sua camera del piano superiore della vecchia casa avita della madre, Milio pensava queste cose; intanto le mitragliatrici degli stukas crepitavano senza sosta, e, probabilmente, ogni loro ticchettio sarà anche stato la fine di una vita.¹¹⁹

Ai fini del presente discorso, sembra importante rilevare che, anche nella ricostruzione del ricordo, la sensorialità insita nel modo in cui il quotidiano è esperito quotidianamente può determinare la creazione di un “sapere” strutturato attraverso modalità in cui *sensi* e *significati* appaiono strettamente correlati.

Per molti cefaloti, infatti, la guerra e le stragi sono state soprattutto un “fatto auditivo”. Evento “ascoltato”, sia in riferimento ai suoni riconducibili alla guerra stessa che ai racconti che avevano

¹¹⁹ *Ivi*, pag. 75.

quest'ultima come oggetto, narrazioni condivise auditivamente e perciò accessibili anche da chi, per qualunque motivo, non può aver “visto”. Non bisogna dimenticare, a tal proposito, che – come detto – la trasmissione del ricordo delle stragi a Cefalonia avviene, principalmente e significativamente, attraverso modalità orali: racconti di sopravvissuti e di testimoni, riferiti soprattutto ad episodi connotati da una forte componente autobiografica, innestati all'interno di un corpus narrativo comune, portante e largamente condiviso.

Secondo quanto affermato da Paul Connerton,

[...] produrre storie narrate informalmente è un'attività basilare sia per la definizione di azioni umane sia come tratto caratteristico di ogni memoria sociale.¹²⁰

Tenendo presente questo «tratto caratteristico» attribuito alla narrazione informale delle storie, si potrebbe suggerire una considerazione dei racconti personali quali varianti collettivamente accettate di quella che può esser definita la memoria “ufficiale”, “pubblica” dei fatti stessi. Forse, il ricorrere di medesimi elementi simbolici espressi sensorialmente nei vari racconti potrebbe assolvere proprio al compito di “armonizzare” socialmente le versioni rielaborate e trasmesse individualmente; una sorta di componente “normalizzante”, quindi, la quale contribuirebbe a collocare il narrato all'interno di un comune e condiviso orizzonte interpretativo.

¹²⁰ P. Connerton, *Come le società ricordano*, Roma, Armando Editore, 1999, pag. 47.

Condividere una medesima interpretazione riguardante determinati eventi – diffusa nello stesso ambito sociale – potrebbe significare, allora, molto di più che “vederla allo stesso modo”: il ricordo si legherebbe indissolubilmente (ed in alcuni casi manifestamente) alla riaffermazione identitaria di chi, quale componente di un preciso gruppo sociale, dispiega lo stesso nel presente. Nel caso specifico, parlare di “*corvi*”, di “*musi di ferro*”, di vallate che “*gemono*”, rimanda, contemporaneamente, sia ad un giudizio espresso nei confronti di “altri”, che, nel contempo, al rilevamento di uno strappo lacerante prodottosi all’interno del tessuto sociale stesso; il tutto ricorrendo ad una grammatica simbolica condivisa e sovente espressa nella narrazione, come visto, in modo fortemente sensoriale.

Tornando al discorso riguardante la percezione auditiva della guerra e delle stragi, spesso l’udito si pone come uno strumento utile a prefigurare la visione diretta di un evento; accade come se fosse possibile – per così dire – “vedere attraverso le orecchie”, ossia costruendo l’immagine di ciò che non può essere (ancora) percepito visivamente:

Una nuvolosa sera d’ottobre, si sentì un cupo rimbombo. Era ritmato e sordo, qualcosa come lo scricchiolio della terra sotto numerosi passi metallici provenienti da lontano. In breve apparve in distanza [...] uno squadrone grigio-scuro che, avvicinandosi, diventava sempre più grande.

Era una colonna di fanteria tedesca in marcia regolare. Il rumore degli stivali tedeschi, con i numerosi chiodi e ramponi, aumentava continuamente all'avvicinarsi della squadra che si snodava sullo stradone come una biscia. *Grap, grap, grap, grap!* Alla vista di quel nero serpente umano, nel nuvoloso ed oscuro crepuscolo, tutto il paese rabbrivì. Non si sapeva dove andasse, né se ne conoscevano le intenzioni; e di solito simili corpi in movimento, provvisti di molte punte o tentacoli, non lasciano mai prevedere nulla di buono.

La lunghezza del serpente umano era di alcune centinaia di metri e quanto più si avvicinava al villaggio, marciando, tanto più il rumore degli stivali si faceva assordante. Le valli gli facevano eco, lo portavano su fino alla cima del monte e poi giù fino al mare; lì, poi, raccolto dall'onda, arrivava fino a Thiàki¹²¹. [...] Il monotono passo metallico proseguì passando davanti al cimitero, dove, accanto alla nera porta di ferro, era murata la lapide di marmo con i nomi dei caduti in guerra [...] Tutto il villaggio aveva gli occhi rivolti all'angolo, aspettando di vedere se il primo del nero corteo avrebbe tirato dritto o svoltato a destra. Quest'ultima evenienza significava che gli abitanti sarebbero dovuti scomparire in un batter d'occhi, magari ruzzolando ai quattro venti. Ad un certo punto, nella semioscurità, comparve dall'angolo della casa la punta dello stivale in capo, poi chi lo calzava procedere dritto, senza svoltare a destra. [...] Tutto il villaggio tirò un sospiro di sollievo.¹²²

In questo passo sono contenute delle immagini che ricorrono anche in molte altre testimonianze, nelle quali da particolari elementi della narrazione sembra poter esser possibile risalire alle interpretazioni ed ai significati soggiacenti nonché funzionali alla rievocazione stessa. La marcata sonorità dell'episodio sopra riportato, ad esempio, richiama direttamente un clima di incertezza senza dubbio acuito

¹²¹ Appellativo con il quale ci si riferisce localmente alla vicina Itaca (Ithàki).

¹²² V. Sakkàtos, *op. cit.*, pagg. 78-79.

dall'impossibilità di vedere: è il rumore dei passi a porsi, in questo caso, al centro del ricordo, per di più di passi «metallici provenienti da lontano» – da una lontananza interpretabile, per quanto detto, non solo in senso geografico, fisico, ma anche (e forse soprattutto) sociale, culturale, fondamentalmente umana.

Al contrario, la suddetta valutazione – manifestata riguardo la percezione sonora “tedesca” – muta improvvisamente di segno in riferimento alla considerazione dei “passi” degli italiani, evidenziando una trasformazione simbolica che si manifesta attraverso l'attribuzione di significati opposti a proposito di suoni che sono, in sostanza, identici a quelli rievocati in precedenza:

Sentii degli italiani arrivare: erano della fanteria, sporchi e laceri, si fermarono davanti casa mia, erano in due, forse scappati dai tedeschi. Mia madre mi tenne stretta, non mi fece uscire, avevamo paura perché sentivamo sparare in lontananza... Ascoltavo i loro passi, lenti, stanchi, che si avvicinavano, poi udimmo un urlo in tedesco e loro che scappavano...¹²³

Nel ricordo, come si vede, la costruzione delle immagini rievocate non può che avvenire a partire dal senso (*significato*) che si vuole attribuire alle stesse. Un suono, di per sé simile, ossia fisicamente prodotto dai medesimi manufatti, quale quello scaturito dalle marce delle truppe e dei soldati attraverso i paesi, assume significato solo se inserito in una concettualizzazione condivisa di riferimento:

¹²³ Dal racconto di Beatrice Ipekian.

individualmente il suono può essere ricordato, ma l'attribuzione di senso allo stesso sembra potersi verificare solo in un quadro collettivo. Passi “*pesanti*”, metallici, oppure passi “*lenti*”, stanchi: il ricordo non tramanda una constatazione “neutra”, quindi, di quanto richiamato nel presente attraverso la memoria; piuttosto, sembra muoversi nel senso di una costruzione contemporanea di differenti alterità sensorialmente espresse.

2.7 – Immagini di una quotidianità violata

«Può finire il mondo?». L'interrogativo demartiniano, avanzato nell'ambito della teorizzazione proposta dall'etnologo italiano in relazione al significato dell'*esserci-nel-mondo*, in quanto essere culturale¹²⁴, sembra emergere come drammatico quesito affrontato dai cefaloti stessi nel corso della guerra e delle stragi avvenute nel settembre del 1943. Il rischio radicale di perdita della presenza, dell'“*esserci*” attentato e minacciato, della de-valorizzazione della vita come conseguenza connaturata alla guerra, sono elementi tali da delineare un effettivo “*dramma storico*”, che riecheggia quello

¹²⁴ E. De Martino, *La fine del mondo*, Einaudi, Torino, 1977, pag. 629.

tratteggiato da De Martino a proposito del “mondo magico”; ciò in quanto:

il dramma storico della magia si inizia, come si è detto, con l’angosciosa esperienza di una presenza che non riesce a mantenersi di fronte al mondo, e quindi di un rischio estremo e definitivo, rispetto al quale tutti gli altri che sono connessi al vivere umano perdono il loro significato ed il loro rilievo.¹²⁵

Nell’esperienza di guerra evocata dal ricordo – anche nella particolarissima percezione degli eventi propria di chi, spesso, dello svolgersi degli eventi non poteva avere che una imprecisa e sommaria conoscenza (per lontananza fisica dai luoghi degli scontri, ma anche per scarsità di notizie, il “sentito dire” era sovente l’unico tramite con gli eventi) – il mondo appare “non più dato” e “non ancora deciso”, articolandosi piuttosto come una condizione liminare ed insidiosa, spesso addirittura percepita con connotati onirici:

Qui [a *Troianata*] gli italiani vennero uccisi di mattina, era appena l’alba e tutti dormivano, c’erano ancora le cicale. Fummo svegliati dagli spari delle mitragliatrici tedesche e non capimmo subito se si trattasse di un sogno, eravamo a letto e credevamo ancora di dormire, fino a quando non vennero le pattuglie tedesche a rastrellare le case cercando altri italiani. Credemmo che ci avrebbero ammazzati, che saremmo tutti morti quella mattina, ancora nei nostri letti.

¹²⁵ E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni ad una storia del magismo*. Torino, Bollati Boringhieri, 1973, pag. 115.

La guerra e le stragi tratteggiano, nelle testimonianze, la fine di un mondo che, seguendo ancora le suggestioni demartiniane, «è sempre mondo culturale [...] esperibile per entro un certo ordine di valorizzazioni intersoggettive umane»¹²⁶, plasmato e riplasmato secondo precise direttrici, organizzato in significati, all'interno del quale è possibile operare e comunicare. L'orrore comunicato dal ricordo delle stragi si pone, allora, anche come memoria di ciò che non è più, della “vita” precedente la guerra.

Non di rado, infatti, il contenitore spazio-temporale all'interno del quale sono organizzate le narrazioni degli eventi in oggetto è quello della consuetudine giornaliera, di una quotidianità improvvisamente violata:

Mio padre andava e veniva da Argostoli perché aveva un piccolo negozio qui... Allora mi disse una volta: “Beatrice, andiamo a prendere qualcosa dal negozio?” ed io risposi di sì, mi mise su un carretto con un asinello ed arrivammo... fu lì che vidi tutti i marinai sparsi per le strade, morti, c'era una ragazza di qua che piangeva su uno di questi ed i tedeschi la colpivano col calcio del fucile per tirarla via... ho tanta emozione... allora cominciai a piangere perché non ero grande, avevo 13 o 14 anni e mi sentivo molto male, dissi a mio padre che volevo tornare indietro, che non sarei entrata in città, così mi portò via...¹²⁷

Le stragi rappresentano lo spartiacque effettivo tra un “prima” ed un “dopo”, radicale momento di netta separazione tra

¹²⁶ E. De Martino, *La fine del mondo*, Einaudi, Torino, 1977, pag. 639.

¹²⁷ Dalla testimonianza di Beatrice Ipekian.

“l’irrimediabilmente perduto” e l’improvvisa irruzione del cambiamento, di un mutamento incessante che è sovente avvertito come sofferenza. Spesso si afferma, secondo un detto diffuso, che “si è perso il *gusto* delle cose”; a Cefalonia sembra invece che, dopo la guerra, piuttosto, il gusto sia *cambiato*:

Anche prima della guerra mangiavamo queste cose, olio, pane, pesce, ma sai che ti dico? Prima della guerra queste cose *erano più buone*, ora sembra che tutto sia cambiato, anche il sapore del cibo!¹²⁸

Tutto il periodo dell’occupazione italiana, non propriamente “di pace”, anzi caratterizzato da una situazione bellica esplosiva in tutto il continente greco, viene comunemente e ripetutamente definito dai cefaloti come tranquillo, vissuto senza particolari episodi di violenza, essenzialmente pacifico. La fine del “mondo di prima”, di conseguenza, non viene quindi percepita come riferibile all’inizio dell’occupazione italiana (conosciuta a Cefalonia semplicemente come *katochi*, “occupazione”), che pure determinò la perdita dell’indipendenza politica – come effetto dell’aggressione fascista e della successiva annessione dell’isola.

L’“apocalisse” è infatti rappresentata dall’eccidio; per di più, paradossalmente, dall’eccidio di coloro che erano stati invasori. La frattura non più ricomponibile è causata dall’irruzione della morte (morte “altrui”, ma per molti versi percepita come “propria”)

¹²⁸ Parole riferite da un anziano testimone delle stragi nel corso di una cena.

nell'orizzonte conosciuto dell'isola; ciò può essere spiegato alla luce di una frase riferitami sovente dagli stessi abitanti di Cefalonia: *“con la morte degli italiani capimmo cosa è la guerra”*.

L'esperienza immediata, diretta, della guerra, nei microcosmi rappresentati dalle piccole comunità locali presenti sull'isola, caratterizzate da un forte grado di immobilità sociale e spaziale, avvenne con lo sterminio della Divisione Acqui. La scarsità di mezzi di comunicazione e l'isolamento geografico di Cefalonia avevano infatti fatto sì che le informazioni sugli avvenimenti riguardanti il conflitto mondiale ed il suo svolgersi fossero scarse, se non nulle, circoscritte spesso a quanto i soldati italiani potevano riferire od a quanto era in grado di riportare chi riusciva a fare la spola – spesso per attività di contrabbando, essenziali per far fronte alla enorme crisi economica determinata ed acuita dall'occupazione fascista dell'isola – con il continente.

La realtà immediata, direttamente esperibile, rappresentava allora, per i cefaloti, il referente principale attraverso il quale formare la propria esperienza in merito agli eventi; fu così che le stragi divennero, come prima esperienza di guerra “effettiva” sull'isola, il momento principale, il catalizzatore ed il parametro interpretativo cui ricondurre i mutamenti culturali e sociali che sarebbero derivati dalla guerra stessa.

Molto spesso, la dissoluzione del quotidiano sopra rievocata è associata ad un colore dominante: il rosso, il colore del sangue. Un elemento, quest'ultimo, caratterizzato da una indiscutibile carica simbolica, intimamente connesso alla possibilità di vita ma anche, contemporaneamente, alla presenza della morte; un nesso rilevato, tra l'altro, da Françoise Héritier:

Il sangue è indispensabile alla vita, è il suo supporto, e la sua presenza nel corpo ne è il segno, perché è esperienza normale, banale, che un corpo dissanguato diventa un corpo morto, e freddo.¹²⁹

Una analisi, quella condotta dalla Héritier, nella quale emerge con chiarezza come il principio “generativo” richiamato dal sangue possa legarsi, significativamente, a quello attribuito ad altri “umori” corporei¹³⁰, in una teorizzazione riguardante, tra l'altro, la costituzione fisico-biologica del nascituro – quest'ultima peraltro intesa in parallelo con le regole dell'alleanza matrimoniale e, quindi, dei sistemi di parentela. Un approccio, di conseguenza, che parte dal dato biologico per spiegare come possono aver luogo sia le istituzioni sociali che i sistemi di rappresentazione e di pensiero, «ma ponendo come petizione di principio» – secondo le parole della stessa Héritier – «che questo dato biologico universale, ridotto alle sue componenti essenziali, irriducibili, non può avere una sola ed unica traduzione, e

¹²⁹ F. Héritier, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Bari, Laterza, 1997, pag. 95.

¹³⁰ In primis lo sperma, che, nella concezione dei Samo del Burkina Faso analizzata dalla studiosa francese, diviene (o meglio ri-diviene) esso stesso, all'atto del concepimento, “sangue”, «*supporto del respiro, del calore e della vita*» (in: F. Héritier, *op. cit.*, pag. 97).

che tutte le combinazioni logicamente possibili, nei due sensi del termine – matematici, pensabili – sono state esplorate e realizzate dagli uomini in società»¹³¹.

Memoria “di sangue”, quindi, secondo una correlazione messa in luce, inoltre, anche da Luigi Maria Lombardi Satriani:

Nessuna memoria è più salda della memoria di sangue; memoria e sangue sono, nell’orizzonte simbolico, equivalenti, perché assolvono alla stessa funzione: ambedue sostengono la vita, sono pegno di immortalità; ambedue sconfiggono, per ciò stesso, la morte; ambedue, in quanto territori culturalmente contigui tra vita e morte, costituiscono canali privilegiati di comunicazione tra vivi e morti.¹³²

Anche nella memoria delle stragi ritorna l’ambivalenza costitutiva del *principium sanguinis*, articolata nella duplice valenza dell’elemento: interpretabile sia nel senso di *principium vitae*, generatore di vita (anche dalla morte, come mostrato dalla rinascita “fortificata” delle piante di Troianata di cui si è parlato in precedenza), che in quello, opposto e complementare, di *principium mortis*¹³³.

Il sangue come elemento del linguaggio, allora, ma anche come linguaggio stesso, utilizzato per esprimere la minacciosa presenza ma anche la possibilità di una morte, appunto, “sanguinosa”:

¹³¹ F. Héritier, *op. cit.*, pagg. 10-11.

¹³² L. M. Lombardi Satriani, *De sanguine*, Roma, Meltemi, 2000, pag. 13.

¹³³ E’ stato qui ripreso il tema dell’ambivalenza del sangue, approfondito da L. M. Lombardi Satriani in: *Ivi*, pag. 18.

Come posso dimenticare il sangue di chi conoscevo, di chi vedevo ogni giorno alla piazza o giù al mare, davanti alla chiesa? Il sangue non ha nazionalità, è rosso per tutti e significa solo che ognuno muore allo stesso modo!

Lo spargimento incontrollato del sangue segnala quindi uno strappo, una lacerazione della quotidianità alla quale spesso non può far seguito alcuna procedura di “normalizzazione”, di ricomposizione della frattura. Questo in quanto la morte degli italiani sembra essere percepita non solo come violenta, ma anche quale conseguenza di una *vendetta* eseguita dai tedeschi; vendetta per di più duplice, motivata da fattori precisi ed individuati: da un lato il “tradimento” di chi, fino all’8 settembre, era stato alleato, dall’altro l’affondamento di alcune motozattere tedesche, avvenuto nella baia di Argostoli. In quest’ottica, le stragi vengono interpretate tenendo conto di una connessione tra *morte violenta/ideologia della vendetta* che, tra l’altro, comporterebbe la sospensione simbolica del tempo “normale” e l’instaurazione di quello che è stato definito “*tempo di lutto*”:

Il tempo della vendetta è tempo di lutto, un tempo critico di sconvolgente sospensione della presenza familiare nella sua dimensione metastorica; e il tempo del lutto si protrae finché non viene eseguita la vendetta.¹³⁴

Crisi del quotidiano che evoca immediatamente la demartiniana “crisi della presenza”, di quell’esserci-nel-mondo minacciato dall’irruzione

¹³⁴ L. M. Lombardi Satriani, M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo*, Sellerio, Palermo, 1996, pag. 447.

della violenza e della morte in un orizzonte che, come detto, può addirittura perdere i connotati familiari e consuetudinari propri della “normalità”. Periodo della lotta e delle stragi come momento straordinario, allora, il cui superamento sembra avere come presupposto la consumazione della “vendetta tedesca”, concepibile nei termini di una vera e propria punizione – castigo per eseguire il quale venne perfino convocato un boia particolare: la divisione tedesca di truppe da montagna *Edelweiss*.

L’istituto della vendetta rappresenta un ulteriore filo rosso (sangue) attraverso il quale sembra poter essere possibile render conto della percezione simbolica delle stragi a Cefalonia, nonché di molti significati alle stesse attribuite e di molteplici connessioni instaurate tra gli eccidi e lo svolgimento della vita isolana. Il “*mormorio del sangue*” degli italiani (seguendo ancora una definizione fornita da Lombardi Satriani), trascendendo il fatto militare e bellico in sé, segnala una vera e propria apocalisse in atto, tale da coinvolgere l’intero assetto isolano, prefigurando in qualche modo il cruento periodo di guerra civile che avrebbe dilaniato la Grecia intera negli anni immediatamente successivi¹³⁵.

¹³⁵ La guerra civile greca si protrasse, infatti, ben oltre la fine del secondo conflitto mondiale, terminando nel 1949. I conflitti ebbero inizio già nel corso delle lotte di resistenza antitedesca e si scatenarono proprio tra le formazioni partigiane di liberazione nazionale dell’EAM (il *Fronte di Liberazione Nazionale*, di ispirazione comunista, sostenuto da un braccio armato, l’ELAS, numericamente molto rilevante) e dell’EDES (*Lega Nazionale Democratica*, formata da organizzazioni non comuniste appoggiate dagli inglesi); il primo scontro ebbe luogo nell’inverno del 1943. La crescita del consenso tributato dalla popolazione all’EAM e le pretese politiche avanzate da quest’ultimo determinarono inoltre l’inasprimento dei rapporti tra “*la montagna*” (termine con il quale si definivano le formazioni partigiane di sinistra, che avevano preso la via dei

2.8 – L’esperienza del passato: le stragi come “buco nero” della memoria

“Vedere”, “sentire”, in una parola rivivere nell’attualità il passato – narrato attraverso una forma di ricordo-immagine come quella sinora descritta – sembra voler così implicare un contemporaneo “fare (o rifare) esperienza”, ponendo direttamente in connessione quanto accaduto con l’attribuzione dei significati che è possibile fornire, “qui ed ora”, all’evento.

La correlazione tra esperienza e memoria è stata recentemente discussa da P. Jedlowski in riferimento all’ipotesi di “sparizione” dell’esperienza nella modernità formulata da Walter Benjamin già negli anni Trenta del Ventesimo secolo¹³⁶. Intendendo l’esperienza, sulla scorta della definizione formulata da Reinhart Koselleck, come un «*passato presente, in cui eventi sono stati conglobati e possono essere ricordati*», Jedlowski ha evidenziato il ruolo decisivo che la memoria stessa avrebbe all’interno di una teoria dell’esperienza. Il termine utilizzato da Benjamin per “esperienza”, in questo contesto, è

monti subito dopo l’invasione tedesca) ed il governo monarchico greco in esilio in Egitto. Ciò sarebbe sfociato, al ritorno del governo di unità nazionale di Papandreu in Grecia (ottobre 1944), nella guerra civile vera e propria. Questa rappresentò inoltre un campo di battaglia cruciale nella guerra fredda, in quanto l’esercito democratico (formato dagli ex combattenti comunisti dell’ELAS e da altre compagini della sinistra) ebbe il sostegno logistico e politico di Jugoslavia, Bulgaria ed Albania, mentre l’esercito governativo dipese in larga parte dall’aiuto militare e dal sostegno politico di Stati Uniti e Gran Bretagna. La guerra ebbe termine nell’estate del 1949, con la sconfitta dell’esercito democratico.

Per un approfondimento riguardante la guerra civile greca si veda, ad es., R. Clogg, *Storia della Grecia moderna*, Bergamo, Bompiani, 1998, pagg. 129-158.

¹³⁶ P. Jedlowski, *Memoria, esperienza e modernità*, Angeli, Milano, 2001, pag. 13.

stato “*Erfahrung*”, ossia “esperienza accumulata”, «che presuppone il sedimentare di contenuti nella memoria ed il loro tornare come autocoscienza»¹³⁷; nello stesso tempo, oltre che con la memoria, tale tipo di esperienza ha a che fare in modo profondo, sempre secondo Benjamin, con la possibilità di narrare.

Proprio in riferimento alla guerra, nel suo “*Il Narratore. Considerazioni sull’opera di Nicola Leskov*”¹³⁸, Benjamin ha posto in relazione la fine dell’esperienza (nella modernità) con la decadenza dell’arte di narrare: «non si era visto alla fine della guerra che la gente» – egli si domanda nel testo – «tornava dal fronte ammutolita, non più ricca ma più povera di esperienza comunicabile?»¹³⁹. La cesura prodotta dalla guerra può essere allora intesa come causa della caduta dei contenuti trasmessi dalla tradizione, periodo nel quale si assisterebbe ad una scissione tra il vissuto individuale (spesso dolorosissimo, al limite dell’inesprimibile) e le categorie, i valori, le risposte fornite dalla tradizione; quanto sperimentato nell’esperienza bellica incontrerebbe, per questo, l’impossibilità del “poter dire” – e, quindi, di comprendere.

In tal senso, sembrerebbe che proprio la dialettica in atto tra memoria individuale e collettiva, ovvero tra il vissuto personale e le rappresentazioni del passato veicolate dall’ambito sociale di riferimento, possa rendere possibile il “*poter dire*” a proposito di

¹³⁷ P. Jedlowski, *op. cit.*, pag. 16.

¹³⁸ Contenuto in: W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1995 [ed. or. 1955].

¹³⁹ *Ivi*, pag. 248.

esperienze radicali e distruttive quali quelle riprodotte dalla guerra e, nel caso in oggetto, dalle stragi. Organizzare narrativamente le testimonianze assolverebbe allo stesso compito: parole, giudizi e frasi farebbero riferimento ad un dato orizzonte culturale; utilizzare un linguaggio “comune” renderebbe di conseguenza possibile la dicibilità a proposito di eventi che, si è detto, possono tramandati come sequenze di “immagini” organizzate semanticamente.

Benjamin, in riferimento alla connessione tra passato e presente, ha introdotto anche un ulteriore, importante, concetto, che qui sembrerebbe lecito richiamare in quanto strettamente legato alla memoria ed ai meccanismi di rievocazione attraverso i quali quest’ultima si dispiega. Si tratta del concetto dell’”ora”, analizzato, tra gli altri, da Francesco Remotti¹⁴⁰.

L’”ora” (*Jetzt*), per Benjamin, equivale al momento attuale, all’”atomo storico”, ossia al “piccolo momento particolare” in cui il passato entra in connessione con l’attualità. E’ l’”ora”, quindi, non il presente, nella riflessione dello studioso tedesco, a porsi in relazione col passato; tale corrispondenza sarebbe oltretutto possibile solo attraverso quelle che egli stesso ha definito “immagini”. Escludendo una correlazione di natura temporale, di successione cronologica, tra ciò che è stato e l’”ora”, ciò che emerge è un rapporto dialettico di natura “immaginale”. La linearità del tempo svanirebbe per far posto

¹⁴⁰F. Remotti, *Per un’antropologia della storia. Apporti di Walter Benjamin*, in: S. Borutti, U. Fabietti, *op. cit.*, pag. 62.

ad una immagine del passato che scaturisce da un' "ora", ovvero da un attimo preciso a partire dal quale il passato si crea, letteralmente, attraverso un processo immaginativo.

La rottura della continuità comunemente attribuita allo scorrere del tempo, nonché la frammentazione della storia stessa in "immagini" che possono essere comprese solo a partire dal momento in cui vengono evocate, sottintenderebbero quindi ad una percezione del passato strettamente connessa al momento particolare in cui – allo stesso – si fa riferimento. Seguendo Benjamin, il passato si crea e ricrea solo e soltanto a partire da immagini di quest'ultimo; immagini che, per lo studioso, possono essere addirittura intese come "sogni" (contenendo comunque in sé il momento del "risveglio", ossia della presa di coscienza e della consapevolezza)¹⁴¹.

Alcune conseguenze sembrano emergere chiaramente da una siffatta interpretazione del rapporto tra il presente (o meglio, l'"ora") ed il passato.

Anzitutto, sembra venire a cadere il primato comunemente tributato al riconoscimento della "verità" di come si siano svolti determinati fatti ed accadimenti, a vantaggio quindi dell'analisi di come gli eventi possano essere riportati nel presente, nonché del perché lo siano in un particolare modo. In secondo luogo, si verrebbero a creare tanti "passati" quanti sono gli individui che lo "immaginano" (e lo "re-immaginano" nel corso della loro esistenza); un evento specifico

¹⁴¹ W. Benjamin, *Parigi, capitale del XIX secolo*, a cura di R. Tiedemann, Torino, Einaudi, 1986, pag. 601.

sarebbe quindi rievocato in molteplici rappresentazioni-immagini eterogenee, le quali spesso sarebbero anche in conflitto tra loro. Ed è proprio quello che, come cercherò di mostrare oltre¹⁴², sembra avvenire a Cefalonia in riferimento agli episodi delle stragi.

Un punto particolarmente importante, riguardante la specifica “esperienza” di guerra percepita dalla popolazione cefaliota, riguarda la considerazione espressa circa il periodo di occupazione italiano, protrattosi sull’isola per un triennio. I racconti aventi come oggetto l’esposizione della “vita sotto gli italiani”, infatti, sono sistematicamente conclusi con un generico accenno al fatto che «non si stava male» in quanto «gli italiani erano bravi, spesso ci davano da mangiare». L’attenzione, anche narrativa, è puntata tutta sulle stragi: culmine ed epilogo della presenza italiana sull’isola, le stragi condensano al loro interno la maggior parte dei significati riconducibili all’occupazione ed ai giudizi che sulla stessa possono essere espressi.

In tal senso si può parlare delle stragi come di un “*buco nero*” della memoria: un evento capace di attrarre ed assorbire al suo interno ogni altro ricordo legato alla presenza italiana a Cefalonia ed all’esperienza localmente comunicata della stessa. Avviene (come detto) come se l’improvviso scatenarsi della violenza abbia provocato una cesura netta nei confronti del “prima”, ponendosi peraltro come punto di

¹⁴² Si veda il Cap. III.

riferimento per ogni discorso a posteriori che possa essere riferito all'occupazione. La stessa narrazione dei ricordi è imperniata, come più volte sottolineato, essenzialmente sulla rievocazione delle stragi, dall'individuazione delle cause scatenanti alle modalità secondo le quali le stesse ebbero luogo, rapportando ogni altra considerazione sulla passata esperienza di occupazione al suo tragico quanto inaspettato epilogo. Una memoria per così dire "compressa", significativamente "ridotta", la quale, partendo dal periodo successivo la dichiarazione dell'armistizio da parte italiana, giunge fino al momento in cui le stragi ebbero conclusione; ricoprendo, in effetti, un lasso temporale circoscrivibile dall'8 agli ultimi giorni di settembre del 1943.

Sono le stragi, così, a guidare la narrazione, definendosi come principio organizzatore attraverso il quale possono essere "immaginate" (tradotte in immagini) altre esperienze del passato, anche temporalmente precedenti a questa. Quanto detto trova una significativa convergenza anche con le testimonianze prodotte dai reduci italiani, nelle quali l'attenzione è ugualmente polarizzata dagli eventi del settembre del 1943, ai quali sono spessissimo ricondotti tutti gli altri ricordi precedenti. Ciò pare quindi prefigurare una problematica analitica di carattere più generale, riguardante l'influenza esercitata da esperienze drammatiche (come quella delle stragi) nella formazione e strutturazione del ricordo, non solo personale, di esperienze passate rievocate nell'"ora" del presente.

2.9 – Il distante “vicino”, il distante “distante”: immagini dell’alterità

Riprendendo l’ipotesi secondo la quale le narrazioni delle stragi delle quali qui si parla sembrano avvenire attraverso il riferimento a specifiche “figure del ricordo”, sembra poter essere possibile mettere in evidenza la formalizzazione di un canone riguardante alcuni *topoi* narrativi di riferimento, diffusi nella maggioranza delle testimonianze ed intrisi di significati diversi.

La ricorrenza di situazioni, di luoghi, di figure dotate di una forte valenza simbolica, evidenzerebbe proprio la messa in opera di strategie retoriche e di significato tali da fungere quali “griglie” interpretative nei confronti non solo della realtà rappresentata, ma anche dell’ambito più ampio di riferimento. Non bisogna infatti dimenticare che la parte più cruenta dell’esperienza bellica, a proposito di Cefalonia, ebbe luogo come immediata conseguenza della lotta tra italiani e tedeschi. Due popoli “altri”, questi ultimi, e come tali percepiti e rappresentati – anche se, per quel che concerne “l’italiano”, il discorso si presenta di certo più complesso e sfumato rispetto a quello formulato nei confronti dell’“irriducibile” tedesco.

L’esperienza di guerra, per gli abitanti dell’isola, viene infatti espressa nelle testimonianze – secondo quanto detto – nei termini di una esperienza delle stragi (principalmente italiane, ma che videro il

contemporaneo coinvolgimento di numerose persone del luogo, soprattutto in virtù dell'aiuto da queste prestato agli ex-invasori).

Le differenti attribuzioni riguardo la responsabilità dei massacri costituiscono un altro dei motivi ricorrenti tra quelli che, attraverso l'analisi di immagini particolarmente significative in esse contenute, possono essere individuati all'interno delle testimonianze.

Per quanto l'individuazione dei "colpevoli", ossia di coloro i quali possono essere percepiti come gli effettivi responsabili dell'inizio delle ostilità poi culminate negli eccidi, possa variare nelle rievocazioni (mostrando in questo caso una "divisione" della memoria funzionale alla costruzione di identità proprie di gruppi sociali differenti), il giudizio e la rappresentazione riguardante il "tedesco" presenta una uniformità di base riscontrabile in pressoché tutte le testimonianze.

2.9.1 – L'incolmabilità di una distanza: il tedesco

La figura del tedesco, così come viene ri-costruita nel ricordo, si caratterizza principalmente in opposizione ad un'altra, specularmente opposta: quella dell'italiano. Ognuno specchio e contraddizione dell'altro, l'"italiano" ed il "tedesco" permettono di individuare alcune

categorie interpretative relative allo “straniero” prodotte nell’orizzonte culturale di riferimento. Le dinamiche di inclusione/esclusione dell’alterità (rappresentata, in questo caso, non semplicemente da stranieri, ma oltretutto da “invasori”), oscillano infatti tra quello che sembrerebbe configurarsi nel segno di un possibile “*recupero culturale*” della figura dell’italiano – del quale vengono sottolineate a più riprese affinità e punti di convergenza («*una faccia, una razza*», secondo un detto diffuso) – e l’esclusione totale del tedesco, la quale si appunta anzitutto su una diversità concepita come “*di natura*” e sul risalto dato ad aspetti psicologici (che sarebbero individuati quali principi primari di produzione della differenza).

Quanto detto appare chiaramente espresso in testimonianze come quella che segue, riguardante lo svolgersi delle stragi:

La cosa strana è come facessero ragazzi di 20 anni ad essere così freddi... ammazzare in lotta può essere semplice, ma mettere lì in fila 10, 20, 50 persone e poi mitragliarle non è una cosa facile da fare, invece loro la facevano... un conto è morire in battaglia, sparare da 100 metri a chi nemmeno vedi bene, un’altra ammazzare a sangue freddo, come facevano loro, non penso che ci sia una cosa più brutta nella storia ma i tedeschi sono fatti così...¹⁴³

La distanza psicologica avvertita nei confronti di tali “giovani” – che non avrebbero esitato ad uccidere a sangue freddo, nel corso delle

¹⁴³ Dalla testimonianza di Gerasimo Lalis.

fucilazioni di massa, dei soldati inermi – si esplicita chiaramente e ricorre in numerose altre testimonianze.

Al tedesco non è concessa alcuna attenuante della colpa, non apparendo in alcun modo possibile il recupero chi si è macchiato di crimini tanto efferati: le logiche che hanno spinto i soldati tedeschi ad agire come hanno fatto risiederebbero soprattutto nella loro mente, sono parte del loro essere; in una frase, essi “*sono fatti così*”. Al contrario del soldato italiano – al quale è offerta l’occasione di “redimersi”, imputando la colpa delle azioni commesse durante la guerra contro la Grecia ad ordini ricevuti dall’alto, ovvero al governo fascista – per quel che riguarda il tedesco l’azione commessa sarebbe scaturita da predisposizioni eminentemente “naturali”. Egli godrebbe del martirio inflitto alle vittime; un’opinione che si esemplifica, consolidandosi, nell’ordine speciale (il “*Sonderbefehl*”) che Hitler avrebbe emanato rivolgendosi ai componenti della *Edelweiss* (la divisione di truppe da montagna protagonista degli eccidi) dopo la fine dei combattimenti: «Le prossime 48 ore vi appartengono; fate quello che volete, senza restrizioni». Sarebbe stato quest’ordine a dare il via libera alle stragi, per di più giustificate attraverso la definizione dei soldati italiani quali “franchi tiratori” o, addirittura, “banditi”.

Certo una rappresentazione del *tedesco*, così come viene esposta nella maggior parte delle testimonianze fornite dagli abitanti di Cefalonia, non può prescindere da considerazioni storiche riferite alla lotta che oppose gli stessi alle organizzazioni (diremo “*partigiane*”, per

utilizzare lo stesso vocabolo adoperato dai cefaloti) di liberazione dell'isola avvenute dopo l'eccidio italiano, né possono ridursi esclusivamente al comportamento che le truppe tedesche assunsero nei confronti degli italiani dopo l'8 settembre. Gli stessi abitanti di Cefalonia, infatti, subirono violenze e persecuzioni, ricollegabili sia all'aiuto fornito agli italiani dalla popolazione locale durante il periodo della lotta e delle stragi, sia alla lotta partigiana che ebbe luogo sull'isola, ivi protraendosi per diverso tempo.

La “naturalizzazione” della distanza avvertita nei confronti del tedesco si rifà quindi, ancora una volta, ad immagini esemplari quanto concrete.

E', ad esempio, il caso della figura, diffusissima, del “tedesco che calpesta il pane”, piuttosto che darlo ai bambini locali. Si tratta di un ulteriore motivo tra quelli ricorrenti nelle testimonianze, utilizzato spesso per mostrare la contrapposizione di atteggiamenti posti in essere tra tedeschi ed italiani nei confronti della popolazione locale. A tale immagine si accompagna sovente, infatti, quella diametralmente contrapposta del soldato italiano che – ad esempio – si priva di parte del suo rancio per donarlo ai bambini che affollano l'ingresso delle mense militari:

loro [i tedeschi] buttavano a terra il cibo e lo calpestavano per non farlo mangiare dai bambini e dai poveri, invece con gli italiani molti bambini andavano con le loro scodelline a prendere da mangiare, me lo ricordo

perché sono nata qui, i bambini poveri di Argostoli avevano da mangiare dagli italiani...¹⁴⁴

Una rappresentazione del tedesco come “inumano”, quindi, che preferisce distruggere il cibo (nella fattispecie “il pane”, la cui valenza simbolica è stata variamente messa in luce ed analizzata) piuttosto che darlo a chi ne avrebbe bisogno; al contrario dell’italiano, le cui azioni sarebbero orientate secondo direttrici comportamentali (e quindi culturali) avvertite come affini se non identiche rispetto a quelle in uso sull’isola.

2.9.2 – Il distante “vicino”: l’italiano

Ti dico che gli italiani non erano come i tedeschi. Certo, qualche persona che non si comportava bene c’era, ma quelle si trovano ovunque, pensa a quanti greci, anche qui a Cefalonia, sono stati cattivi durante la guerra! Ecco, ti dico che gli italiani sono molto simili a noi...¹⁴⁵

Contrariamente alla rappresentazione del “tedesco”, seguendo le immagini e le figure del ricordo espresse nella narrazione delle testimonianze dei cefaloti, l’“italiano” si caratterizza, nel ricordo, in

¹⁴⁴ Dalla testimonianza di Lia Stefanitsi.

¹⁴⁵ Dalla testimonianza di Reghina Pollatou.

rapporto ad una “bontà” che viene spesso posta, come tratto distintivo, in primo piano. Sono molteplici i racconti concernenti episodi, accaduti nel corso dell’occupazione italiana di Cefalonia, nei quali vuole esprimersi la presenza di caratteri comuni che, secondo le narrazioni stesse, possono essere rinvenuti tra gli italiani ed i cefaloti; una sorta di “*prossimità emotiva*”, questa, la quale si traduce spesso nella manifestazione di sentimenti tali da rendere il soldato italiano prima di tutto “umano”, anzi “uomo”, in una sorta di torsione concettuale dalla quale può apparire, per contrasto, la “ferinità” – per così dire – del tedesco. Si prenda, ad esempio, il racconto della cattura, effettuata dagli italiani, di un ragazzo del posto, imprigionato perché trovato in possesso di una pistola «trovata chissà dove»:

A quel tempo io ero giovane ma parlavo abbastanza bene l’italiano, facevo anche da interprete al mio villaggio, parlavo spesso con gli italiani... Allora la madre del ragazzo venne da me perché parlassi in favore del figlio, che avevano portato al comando, sulle colline fuori dal villaggio... Era buio, dal comando ci separava una mezzora di cammino a piedi, c’erano anche delle sentinelle che potevano scambiarsi per nemici, ma la madre piangeva troppo ed allora partimmo. Il cuore mi batteva forte, era notte, avevo anche un po’ di paura ma per strada incontrammo dei soldati italiani che scendevano al villaggio in cerca di vino, uno di loro l’avevo conosciuto pochi giorni prima. Gli spiegai allora perché eravamo in giro a quell’ora, che andavamo a pregare il comandante di far rilasciare il ragazzo, che non era un ladro e teneva la pistola solo per proteggere il suo gregge dai ladri di bestiame e greggi, la polizia greca non c’era durante l’occupazione... Ricordo che uno di questi soldati continuò verso il villaggio, mentre l’altro ci accompagnò al comando; sulla collina trovammo dei soldati di guardia, andammo dall’ufficiale e questi, quando vide la donna piangere, si

commosse e dai suoi occhi spuntarono anche delle lacrime, forse pensava alla sua, di madre... Le disse che avrebbe fatto di tutto per far rilasciare il ragazzo, che avrebbe parlato lui ai superiori, di stare tranquilla perché suo figlio sarebbe tornato; ed infatti, dopo due giorni tornò al villaggio...

Questo per me significa che davvero gli italiani ed i greci non potevano fare la guerra, siamo due popoli uguali, ancora oggi lo penso, ma sono anche sicuro che i tedeschi, quel ragazzo, non lo avrebbero mai liberato, anzi, sono sicuro che alla fine avrebbero arrestato anche noi...¹⁴⁶

Prossimità sentimentale, quindi, quella che, emergendo da brani come il precedente, avrebbe legato italiani e cefaloti anche durante il periodo di occupazione fascista; sensibilità agli stessi valori (amicizia, famiglia) che si traduce, sovente, in una funzionale operazione di “oblio”: pochissime volte, infatti, gli italiani, rievocati in un contesto quotidiano, “privato”, di vita comune condotta nel corso dei tre anni di permanenza di questi ultimi sull’isola greca, sono stati definiti come “occupatori”¹⁴⁷. Nella costruzione del ricordo degli italiani, quindi, la rappresentazione dell’alterità (che questi ultimi, in ogni caso, esprimono e riproducono) appare condotta secondo delle modalità più “sfumate”, consapevolmente attenuate rispetto all’irriducibilità espressa dall’”essere altro”, ad esempio, considerato proprio dei tedeschi; una riduzione della distanza che, d’altra parte, è espressamente ricondotta al fatto che Cefalonia avrebbe avuto, già da tempo, una discreta consuetudine “storica” con gli italiani:

¹⁴⁶ Dalla testimonianza di Spiros Vangelatos.

¹⁴⁷ Diversa sembra essere, invece, l’espressione pubblica, ufficiale, del ricordo degli italiani, come si vedrà meglio nel capitolo III.

Noi conoscevamo gli italiani da molto tempo prima della guerra, non è che sono arrivati qui all'improvviso da sconosciuti, come i tedeschi; ricorda che qui ci sono stati anche i Veneziani, per molto tempo, ed hanno lasciato anche cognomi e parole italiane, "padella", "tavolino", "nonno" e "nonna",¹⁴⁸ molte parole che i vecchi usano ancora! Poi ci sono stati anche marinai, commercianti, perfino le suore italiane avevamo qua prima della guerra!¹⁴⁹

Una continuità storicamente fondata, questa riferita alle relazioni tra gli italiani e Cefalonia, che avrebbe reso, quindi, meno traumatico l'arrivo delle truppe militari sull'isola; l'affermazione secondo la quale gli italiani «*non erano sconosciuti*» sembra voler implicare che – rispetto ai tedeschi, ad esempio – gli stessi erano riconducibili ad un orizzonte interpretativo e simbolico che, come sottolineato, è rievocato come simile, condiviso.

D'altra parte, la permanenza degli italiani sull'isola fu, tutto sommato, anche riprendendo quanto emerso sia da fonti storiche che da testimonianze dirette, abbastanza tranquilla, ossia non segnata da particolari eventi bellici; non pochi, sia tra i greci che tra gli italiani, hanno affermato che quelli non furono anni di guerra effettivamente "combattuta".

¹⁴⁸ Nell'Eptaneso era diffuso il termine "*nona*", corrispondente all'italiano "nonna" secondo la pronuncia del neogreco, nel quale le consonanti doppie sono pronunciate come semplici. Da rilevare il fatto che l'uso di questo "italianismo" (così come molti altri) non è panellenico, ma ristretto alla zona delle isole Ionie.

¹⁴⁹ Dalla testimonianza di Lia Stefanitsi.

Al riguardo – nonché per rendere meglio conto delle condizioni effettive dei reparti italiani dislocati nelle isole Ionie – giova ricordare, ad esempio, quanto riportato nella circolare diramata dal generale Geloso, il 30 novembre 1942, sul tema “*Atmosfera di guerra*”:

Ho l'impressione che, nonostante la serietà del momento, [...] non vi sia presso tutti i reparti l'atmosfera di guerra quale le circostanze richiedono. Il lungo periodo di occupazione ha forse dato e radicato in taluni il comunismo di guarnigione (*sic!*). Occorre sterritorializzare; energicamente, molto energicamente, molto vivacemente; ripeto, sterritorializzare. Molto movimento, perciò, anche i comandanti; addestramento realistico ed intenso, anche contro paracadutisti; ufficiali e militari di truppa svegli, vivaci e pronti ad immediata reazione. Servizio di vigilanza e di guardia attivissimo, quanto di più possibile vicino a quello di sicurezza in guerra. Ispezioni numerose e frequenti. Armi ben munite e pronte ad essere risolutamente impiegate. Ritmo dei lavori di difesa sulle coste, lungo le linee di comunicazione, sempre più intenso [...].¹⁵⁰

Una situazione, quindi, non da *allerta* continua, bensì caratterizzata essenzialmente da compiti di presidio e controllo che non erano direttamente volti a contrastare particolari azioni belliche (questo anche perché la stessa “resistenza” greca, in quegli anni, a Cefalonia, non si qualificò per significativi atti volti a fomentare una ipotetica rivolta anti-italiana). Le forze della Acqui avevano in effetti saldamente in mano il controllo dell'isola, né vi erano motivi per prevedere dei cambiamenti nello scacchiere delle alleanze a breve

¹⁵⁰ Dal *Diario Storico* del XXVI Corpo d'Armata, citato in: G. Rochat, M. Venturi, *La divisione Acqui a Cefalonia*, Milano, Mursia, 1993, pag. 40.

termine; la situazione cambierà infatti, drasticamente, soltanto nel 1943, come noto, ma la maggior parte del periodo di occupazione italiana a Cefalonia fu (conformemente ai racconti ed alla documentazione storica) realmente “pacifico”.

La documentazione riguardante l’esperienza “quotidiana” dei reparti, sull’isola, si compone essenzialmente (tralasciando i riferimenti numerici e statistici contenuti nei rapporti stilati dai vari comandi) di lettere, diari, memorie dei combattenti. Un *corpus* essenzialmente personale ed occasionale, quindi, comunque utile a constatare, nei limiti posti in essere dai documenti stessi, l’effettiva mancanza di quella “*atmosfera di guerra*” della quale si lamentava, come visto, l’ufficialità militare italiana¹⁵¹. Quanto detto non può comunque prescindere dal riconoscimento che una guerra (oltretutto di dimensioni mondiali) era in atto, fatto del quale tutti i protagonisti erano consapevoli; una svalutazione della presenza di questo “sentimento di guerra”, per così dire, potrebbe infatti portare (come tenuto a sottolineare da molte tra le persone che, anche cefalote, hanno vissuto quel periodo) ad una visione estremamente “*corellizzante*” del periodo, per la quale l’esperienza di occupazione

¹⁵¹ Una discreta raccolta di lettere, notazioni, racconti e memorie prodotte dai militari della Acqui nel loro periodo di permanenza sull’isola, è contenuta nel piccolo museo di Argostoli, curato dall’associazione italo-greca di Cefalonia ed Itaca *Mediterraneo*, dedicato appunto alla Divisione. In effetti, l’analisi dei testi e della corrispondenza tenuta dai soldati non ha fatto emergere la presenza di particolari problemi nel corso dell’occupazione.

italiana sarebbe lietamente trascorsa tra feste, canti, prostitute e mandolini¹⁵².

In effetti, i problemi erano certo non pochi, né di modesta entità; anzi. In primo luogo, giova ricordare che le condizioni economiche nelle quali versavano le isole Ionie, dopo l'annessione all'Italia, erano definibili, anche abbastanza eufemisticamente, come critiche; la svalutazione della nuova moneta introdotta sulle isole dal governo fascista, ovvero la *dracma ionica* (che tra l'altro non poteva avere corso nel resto della Grecia, così come la dracma greca non poteva esser utilizzata nelle isole annesse dal governo fascista), era perenne ed obbligava la popolazione locale a vivere in una condizione estremamente precaria¹⁵³. Ugualmente, come riportato¹⁵⁴ da Padre Romualdo Formato, cappellano del 33° Reggimento Artiglieria dal 1940, le truppe italiane versavano in una condizione di crisi determinata soprattutto da quattro fattori: le scarse condizioni sanitarie

¹⁵² Una delle maggiori imputazioni mosse al film, che si svolge proprio nella cornice dell'occupazione italiana di Cefalonia, dal titolo *Il mandolino del capitano Corelli* (del quale si parlerà meglio in seguito) è appunto quella di aver proposto uno scenario estremamente mistificante (per di più storicamente inconsistente, nonché infarcito di stereotipi) rispetto alla realtà direttamente esperita durante la guerra.

¹⁵³ In una relazione, datata settembre 1942, dedicata alla *Situazione italiana delle Isole Ionie*, volta a manifestare la presunta *ostilità della popolazione* nei confronti degli italiani ed il loro *attaccamento alla Gran Bretagna* (riferimento funzionale soprattutto ai fini di una legittimazione politica dell'annessione), si legge che «*la classe agricola, artigiana, operaia, pur non nutrendo alcun simpatia per l'occupante, è per lo più indifferente a tutte le questioni di carattere politico e militare, occupata a risolvere il difficile problema quotidiano dell'alimentazione e della vita in genere*».

¹⁵⁴ In una lettera riservatissima del 2 marzo 1943 indirizzata a monsignor Angelo Bartolomasi, ordinario militare (capo di tutta l'organizzazione dei cappellani cattolici).

(con la conseguente presenza di malattie, prima tra tutte la malaria)¹⁵⁵; l'insufficienza del vitto (sia qualitativa che quantitativa – un problema che rappresenta peraltro una costante nelle memorie della guerra, sia degli occupatori che degli occupanti) e la “questione delle licenze” (assicurate solo ad ufficiali superiori e generali, rappresentavano un problema comune a tutti i soldati dislocati al di fuori del territorio nazionale). Per Formato, comunque, il principale motivo di un accentuato nervosismo, dilagante tra le truppe, fu determinato dall'azione – promossa, come accennato, dai comandi superiori delle forze armate presenti nelle isole – volta a fomentare, nei reparti, il cosiddetto «*clima di guerra*», ossia la convinzione di trovarsi in uno stato di *guerra guerreggiata* (il che avrebbe comportato la sospensione delle libere uscite, del riposo festivo ed addirittura del diritto alla messa)¹⁵⁶.

Una situazione, come visto, di certo non idilliaca – né, d'altronde, avrebbe potuto esserlo, essendo la Seconda Guerra Mondiale in pieno svolgimento. Espresse tali cautele, comunque, in accordo alla maggior parte delle testimonianze e dei racconti, sembra essere lecito definire ancora una volta lo scenario dell'occupazione italiana come sostanzialmente «tranquillo»¹⁵⁷; un periodo nel quale non mancarono,

¹⁵⁵ In effetti il *Diario Storico* del 33° Artiglieria riporta, nel dicembre del 1942, una media di reparto di 330 malati su di una forza complessiva di 650-700 uomini. Addirittura, nel 1943 si farà riferimento di malati “*ormai allo stato cronico*”. Da G. Rochat, M. Venturi, *op. cit.*, pag. 49.

¹⁵⁶ Da G. Rochat, M. Venturi, *op. cit.*, pag. 52.

¹⁵⁷ E' stata d'altronde da più parti riconosciuta la sorte relativamente “privilegiata” delle guarnigioni italiane stanziate sulle isole Ionie rispetto a quelle dislocate ad esempio nei Balcani,

inoltre, contatti approfonditi tra i militari di stanza sull'isola e la popolazione locale, spesso sfociati in amicizie e matrimoni (questi ultimi, comunque, non sempre accettati di buon grado dalle famiglie)¹⁵⁸.

E' il caso, ad esempio, di Elli Fokàs, la cui storia appare significativa in quanto riassume difficoltà e vicissitudini comuni a molte altre coppie italo-greche dell'epoca – pur esprimendo una singolarità che, tra l'altro, ha portato a riconoscere, nella vicenda da lei vissuta, “la vera storia” dalla quale lo scrittore inglese Louis de Bernières avrebbe tratto ispirazione per la scrittura de *Il mandolino del capitano Corelli*¹⁵⁹.

Nata a Cefalonia, residente all'epoca a Spìlia, piccolo villaggio sulle colline circostanti il capoluogo dell'isola, Elli Fokàs era giovanissima, appena sedicenne, quando ebbe inizio l'occupazione dell'isola da parte italiana. Ricordando l'arrivo del grosso delle truppe della Divisione, ad esempio, si è riferita ad una «nave enorme, tutta nera», che sostava nel porto di Argostoli ed all'interno della quale si sarebbe trovato anche il futuro marito¹⁶⁰. Un reparto italiano, dopo qualche tempo, sarebbe stato distaccato anche a Spìlia, non lontano dalla casa

sia per il clima mite ma soprattutto perché, nelle isole, non c'era da combattere una guerriglia partigiana.

¹⁵⁸ La consultazione dei registri matrimoniali conservati nella chiesa cattolica di San Nicola, ad Argostoli, ha in effetti mostrato la registrazione di numerosi matrimoni tra soldati italiani e ragazze del posto, concentrati soprattutto nel periodo immediatamente precedente e successivo alle stragi, riguardanti quindi anche militari italiani rimasti sull'isola dandosi “alla macchia”.

¹⁵⁹ Si ricordano, al riguardo, anche alcuni articoli pubblicati sulla stampa italiana.

¹⁶⁰ Lo stesso racconto è riportato anche in: C. Schminck-Gustavus, *op. cit.*

di famiglia della giovane Elli, la quale, di pomeriggio, era solita studiare sotto un ulivo, nell'orto di casa. Lì avrebbe poi conosciuto un militare italiano che, secondo il racconto di Elli, «suonava sempre una fisarmonica, seduto a cavalcioni su di un muretto che si trovava sopra il mio orto, guardando verso il mare. Io sentivo sempre quel suono, ero incuriosita, poi capii che si trattava di quell'italiano, cominciammo quindi a guardarci, fino a quando non scese per venire a conoscermi. Io in quel periodo sapevo già l'italiano e fu allora facile parlarci».

La frequentazione con Walter Gorno – questo il nome del giovane militare – non fu comunque semplice, in quanto il fratello della ragazza, Geràsimos, non era affatto disposto ad accettare il fatto che Elli fosse amica di «un italiano, che alla fine avrebbe dovuto essere un invasore! Invece non era vero niente, perché quando c'era la fame, e ce n'era tanta all'epoca, gli italiani ci portavano il cibo, ci aiutavano davvero». Geràsimos «era un po', come dire, della sinistra, ma qui non si facevano ancora lotte e c'era una confusione spaventosa, non si sapeva mai chi avesse il comando!».

Dopo l'8 settembre, la felicità per quella che si credeva fosse la fine della guerra si tramutò presto in incertezza ed, infine, dramma: «Walter venne a casa mia tutto allegro, entusiasta, diceva che ci saremmo potuti sposare, che la guerra era finita! Invece, cominciò la lotta contro i tedeschi. Una tragedia. Hanno raso al suolo tutto. Alla fine catturarono tutti gli italiani che si trovavano vicino casa mia:

vedemmo tutto dal nostro giardinetto, Walter lo nascondemmo con abiti civili in una grotta poco distante; fu la prima volta che lo vidi piangere». Ebbe così inizio, nel periodo della “carta bianca”, dei rastrellamenti nel corso delle famigerate 48 ore concesse ai tedeschi, la fuga dei due giovani, tra nottate trascorse (nascosti tra le tombe) al cimitero del paese, rifugi di fortuna in casupole abbandonate, ospitate in case di amici. Fino a quando Walter non decise di prendere “la via dei monti”: «Andò in montagna, dai partigiani; non voleva lasciare l’isola, perché c’ero io ed intanto era nata anche nostra figlia. Lì conobbe anche Amos Pampaloni, che era ferito al collo. Restò un anno in giro per le montagne; non c’è un sasso, una pietra di Cefalonia che lui non abbia conosciuto. Si occupava delle comunicazioni radio con la terraferma, aveva creato un dispositivo di fortuna». Infine, racconta Elli, venne catturato «per una spiata, fatta da un greco del paese. Fu portato in prigione, dove era tenuto anche mio fratello; gli diedero una gavetta di ceci, senza cucchiaino. Mio fratello se ne accorse, era nella cella accanto alla sua; gli diede il suo cucchiaino: fecero pace in prigione». Il resoconto di Elli si conclude quindi con l’avventuroso ritorno in Italia, a Cremona, passando per i campi di raccolta, istituiti dagli inglesi, di Patrasso ed Atene.

Il racconto sopra riportato sembra mostrare caratteri comuni a molti altri che, similmente, riferiscono storie personali avvenute nel contesto dell’occupazione italiana, delle stragi e della successiva

“resistenza partigiana”, antitedesca, sull’isola. Eventi anche “avventurosi”, caratterizzati, come visto sinora, da un ricordo particolarmente incentrato sulla sensorialità che traspare dagli stessi, richiamando suoni, voci, odori, sensazioni tattili, visive ed emotive che vanno a creare quelle particolari “immagini della memoria” (sinestetiche quanto concrete) fin qui descritte.

2.9.2.1 – “Con gli italiani si poteva parlare”: la “voce” e la costruzione di una vicinanza

Un altro, importante tassello, nella ricostruzione della “figura dell’italiano” così come appare dalle testimonianze raccolte a Cefalonia, può essere aggiunto se si considera il fatto che – seguendo quanto affermato da molti sull’isola – «*con gli italiani si poteva parlare*».

Secondo quanto affermato da Giorgio Raimondo Cardona,

La voce, la parola, la possibilità di poter articolare in modo udibile la propria volontà ed i propri sentimenti sono una proprietà specifica e distintiva dell’essere umano; e non sorprende quindi che in tutte le culture ed in ogni epoca l’uomo sia sempre stato pienamente consapevole di questa sua facoltà così straordinaria ed unica, attribuendole la capacità distintiva di

creare distanze ed affinità, di rafforzare e sancire azioni o di agire autonomamente.¹⁶¹

Che la parola, il *logos*, abbia un valore culturale simbolico tale da apparire, in moltissimi contesti mitici e religiosi, come parte essenziale nel processo di creazione del mondo, è da considerarsi ormai un dato acquisito nonché variamente analizzato in molteplici studi¹⁶²:

La prima parola è l'atto iniziale, originario, scatenante, quello da cui tutto avrà inizio, laddove prima nulla ancora esiste; o quello da cui avrà origine il caos, la materia ancora plasmabile e formabile. Così le più diverse culture danno riconoscimento, collocandola al di fuori del tempo nei loro miti, alla straordinaria potenza della parola, *creatrice di immagini*, di rapporti sociali, di effetti magici nel bene e nel male.¹⁶³

Quel che in tale ambito si vuole sottolineare è il valore “relazionale”, ovvero “comunicativo”, attribuito alla parola, intesa quale elemento capace di creare spazi condivisi all'interno dei quali “comprendere” (intendendo il termine nella sua duplice valenza di significato, quindi sia come “*capire*” che come “*includere*”) gli altri. Le parole, come manifestazione e conseguenza di un fenomeno fisico che ha a che fare

¹⁶¹ G. R. Cardona, *Il linguaggio dell'interiorità*, pag. 18, contenuto in: *La ricerca folklorica*, n° 35, Brescia, Grafo Edizioni, 1997.

¹⁶² Dal *dire* di Dio, atto che crea il mondo, riportato nella Genesi biblica, all'efficacia fondante della parola all'interno della religione egiziana e nei testi sacri della tradizione induista, per arrivare, in ambito più strettamente antropologico, al mito dei Dogon del Mali studiato dall'etnologo Marcel Griaule (per il quale dalla conoscenza della *prima parola* deriverebbero tutte le altre acquisizioni culturali), gli esempi sono davvero numerosi.

¹⁶³ G. R. Cardona, *op. cit.*, pag. 18.

con la produzione di suoni, essendo quindi connaturate ad una percezione sensibile delle stesse, presuppongono inoltre un “faccia a faccia” attraverso il quale si instaura (o, meglio, poteva instaurarsi almeno fino a qualche decennio fa, se si fa riferimento all’introduzione di dispositivi tecnologici che – come ad esempio accade per il telefono – “trasmettono” le parole anche prescindendo dalla presenza contemporanea degli interlocutori nello stesso spazio fisico) una relazione interpersonale che implica, oltretutto, un riconoscimento dell’altro – almeno nel senso dell’identificazione di un medesimo piano sul quale la comunicazione sarebbe possibile:

Ogni atto di parola è un modo di collocarsi rispetto all’altro nell’ambito di un *chi sei per me, chi sono per te*.¹⁶⁴

Riconoscere la presenza, nella “voce” dell’altro, di modi di espressione simili, di codici comuni, favorisce la possibilità di una reciproca comprensione; “parlare la stessa lingua” presuppone, d’altra parte, un percorso di apprendimento che si immagina essere affine.

Le parole esprimono così verbalmente, organizzandolo e comunicandolo tramite una vera e propria grammatica, quel “*sensu del mondo*” recepito primariamente, come detto, proprio attraverso le percezioni corporee; nello stesso tempo, nella narrazione, le stesse permettono che il passato, la memoria, il ricordo, possano rivivere (comunicati) nel presente.

¹⁶⁴ R. Barthes, F. Flahault, *Parola*, Enciclopedia Einaudi, vol. 10, Torino, Einaudi, 1980, pag. 433.

L'affermazione secondo la quale “con gli italiani si poteva parlare” sembra comportare, quindi, un duplice riconoscimento: da una parte, quello riguardante la possibilità di instaurare una comunicazione effettiva, favorita dall'utilizzo della stessa lingua (l'italiano) – che, giova ricordarlo, molte persone a Cefalonia conoscevano ben prima dell'inizio dell'occupazione; d'altra parte, l'attestazione della possibilità di instaurare un discorso, ossia di “parlare”, permette di proiettare il termine ben al di là del comune significato linguistico ad esso attribuito, volendo piuttosto esprimere, in ambito metaforico, la presenza di una affinità (culturale) alla quale più volte si è fatto cenno. Come appena affermato, l'italiano è una lingua la cui conoscenza (pur se spesso sommaria) era abbastanza diffusa sull'isola – anche, se non soprattutto, tra le donne; ciò in quanto a Cefalonia (per la precisione ad Argostoli) era attivo, già prima dello scoppio della guerra, un convento di suore francescane il quale, tra l'altro, comprendeva al suo interno una scuola, tenuta dalle suore stesse, nella quale era previsto l'insegnamento dell'italiano:

Io l'italiano l'ho imparato dalle suore francescane che qui avevano una scuola, da tanti anni prima della guerra, all'inizio si trovava accanto al porto, poi invece si trasferirono qui vicino, in paese, e restò aperta anche durante la guerra. Studiavamo l'italiano, io finii il ginnasio e poi andai a studiare lì, imparai il francese, l'italiano, il pianoforte ed anche il cucito! Le suore erano tutte italiane, ricordo ad esempio suor Saveria, suor Egidia, suor Antonilia, lei era così bella che appena arrivata molti uomini di qui le dissero di buttare via l'abito e di sposarsi con loro! Una sola suora era

francese, si chiamava suor Genevieve ed insegnava appunto la sua lingua...
Come me, molte ragazze di qui impararono l'italiano dalle suore...¹⁶⁵

Molti uomini, dal canto loro, conoscevano l'italiano perché erano stati in Italia da marinai (per molto tempo la professione più diffusa sull'isola dopo la pastorizia) o per attività commerciali; altri, di norma i più giovani, lo impararono non appena i militari italiani si stabilirono sull'isola.

Le possibilità di comunicare con gli italiani, quindi, per una parte consistente della popolazione cefaliota, poggiavano su di un concreto piano linguistico e si tradussero, col tempo, in una reiterata esperienza quotidiana; circostanza, questa, che si rilevò indubbiamente decisiva per la creazione di quei rapporti sociali che spesso, come espresso nei racconti, arrivarono ad essere anche molto stretti (di amicizia, matrimonio, affetto, aiuto reciproco).

Ad esempio, testimonianze come la seguente sembrano rendere bene l'importanza (anche simbolica) che l'utilizzo della medesima lingua e di parole alle quali è riconosciuto immediatamente lo stesso significato (pur con tutte le riserve che possono essere espresse al riguardo) sembra aver avuto nella costruzione di una rappresentazione globalmente "positiva" dell'italiano:

Durante l'occupazione la mia casa venne a trovarsi all'interno della zona recintata di Argostoli che delimitava il comando italiano. Non ci cacciarono

¹⁶⁵ Dalla testimonianza di Lia Stefanitsi.

via, furono gentili, mio padre era morto ed eravamo due donne, sole. C'erano molti militari qui, all'epoca, alla fine li conoscemmo quasi tutti, venivano spesso a trovare me e mia madre. Facemmo amicizia, *parlavamo spesso con molti di loro, chiamavano mia madre "mamma", "buongiorno mamma" dicevano, alla fine diventammo come fratelli e sorelle...*¹⁶⁶

Ed ancora:

Tanti di qui aprivano le loro case agli italiani, mio padre ad esempio andava spesso con loro alla taverna per bere un bicchiere e *fare quattro chiacchiere insieme...*

Inoltre:

Poco distante dal mio villaggio si trovava un presidio italiano e spesso i soldati scendevano dalla collina, *cantando quelle belle canzoni italiane*, venivano a Troianata a cercare del vino, *tutti li capivano quando dicevano di volere una "borraccia di vino"* [in italiano], a loro piaceva molto ed in cambio ci davano sigarette italiane, è stato allora che ho cominciato a fumare...¹⁶⁷

Esempi del genere sono presenti in gran numero all'interno delle testimonianze e dei racconti di chi sperimentò (seppur adolescente o poco più) l'esperienza di occupazione italiana; ciò che preme sottolineare è, comunque, proprio l'utilizzo della "parola", del "*poter parlare*", come una categoria interpretativa centrale all'interno della costruzione dell'alterità così come si configura dall'analisi delle

¹⁶⁶ Dalla testimonianza di Lia Stefanitsi.

¹⁶⁷ Dalla testimonianza di Spiros Vangelatos.

narrazioni. Da una parte, quindi, l'italiano "*parlante*", dall'altra, al contrario, il tedesco "*muto*": parlando un'altra lingua, infatti, tale da risultare incomprensibile alla pressoché totalità dei cefaloti, era come se il tedesco non parlasse affatto. Quanto detto a proposito della comunicazione tra italiani e cefaloti, infatti, può essere ripreso, invertendo i termini del discorso, per riferirsi al rapporto (non) comunicativo tra cefaloti e tedeschi:

I tedeschi non parlavano: sparavano soltanto. Ma anche quando parlavano, senza interprete chi li capiva? Se ti avvicinavi a loro per chiedere un po' di pane, o anche avanzi di cibo, loro ridevano soltanto, ma anche la loro risata era fredda, cattiva, come loro, non come quella italiana, calda, ti sembrava quella di un fratello... Se ti andava bene, buttavano a terra il cibo e ridevano; altrimenti potevano anche scapparci le botte...¹⁶⁸

Qui sta, forse, la maggiore differenza rilevata localmente tra italiani e tedeschi, quella che, espressa nei racconti, contribuisce a rappresentare le due figure in termini diametralmente opposti: la "*parola*", da una parte, la "*manca di parola*", dall'altra. Significativamente, l'unica frase tedesca ricordata diffusamente sull'isola è quella di un ordine, pronunciato da Hitler, il quale avrebbe decretato: «Cancellate dalla carta geografica la bella isola di Cefalo, bisavolo di Odisseo». In pratica, il "via libera" ufficiale alle stragi.

¹⁶⁸ Dalla testimonianza di Geràsimos Lalīs.

2.10 – Corelli e San Gerasimo: lo scontro delle immagini

La riflessione, sin qui condotta, sulle immagini della memoria e le “figure del ricordo”, a proposito di Cefalonia e della ricostruzione del ricordo delle stragi ivi avvenute nel corso della seconda guerra mondiale, sembra richiamare a buon titolo il riferimento ad un mezzo che proprio nelle immagini è considerato avere la sua essenza: quello cinematografico.

Cefalonia è stata infatti di recente utilizzata quale *set* cinematografico per le riprese di un film incentrato proprio sul periodo dell’occupazione italiana dell’isola, avente come titolo “*Il mandolino del capitano Corelli*”.

Di produzione statunitense, basato su un romanzo scritto da un autore inglese, Louis de Bernières, il film narra le vicende di un capitano italiano, Antonio Corelli appunto, giunto sull’isola al seguito della Divisione inviata dal governo fascista al fine di occupare la stessa. Incentrato soprattutto sulla tormentata storia d’amore tra Corelli ed una bella isolana, Pelaghìa, figlia del medico di un villaggio, la pellicola non rinuncia ad una certa pretesa di ricostruzione storica e sociale, rappresentando la condizione di una Cefalonia “come doveva essere” (secondo le intenzioni degli autori) durante il periodo in questione, mettendo così in scena la vita delle truppe italiane sull’isola (con l’epilogo culminante nelle stragi naziste) ma anche tratteggiando (seppur sommariamente) usanze e costumi locali.

La lunga produzione del film ha peraltro compreso lo svolgersi delle riprese a Cefalonia per un periodo di tempo relativamente prolungato, richiamando anche molta gente del luogo per parti di comparsa ed addirittura ricostruendo a Sami – una delle più importanti località dell'isola, sede del porto principale – la cittadina di Argostoli, il capoluogo (distrutto dal terremoto del 1953 ed in seguito interamente riedificato), fulcro della rappresentazione cinematografica riguardante la lotta italo-tedesca.

Visto da pressoché tutti gli abitanti dall'isola, spesso richiamato nelle testimonianze, "*Corelli*" (come viene comunemente chiamato il film) si è posto soprattutto come un elemento di contrasto e contraddizione rispetto alla percezione locale del "veramente accaduto". La pellicola è stata avvertita, dalla maggior parte della popolazione isolana, come composta da una successione di immagini per buona parte "fasulle", ossia falsificanti sia la realtà cefaliota (soprattutto in relazione ad un elemento simbolico-rituale ben preciso, come cercherò di mostrare oltre), sia il reale svolgimento dei fatti storici, dei quali (seppur parzialmente) il film vuole essere narrazione e ricostruzione.

Accade come se le rievocazioni e ricostruzioni della memoria si scontrassero fragorosamente con le immagini filmiche: l'oggettivazione cinematografica del ricordo, per di più "fissata" (ovvero staticizzata) sulla pellicola e per questo non più soggetta alle

dinamiche mutevoli e circostanziali proprie della rievocazione orale, messa in atto oltretutto da persone “estranee” alla società isolana, esprimerebbe una verità oltremodo diversa – quindi, in ultima analisi, una *non-verità* – qualora intesa in rapporto alla totalità di quelle, seppur diverse, tramandate dalla società cefaliota nel suo complesso.

Intendendo il cinema nei termini di un vero e proprio modello conoscitivo, in grado di diffondere e perpetuare – per quanto, conformemente alla sua stessa natura, “spettacolarizzandole” – differenti rappresentazioni del reale, quindi mezzo di trasmissione di contenuti e conoscenze in gran parte già plasmati dall’autore¹⁶⁹, appare possibile mettere in relazione quello che potrebbe essere definito il “*serbatoio semantico*” richiamato dalle immagini cinematografiche con quello restituito dalle immagini della memoria, oltretutto evidenziandone, nella situazione in oggetto, una marcata tensione conflittuale.

Lo sguardo gettato dall’esterno sugli avvenimenti locali – trasferito, fissato, immortalato sulla pellicola – in questo caso determina uno scontro di rappresentazioni che, dal punto di vista emico, si risolve senza dubbio in una condanna della produzione cinematografica in oggetto. Tanto più se, come vedremo, la visione filmica restituisce una Cefalonia percepita come quanto di più distante possa esserci dalla

¹⁶⁹ F. Faeta, *op. cit.*, pag. 97.

realtà dell'isola, impressione trasmessa dalle parole stesse di coloro che la abitano.

«Questa non è Cefalonia». Tale affermazione, a mio avviso oltremodo significativa, mi è stata riferita nel corso di un colloquio riguardante “*Il mandolino del capitano Corelli*”, in particolare in relazione a quello che – ritengo – sia l'elemento del film sul quale si appuntano le critiche più dure espresse da gran parte degli abitanti dell'isola, punto di partenza dal quale sembra si possa pervenire a delineare un quadro di disapprovazione tale da riversarsi, alla fine, sull'intera pellicola.

Si tratta, nello specifico, della ricostruzione cinematografica concernente la processione di San Gerasimo, ovvero la cerimonia considerabile come il fulcro stesso dell'intera vita religiosa isolana, essendo strettamente correlata ad una costruzione identitaria – attraverso la quale il partecipante ha la possibilità di riaffermare il suo essere “*abitante di Cefalonia*” – caratterizzata sia dal culto del Santo che dalla sua celebrazione rituale.

San Gerasimo¹⁷⁰ è indubbiamente la figura religiosa oggetto della più devota e fervente venerazione da parte dei cefaloti; non a caso è chiamato semplicemente “il Santo” (o ‘*Aghios*), ponendosi come elemento catalizzatore nei confronti dell’intera esperienza religiosa dell’isola (oltretutto, un appellativo locale contribuisce non a caso a designarlo quale “*o Prostàtis tis Kefaloniàs*”, ossia “il protettore di Cefalonia”, della quale è considerato patrono). Spesso associato ad eventi straordinari e miracolosi, il Santo è inoltre accreditato come un formidabile “scacciatore di demoni”¹⁷¹; come tale viene ricordato, ad esempio, anche nei volumi composti nel 1889 da Marino e Niccolò Pignatorre, dedicati appunto alle usanze religiose diffuse sull’isola:

Vuolsi finalmente che gli spiriti maligni, i più pertinaci, quando costretti dalla perseverante intercessione del Santo a liberare il corpo dell’ossesso, uscendo rompano vetrate e lumiere e torci, annunziando così rumorosamente il loro solenne egresso dal corpo tormentato¹⁷².

¹⁷⁰Nato nel 1509 a Tricala, presso Corinto, Gerasimo era rampollo della famiglia dei Notaràs, (quest’ultima a sua volta, per alcuni, discendente dalla nobile stirpe dei Paloeloghi). Appassionato viaggiatore, dopo aver ricevuto l’abito talare sul Monte Athos, fu in Asia Minore, Siria, Gerusalemme (ove verosimilmente venne ordinato sacerdote, ricevendo il nome “Gerasimo”). Fu quindi a Zante, per arrivare infine, nel 1559, a Cefalonia, dove poté dedicarsi all’ideale di vita ascetica e contemplativa da lui fortemente perseguito, ad esempio abitando in grotte che ancor oggi portano il suo nome. A lui è solitamente ricondotta, sull’isola, la fondazione del monastero nella valle di Omalà, ed inoltre tradizionalmente è attribuita al Santo stesso la costruzione di molti pozzi d’acqua nell’area circostante. Morì il 15 agosto del 1579. [Notizie tratte da D. Loucatos, *Ta Kalokairina*, Atene, 1981 (in greco nel testo, trad. mia)].

¹⁷¹ Un altro appellativo, ad esempio, lo designa quale “*Ustore*”, ovvero “*colui che brucia i demoni*”.

¹⁷² M. e N. Pignatorre, *Memorie storiche e critiche dell’isola di Cefalonia dai tempi eroici alla caduta della Repubblica Veneta*, Corfù, 1889, Tomo II, pag. 29.

Il monastero da lui fondato ed a lui stesso dedicato, che sorge nell'ampia vallata di Omalà (a pochi chilometri dal capoluogo, nel cuore dell'isola ed alle pendici del monte Enos – detto “*to Megàlo Voundò*”, il grande monte, essendo quello più alto della regione, ma anche “*to Mávro Voundò*”, il monte nero, per i particolari abeti neri che lo ricoprono), è il luogo nel quale si compiono le celebrazioni in suo onore. Queste ultime hanno luogo due volte l'anno – più precisamente in agosto ed in ottobre¹⁷³ – e si caratterizzano per un identico svolgimento ma per una differente adesione: la cerimonia di agosto vede solitamente la presenza – oltre che, causa il periodo, di molti turisti stranieri – di un gran numero di devoti provenienti da ogni parte della Grecia, soprattutto di coloro che intrattengono con l'isola, pur senza viverci, un rapporto particolare (come accade, ad esempio, per coloro che da Cefalonia in passato emigrarono verso altre parti della Grecia continentale o del mondo). Al contrario, le celebrazioni di ottobre (dette “*Ximoniatiki*”, ossia “invernali”), pur prevedendo un identico svolgimento rituale, si caratterizzano (anche per motivi riguardanti la data in cui avvengono) per una partecipazione circoscritta prevalentemente a coloro che vivono sull'isola tutto

¹⁷³ Il 16 agosto si ricorda la morte del Santo, il 20 ottobre invece la “Traslazione”, ossia l'esumazione dei resti ed il trasferimento degli stessi in una cassa. Quest'ultima ricorrenza fa riferimento all'episodio che avrebbe portato alla santificazione di Gerasimo, quando un miracolo attribuito al santo (riguardante la sopravvivenza di una “ossessa” gettata in una cisterna ed uscita ne prodigiosamente viva) ne decretò l'esumazione del corpo, trovato incorrotto. Inoltre, il 20 ottobre viene festeggiato anche il nome del santo, nonché quelli a lui correlati, come ad esempio Memàs, Mèmos, Makis, Gerasimùla e Memùla.

l'anno¹⁷⁴. In entrambi i casi, si tratta comunque di ricorrenze che sembrano mirare principalmente ad una riaffermazione rituale del legame identitario avvertito dai partecipanti nei confronti dell'isola stessa, per mezzo della figura stessa del Santo.

Come riferitomi nel corso di una conversazione informale avuta con una abitante di Argostoli,

Il Santo è Cefalonia. Qui tutto lo amano, non è assolutamente permesso a nessun straniero di parlarne male, sarebbe come parlare male dell'isola in cui si trovano; poi la gente di qua qualche volta lo fa, ma non succede nulla perché poi lui sa che siamo dell'isola, e lo amiamo. Tutti partecipano alle feste del Santo, anche i giovani; anche chi non va mai in chiesa, ad agosto o ad ottobre passa dal monastero, almeno per "baciare la mano" del Santo, accendere delle candele o assistere alla processione dei malati.

Identificazione chiara e manifesta, quindi, tra il Santo e l'isola; non a caso viene sottolineata, spesso, la supremazia di San Gerasimo rispetto a San Spiridone e San Dioniso, i due santi patroni rispettivamente di Corfù e Zante, le altre due isole maggiori tra le Ionie, tradizionalmente coinvolte in una accesa e vicendevole rivalità: affermare la supremazia del Santo significa, di conseguenza, legittimare la superiorità del cefalota rispetto ai suoi "vicini"¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Secondo D. Loucatos, le celebrazioni di ottobre sarebbero state, perlomeno in passato, quelle preferite dai cefaloti, in quanto avrebbero luogo in un periodo nel quale essi «hanno terminato i lavori agricoli ed il tempo è più fresco» [D. Loucatos, *Ta Ftinoporina*, Atene, 1982, pag. 72 (in greco nel testo, trad. mia)].

¹⁷⁵ A proposito della "concorrenza" tra le isole, le rappresentazioni reciproche dei loro abitanti prevedono una tipizzazione schiettamente campanilistica per la quale i corfioti sarebbero "i cornuti", gli abitanti di Zante "i ruffiani", mentre i cefaloti sono definiti dagli altri come "i pazzi".

Santo “miracoloso”, come detto, considerato in possesso di virtù taumaturgiche che si manifesterebbero soprattutto nel corso della “processione dei malati”, che prevede (come si vedrà oltre, nel dettaglio del suo svolgimento) il trasporto della teca contenente il corpo incorrotto di San Gerasimo su di una lunga fila – appunto – di “malati”, ossia persone distese al suolo e per qualunque motivo invocanti la grazia del Santo.

La capacità del Santo di ergersi quale simbolo della continuità identitaria dell’isola stessa, emerge con chiarezza e puntualità in un diffuso aneddoto riguardante, ad esempio, un episodio risalente proprio al periodo della guerra e delle stragi naziste:

Mentre stavamo arrivando al santuario, stava giusto suonando il vespero. Vi andammo... Andando a fare atto di devozione, c’era là anche una suora e le domandammo del bombardamento al santuario, come erano stati, se gli italiani o i tedeschi avevano toccato il Santo dentro la chiesa ed altre informazioni simili ed ella ci rispose: - “Dio ed il Santo fanno miracoli”. “Ossia?”, replicammo. “Ecco, ragazza mia”, disse, “sì, le bombe sono cadute davanti alla porta del santuario, ma non ne è scoppiata una. Ed i tedeschi”, proseguì, “hanno sollevato l’urna del nostro Santo per portarla via, la volevano prendere, ma pesava così tanto, l’urna del nostro Santo, che non sono riusciti ad alzarla. E quindi”, aggiunse, “l’hanno lasciata, si sono fatti il segno della croce... e non l’hanno più toccata”. Così entrammo poi al vespero, sedemmo alla veglia che dura tutta la notte. Il giorno dopo, al mattino, assistemmo alla funzione religiosa, ci fu la messa e la processione: poi ritornammo a piedi al nostro paese.

San Gerasimo sembra poter rappresentare pienamente, in un periodo (quale quello bellico) fortemente critico per la stessa sopravvivenza umana, l'ineradicabilità che si vuole costitutiva e connaturata all'identità isolana stessa, la tenace persistenza di un simbolo che racchiuderebbe in sé la possibilità di riparare lo squarcio provocato dalla guerra, proiettandosi in un orizzonte di ricomposizione della "normalità". Ciò è quel che sembra trasparire dalla rappresentazione dei tedeschi appena fornita, i quali, non potendo sollevare la cassa del Santo, addirittura «si fanno il segno della croce». Presagendo in questo caso un certo margine di pentimento per quello che, globalmente, viene rappresentato come "l'irrecuperabile" tedesco, sembra nel contempo profilarsi la possibilità di una continuità culturale e sociale tra un *prima* ed un *dopo* che (seppur mutati, in quanto l'esperienza di guerra non può lasciare innocenti), per mezzo del Santo stesso, possono ricongiungersi. "Salvezza" non solo escatologica, quindi, ma possibile anche nell'attualità storica (seppur attraverso la destorificazione messa in atto dall'intervento del Santo). Nello stesso senso, l'espressione di tale continuità (identitaria, sociale, culturale) sembra potersi rintracciare pienamente nella socialità connessa alle celebrazioni rituali dedicate a San Gerasimo (in particolar modo nella Processione).

Riprendendo la definizione di Wittgenstein circa la caratteristica dell'uomo di essere un "animale cerimoniale", Silvana Borutti ha

fornito in merito delle interessanti riflessioni che qui sembra opportuno richiamare, in quanto utili a specificare ulteriormente il senso sociale attribuibile alle pratiche rituali¹⁷⁶:

Nell'interazione sociale, il rito non è importante perché ripete un'origine mitica fondatrice: è piuttosto la ripetizione rituale che dà senso al mito, elaborandolo di nuovo nella vita del gruppo: in altre parole, la ripetizione cerimoniale è la messa in atto del mito che conferma e attualizza la comunità. Un mito, un rito, una regola non sono come un'opinione o una teoria: sono piuttosto dei gesti elaborati, delle *forme che sono diventate natura, necessità, poiché hanno costruito il mondo della vita in un orizzonte di senso condiviso*.¹⁷⁷

L'orizzonte condiviso di senso che scaturisce dalla ripetizione rituale della processione del Santo, di conseguenza, configura l'esperienza del mondo secondo coordinate culturali rintracciabili proprio nell'esperienza religiosa in oggetto: in ciò risiede, come detto, il significato forse più importante – comunque di certo quello che qui più preme sottolineare – attribuibile all'avvenimento stesso.

¹⁷⁶ Per un più dettagliato riferimento alla nozione di “rituale” si faccia riferimento al prossimo capitolo.

¹⁷⁷ S. Borutti, *Le ragioni filosofiche dell'antropologia di Wittgenstein*, in U. Fabietti, *Il sapere dell'antropologia. Pensare, descrivere, comprendere l'altro. op. cit.*, pag. 260 (corsivo nel testo).

2.10.1 – La processione del Santo

Il 16 agosto, in un luogo nel cuore dell'isola di Cefalonia, ad Omalà, ha luogo la più grande festa dell'isola. San Gerasimo attira due volte l'anno migliaia di fedeli che inondano il suo monastero, passano la notte nella sua chiesa e si accampano nelle sue corti e sotto i suoi platani. Persone arrivano dalle estremità dell'isola e dalle isole circostanti, da Zante, Itaca, Lefkada, ed anche dalla terra ferma di fronte, dalla Morea e dall'Acarnia. Tutti portano qualcosa per il Santo, dei grossi ceri per la sua chiesa, dell'oro o dell'argento per la sua cassa, offerte per le sue proprietà. La maggior parte giunge a piedi accompagnando i loro posseduti, dei poveri pazzi, che credono che la grazia del Santo possa guarirli. Il monastero è grande e li contiene tutti, ognuno troverà un posto per passare le ventiquattr'ore o la settimana della festa...¹⁷⁸

Il corpo non decomposto del Santo, per l'occasione festiva, viene esposto all'adorazione pubblica, durante tutta la durata delle celebrazioni. Queste si svolgono per buona parte all'interno della chiesa, dove hanno luogo lunghissime sequenze di canti e salmi, fino al momento culminante rappresentato dalla Processione, che di solito ha inizio verso mezzogiorno. Una dettagliata – per quanto di certo datata – descrizione della stessa, che sembra comunque utile riportare nelle linee principali, è fornita, ancora, da Dimitris Loucatos:

A mezzogiorno, inesorabilmente, alla fine della messa, uscirà il Santo, ossia avrà luogo la sua grande processione fino al Platano. Da Argostoli arriveranno le tre bande musicali, ed una compagnia militare venuta dalla

¹⁷⁸ D. Loucatos, *La religion populaire a Céphalonie*, Atene, 1951, trad. franc. di Jean Malbert, pag. 161 (in francese nel testo, trad. mia).

caserma con le sue baionette, per rendere gli onori militari. La folla si ammassa davanti la chiesa, ed aspetta. Salito sul campanile del portale centrale, il monaco Fotis Pagonis si prepara a suonare i dodici rintocchi che prepareranno l'uscita. [...]

Ma lo spettacolo più straordinario, in quel momento, è la preparazione alla festa più tragica che esista e nello stesso tempo la più straziante, vale a dire il posizionamento degli indemoniati al centro della grande strada. Uomini, donne, bambini, posseduti, secondo la credenza popolare e quella della chiesa, non da uno o due, ma da legioni intere di diavoli, legati ad una mano ed un piede, sdraiati sul dorso mentre attendono il passaggio della cassa su di loro. [...] Tutti, con i loro volti selvaggi e stravolti, si agitano convulsamente ed urlano ostinatamente, ingiuriano e si scagliano contro San Gerasimo in ogni momento, dandogli del tormentatore e del miserabile... [...] In un istante, al suono di una rapida melodia, esce dal monastero la croce con i candelieri, mentre dietro si ascoltano le intonazioni ed il salmodiare dei cantori. Le parole del canto "Con dei canti gradevoli, l'isola di Cefalonia..." si levano armoniosamente verso i platani del cuore. Ed un istante dopo, quando il suono è più forte ed i pazzi raddoppiano le loro urla, appare sulla porta la cassa d'argento, risplendente sotto il sole di mezzogiorno. [...] Il sole che brucia in cielo, costringe la folla ad aprire ombrelli, ed il corteo multicolore invade la grande strada. La processione avanza lentamente, più di quanto suggerisca il ritmo della musica. In una fila interminabile, i folli sono posti lungo tutta la lunghezza della strada, affinché la cassa passi sopra di loro. [...] I parenti dei malati sono persuasi che con tale azione Satana si terrorizzi, forzandosi ad uscire fuori dal corpo del posseduto. I pazzi si sforzano di scappare via, ma sono legati, si gettano sulle persone vicine, le picchiano, e possono essere uditi, ai margini dei canti e degli inni, queste grida tragiche e selvagge: - "Tormentatore, mi hai bruciato! ..."

La cosa stupefacente è che, nel momento in cui la cassa passa su di loro, i pazzi crollano a terra addolciti e silenziosi [...]. Altra cosa interessante: i malati manifestano la più grande eccitazione ascoltando il nome del Santo; la sola menzione del nome li infastidisce. I preti ed i cantori lo sanno perfettamente, ed accentuano in maniera provocatoria il nome Gerasimo. Si

ascoltano allora in tutta la chiesa delle bestemmie e delle crisi, urla sinistre sorgere come dalle tenebre e da anfratti nascosti... [...]

La processione avanza quindi lentamente verso il platano ed i pozzi del Santo. Questi fanno parte dei cento pozzi che si crede siano stati creati dal Santo stesso quando era in vita. Un enorme platano li ricopre, piantato anche lui dall'asceta: è molto alto e frondoso, con cinque grossi rami aperti come le dita di una mano. Lì, presso i pozzi ed il platano, la processione si ferma, ed ha luogo la grande preghiera per i luoghi. Una volta, quando la fede degli uomini era più forte, era possibile vedere ribollire e debordare l'acqua dei pozzi all'arrivo della cassa; ma ormai la fede è scarsa e non accade più. I malati sono trasportati là in alto, ormai stremati, non urlano né piangono più. [...] Ad un tratto cessano le musiche, ed è possibile udir chiaramente le parole del salmo distendersi nella vallata aperta: - "Tre volte benedetto, Gerasimo...". Il posto è uno dei più belli di Cefalonia, si direbbe un pezzo delle Alpi trasportato in mezzo al Mar Ionio. Il celebrante intona la grande preghiera per l'isola, poi invoca la grazia per i malati: - "Ordiniamo agli spiriti maligni ed impuri ed ai demoni di abbandonare l'anima ed il corpo dei tuoi servitori qui presenti..."¹⁷⁹. I cantori eseguono allora i loro *kyrie eleison* ripetuti, tanto da far spandere il crescendo polifonico nella pianura, facendo risuonare le profondità dei suoi trenta e più pozzi... Alla fine, la musica riprende, la croce e le candele sono sollevate in aria, e la cassa, sollevata di nuovo, è portata al di sopra della folla. Il dramma dei pazzi che si trascinano a terra e sono sovrastati dai preti e dai portatori della cassa ricomincia... Il luogo risuona ancora, selvaggiamente, di grida ed urla inumane... [...] Dopo che la cassa viene riportata in chiesa, i mormorii di nuovi miracoli e guarigioni iniziano a diffondersi... [...] Le strade dell'isola restano in movimento fino alla fine della notte, tutti portano via un po' di terra dalla tomba del Santo ed uno o due pani d'orzo del monastero. Con la terra faranno talismani per i viaggiatori od i bambini, e divideranno il pane con la gente del loro villaggio affinché il Santo dia loro aiuto.¹⁸⁰

¹⁷⁹ Estratto dalla preghiera esorcistica di San G. Crisostomo [nota dell'autore].

¹⁸⁰ D. Loucatos, *op. cit.*, pagg. 162-168.

Una descrizione, quella proposta da Loucatos, che delinea i tratti fondamentali di un rituale rigoroso, tradotto in un percorso organizzato in relazione a determinati “segni” e riferimenti spaziali atti a caratterizzarne lo svolgimento. D’altra parte, nel corso dei circa cinquant’anni che separano la rappresentazione rituale sopra riportata dalla sua manifestazione attuale si sono prodotte, ovviamente, delle modifiche sostanziali concernenti sia lo svolgimento liturgico della processione, sia la composizione del pubblico che, alla stessa, prende parte. Ad esempio, l’innegabile sviluppo turistico che ha interessato Cefalonia negli ultimi anni ha inciso non poco sulle modalità espressive e performative che qualificano e determinano lo svolgimento processionale – in particolar modo nella ricorrenza agostana. La celebrazione che ha luogo il 16 agosto, infatti, cade in un periodo nel quale la stagione turistica fa registrare, sull’isola, il massimo delle presenze; di conseguenza, la partecipazione alla processione di San Gerasimo (peraltro molto pubblicizzata, presso i turisti, dagli stessi abitanti dell’isola) non è circoscritta ai soli cefaloti, caratterizzandosi, piuttosto, proprio per la massiccia adesione di persone giunte sul luogo a fini turistici e determinando un conseguente e visibile – se ad esempio paragonato alla processione di

ottobre – incremento dell’aspetto “scenografico” e “consumistico” dell’evento¹⁸¹.

Gli “indemoniati”, i “poveri pazzi” di cui ha parlato Loucatos, inoltre, oggigiorno – come ho avuto modo di appurare io stesso, sia nel corso di colloqui con molte persone del luogo che assistendo in più di una occasione all’evento processionale¹⁸² – sono stati sostituiti da persone le quali, per qualunque motivo, «avvertono il bisogno di “mettersi per terra” affinché il Santo possa passare su di loro» (come letteralmente affermato da un abitante del luogo che, spesso, ha preso parte alla Processione per “chiedere la grazia”). Il criterio che regola la partecipazione al rituale non sarebbe, allora, determinato dall’effettiva presenza di malattie, disordini psichici o possessioni diaboliche; piuttosto, il significato dell’evento sembra poter essere ricondotto al necessario dispiegamento di una socialità condivisa in base alla quale avverrebbe – sia durante, sia (forse soprattutto) dopo – la partecipazione allo stesso. Infatti, la fine del rituale coincide con l’inizio di un ulteriore (quanto importante) livello di reciproca interrelazione dialettica, nel quale il fulcro delle discussioni è rappresentato, significativamente, dall’enunciazione di “ipotesi” formulate sul *perché* determinate persone si siano “sdraiate” sulla strada. Come chiaramente espresso da un abitante dell’isola,

¹⁸¹ Fatto, questo, che porta, ad esempio, ad un allargamento della “fiera” del Santo, che in agosto arriva a ricoprire un vasto spazio espositivo, ma anche ad una maggiore attenzione “coreografica” dedicata allo svolgimento extra-liturgico delle celebrazioni.

¹⁸² Ho infatti assistito alle processioni di agosto ed ottobre del 2003 ed a quella estiva del 2004.

dopo la processione, appena tornati in paese, tutti cominciano a riunirsi nelle case o in piazza per parlarsi e capire perché questo o quello si siano sdraiati sotto il Santo, visto che il motivo nessuno lo può dire; allora si comincia a pensare se avevano cose da nascondere, se per caso dovevano chiedere scusa per qualcosa che hanno fatto o volevano soltanto farsi vedere dagli altri, per *farsi belli*.

Considerazioni, queste, che lasciano trasparire il fondamentale momento aggregativo, fattore di una socialità condivisa, rappresentato dalla partecipazione alle processioni del Santo, mostrando chiaramente, inoltre, come particolari meccanismi di definizione identitaria ed interrelazione sociale possano scaturire dall'attuazione del rituale religioso qui riportato.

Per quel che riguarda, nel dettaglio, lo svolgersi dell'evento processionale, sembra aver luogo per suo tramite una strutturazione spaziale che procede nel senso di una progressiva "sacralizzazione" dei luoghi, la quale raggiungerebbe il suo apice nel corso del passaggio del lungo corteo, alla testa del quale è posto il "*Kouvoùklio*", il baldacchino d'argento al cui interno sono conservate le spoglie del Santo. Un percorso fortemente ritualizzato, quindi, soggetto a precise regole e legato ad elementi imprescindibili ai fini di un suo "corretto" svolgimento.

Anzitutto, ad esempio, l'atmosfera è caratterizzata, sin dalle celebrazioni che hanno luogo all'interno della chiesa, da una marcata sonorità: dai canti ininterrotti dei preti e dei cantori – peraltro diffusi

all'esterno dell'edificio da vari altoparlanti – alle urla degli “ossessi” ricordate da Loucatos, fino ad arrivare alle musiche eseguite dalle differenti bande paesane ed al vociare della gran folla presente, tutto contribuisce a richiamare un panorama sonoro che si pone come estremamente significativo nell'ambito delle celebrazioni stesse. Ugualmente, lo spazio nel quale si svolge, all'esterno, il corteo processionale, prevede la presenza di ulteriori componenti simboliche fondamentali, molte delle quali legate strettamente alla figura del Santo stesso: dal “*platano*”, appunto, che si ritiene sia stato piantato *illo tempore* proprio dal Santo, ai “*sarànda pigàdia*”, ossia i “quaranta pozzi” (i quali sono in realtà trentasei), che attualmente forniscono acqua alla zona circostante e la cui creazione è attribuita, ancora, a San Gerasimo.

La valle stessa di Omalà è parte sostanziale della cerimonia, sovrastata dall'Enos, il “nero monte”, così come lo è la lunga strada diritta che, partendo dal monastero, giunge al platano del Santo: si tratta di un lungo viale, intorno al quale corrono parallele due file composte da ulteriori platani; ivi vengono fatti sdraiare, inoltre, coloro che – come riportato – “*chiedono la grazia*”. Poco oltre la strada stessa, in più, si estende un grande spazio nel quale ha luogo la “fiera” che tradizionalmente accompagna le celebrazioni del Santo, parimenti luogo di espressione di una varia quanto intensa socialità; il vociare delle persone che la visitano, inoltre, così come l'odore che si leva dai cibi cucinati sui banchi, contribuiscono ancor più a creare quel

panorama sensoriale ivi evocato ed associato strettamente alla festa di San Gerasimo, contribuendo ad individuare quest'ultima come un evento particolare ed estremamente caratterizzato, riconoscibile anche per gli elementi finora sinteticamente descritti.

La celebrazione rituale di San Gerasimo, d'altro canto, pur dispiegandosi all'interno di una dimensione temporale che – in accordo alle caratteristiche solitamente considerate come peculiari della “festa” – può essere definita come extra-ordinaria, ossia contrapposta al tempo della quotidianità, si caratterizza anche come un momento nel quale la sacralità celebrativa diviene canale privilegiato attraverso il quale sancire e tramandare, condividendoli, particolari enunciati di spiccata importanza sociale. In tal senso emerge un ulteriore livello attraverso il quale si esplicita l'importanza che la cerimonia in oggetto riveste nel quadro della vita sociale isolana che la promuove; la *performance* rituale assumerebbe in questo caso un valore manifestamente comunicativo, promuovendo – e, quindi, alla luce dell'occasione nel quale sono espressi, fondando metastoricamente – delle specifiche concezioni culturali che si radicano in costrutti (per così dire) “cosmologici” od ideologici particolari. Un esempio di quanto appena affermato può essere rilevato attraverso la considerazione di una specifica processione del Santo alla quale ho potuto assistere, ovvero quella tenutasi sull'isola nell'agosto del 2004.

Uno dei momenti tipici della celebrazione rituale di San Gerasimo è rappresentato dalla preghiera che ha luogo all'arrivo del corteo presso il grande platano del Santo. Qui infatti il vescovo ortodosso, l'officiante religioso che conduce le celebrazioni, recita quella che di solito viene definita come la "preghiera dell'isola", nella quale sono inserite delle invocazioni e delle richieste (rivolte al Patrono) spesso dettate da contingenti esigenze sociali o da bisogni riconducibili all'attualità. Si tratta, quindi, di un momento nel quale la formalizzazione e la predicibilità del rituale stesso paiono lasciare il posto ad un certo margine di "iniziativa contestuale", rapportabile inoltre all'espressione di contenuti estremamente variabili. Ciò ha avuto luogo anche nel corso della processione in oggetto¹⁸³: in questo caso l'invocazione ha riguardato un evento – coevo alla celebrazione stessa – parimenti caratterizzato da molteplici implicazioni simboliche e pratiche, nonché identitarie, realizzato all'interno (ma nello stesso tempo rivolto all'esterno) della società greca: le Olimpiadi¹⁸⁴. Nello specifico, la preghiera, richiedendo la protezione del Santo sul buon svolgimento delle stesse, ha insistito in modo particolare su due temi: anzitutto sul legame "naturale" considerato esistente tra le Olimpiadi stesse e la «terra greca», considerata come l'effettivo luogo d'origine di queste ultime; inoltre, l'ambito cefalota è stato nel contempo inteso (nell'invocazione) attraverso un inserimento dello stesso all'interno del più ampio contesto rappresentato dalla nazione greca di

¹⁸³ Tenutasi il 16 agosto del 2004.

¹⁸⁴ Si tratta dei Giochi della XXVIII Olimpiade, svoltisi ad Atene dal 13 al 29 agosto 2004.

appartenenza. In tale occasione, infatti, è stato chiaramente ribadito il legame esistente tra Cefalonia e la Grecia, quest'ultima definita «la nostra bella nazione, alla quale orgogliosamente apparteniamo», esprimendo così delle considerazioni attraverso le quali è stato possibile rappresentare – anche di fronte agli “stranieri”, ossia i numerosi turisti presenti al rito – l'evento olimpico come «uno dei più grandi momenti»¹⁸⁵ in cui l'espressione della stessa «nazione greca» ha potuto trovare compimento. Riferimenti, questi, che acquistano una fondamentale valenza proprio alla luce del contesto (sacro) e delle modalità espressive (la preghiera) in cui sono stati espressi: la fondazione cerimoniale, da una parte, della relazione – naturalizzata – tra le Olimpiadi e la nazione greca, e, dall'altra, il ribadire in tale contesto l'appartenenza dell'isola al più ampio contesto nazionale, sembrano esprimere proprio la fondamentale valenza “comunicativa” che l'occasione rituale stessa può ricoprire in seno allo specifico gruppo sociale isolano. La processione di San Gerasimo, quindi, rappresenta un momento nel quale vengono prodotti e trasmessi, come detto, significati attraverso i quali la stessa realtà sociale può essere costruita; in tale contesto possono di conseguenza emergere ed essere diffusi con chiarezza presupposti culturali interpretabili come basilari, capaci di orientare principi e concezioni ritenuti, appunto, “sacrosanti”. Inserire tali enunciati nel contesto di una struttura – quale quella rituale – percepita come immutabile, quindi, sembra

¹⁸⁵ Si tratta di frasi pronunciate nel corso della preghiera in oggetto.

operare nel senso di una riaffermazione identitaria locale che si specifica – ad esempio nel caso in questione – attraverso una “sacralizzazione” condivisa dei legami esistenti tra il locale (di Cefalonia) nei confronti del globale (rappresentato dalla nazione greca). Una relazione, questa tra locale e globale appena accennata, sulla quale avrò modo di tornare, più estesamente, nel prossimo capitolo.

2.10.2 – “Questa non è Cefalonia”: la Processione ed il Mandolino

La parte iniziale del “Mandolino del capitano Corelli” riporta una rappresentazione della processione del Santo che si configura in modo alquanto differente da quella – socialmente accettata e tradizionalmente eseguita – riportata, per quanto sommariamente, nelle pagine precedenti. La sensazione, come si evince dalle parole dei cefaloti, è quella di aver utilizzato la processione come mera aggiunta “folklorica”, un dettaglio, un riempitivo scenografico svuotato di qualsivoglia significato culturale e religioso (della cui centralità si è sopra parlato).

La processione “cinematografica”, anzitutto, non contiene alcuna – o, peggio, stravolge – delle componenti prima elencate, attraverso le quali la stessa può essere *riconosciuta*, acquistando precisi significati. Per quel che concerne le caratteristiche cerimoniali e processionali, il corteo, nella trasposizione cinematografica, si snoda ad esempio lungo un sentiero di montagna, tortuoso e stretto, sviluppandosi quindi, per buona parte, in salita. L’esatto contrario, allora, della rappresentazione processionale tradizionale, la quale si snoda spazialmente – al contrario – in luoghi ampi e pianeggianti (addirittura in una valle, territorio tra l’altro specularmente ma anche, per così dire, “ideologicamente”, opposto ai monti).

Allo stesso modo, ad esempio, lo scenario marcatamente sonoro tratteggiato nella descrizione della processione in precedenza fornita, sembra essere del tutto assente: il frastuono causato dalla folla, combinato con le litanie dei religiosi e la musica prodotta dalle bande paesane, è qui trasformato in un sommesso mormorio, che solo alla fine può divenire un “grido” (in conseguenza di un dibattuto miracolo). La processione che si svolge sull’isola, inoltre, avviene secondo delle modalità che (soprattutto dopo l’uscita del Santo dalla chiesa) si caratterizzano all’insegna di una estrema “freneticità” – una vera e propria rincorsa, sostanzialmente, messa in atto dalla folla per osservare, di passo in passo, il passaggio della sacra teca sulla lunga fila di questuanti disposta sul viale.

Altro, fondamentale, elemento che sembra causare la riduzione della celebrazione del Santo a mero elemento “di sfondo”, simbolicamente irrilevante, è la totale scomparsa delle connessioni tra la figura del Santo e quelle componenti spaziali che sono allo stesso direttamente riferite. E’ il caso del platano, dei pozzi, finanche dello stesso monastero, della valle, della grande fiera: tutto ciò che fortemente e simbolicamente richiama il dispiegarsi tradizionale della processione del Santo risulta essere quindi assente nella sua trasposizione filmica, in un processo che sembra potersi definire anche nei termini di una “de-sensorializzazione” dell’esperienza (nel senso di una privazione della sensorialità esperita nel corso dello svolgimento rituale della processione).

Quanto detto non sembra essere senza conseguenze, soprattutto in riferimento alle immagini, fortemente contrastanti, riguardanti la figura religiosa più venerata dell’isola, decisiva – come più volte sottolineato – nella stessa costruzione e riaffermazione identitaria dei cefaloti; quel che si delinea è un vero e proprio “scontro tra le immagini”, quindi, delle quali l’una viene espressa localmente, mentre l’altra risulta essere il frutto di una mistificante rappresentazione cinematografica – per di più “*straniera*”. Da una parte San Gerasimo, dall’altra un “mandolino” cui, per così dire, pare esser saltata qualche corda; da un lato un’esperienza religiosa e sociale fondamentale nell’orizzonte isolano, dall’altro la percezione di un imperdonabile

(dal punto di vista cefaliota) impoverimento semantico prodotto nei confronti della rappresentazione di tale evento.

«*Questa non è Cefalonia*»: da quanto sinora detto sembra allora potersi afferrare meglio il senso di tale affermazione. In un recente libro, non a caso dedicato alle “note stonate” del mandolino del capitano Corelli, il cefaliota Lefty Freeman ha compiuto una disamina alquanto risentita sugli «errori» e sulle «falsità» (essenzialmente riferibili ad un piano di interpretazione politica) contenute nel romanzo di Louis de Bernières del quale il film costituisce la trasposizione cinematografica:

Questo libro è stato scritto principalmente per i lettori stranieri de *Il mandolino del capitano Corelli*, visitatori di questo paese, presentato loro da de Bernières come una terra popolata da creature disumane e semi-primitive e la cui storia egli ha in massima parte falsificato.¹⁸⁶

Tralasciando le motivazioni politiche alla base del libro¹⁸⁷, peraltro ben specificate dall'autore stesso, ciò che sembra utile sottolineare è che la «sub-umanità», rilevata da Freeman nella ricostruzione letteraria della società cefaliota, sembra richiamare direttamente l'indignazione provata da coloro che, come visto sin qui, hanno

¹⁸⁶ L. Freeman, *Note stonate dal mandolino del capitano Corelli*, Marvia, Voghera, 2003, pag. 23

¹⁸⁷ «Lo scopo di questo libro è quello di confutare le incredibili bugie di Louis de Bernières sulla resistenza greca ed il disprezzo per i suoi leader sulla base di documenti ufficiali, dichiarazioni e dati storici incontrovertibili, e di esporre il suo odio pernicioso per la Sinistra greca che, contrariamente alla storicità ed alla velenosità dei suoi scritti, fu l'avanguardia di quasi tutti i greci nella loro epica lotta per la libertà». *Ivi*, pag. 22.

evidenziato – soprattutto nella errata ricostruzione della processione del Santo – quello che sembrerebbe possibile definire come un effettivo “svuotamento identitario”. Disconoscere la rigorosa ritualità processionale, così strettamente collegata ad una riaffermazione sociale dell’identità cefaliota per tramite della figura religiosa associata più di ogni altra all’isola, le cui tracce sono diffuse su tutto il territorio, equivarrebbe, secondo l’interpretazione fin qui proposta, ad una sorta di fraintendimento per il quale si perderebbe il significato globale della rappresentazione religiosa in oggetto come basilare strumento culturale. Ma, ancor più, la rilevata fallacia interpretativa attribuita alla rappresentazione filmica dell’evento sembra potersi parimenti ricondurre all’amputazione, per così dire, delle caratteristiche fondamentali di definizione – ed auto-rappresazione – sociale ed identitaria sinora attribuite al rituale in oggetto.

Promuovere immagini differenti della processione (intesa, come detto, quale mezzo preminente nel processo di costruzione sociale dell’identità isolana) non può che provocare, quindi, una radicale condanna delle stesse (nonché, di conseguenza, dell’intera pellicola che le contiene e diffonde).

Il film può essere definito falso perché come false sono localmente percepite le immagini che veicola; per quanto girato a Cefalonia, esso fa riferimento ad un’isola che non è la stessa conosciuta ed esperita dai suoi abitanti. Tutto questo sembra tradursi in direzione di una

scissione significativa, che appare come ulteriore passo verso uno “svuotamento” della pretesa veridicità storica del film in oggetto, ridotto quindi a mera “finzione”:

A me il film di Corelli non mi è piaciuto. Contiene tante bugie, la storia che fa vedere è al 70% una storia d'amore, è stata messa lì per rendere il film più bello, ma non è la verità che si vede là...

Come si evince dalle parole riportate, molte volte i miei interlocutori (e, tra questi, soprattutto coloro che hanno fatto diretta esperienza della guerra), hanno distinto, oppositivamente, tra l'aspetto estetico del film ed il contenuto dello stesso; una sorta di contrapposizione tra forma e contenuto per la quale sarebbe proprio l'accuratezza scenografica a testimoniare della “falsità” della rappresentazione storica riportata. Il film, “bello da vedere”, sarebbe anche per questo non veritiero:

La guerra non era mica come nel film, io l'ho visto molte volte perché è fatto bene, una bella storia, ma non era così la guerra, tutte feste e canti...
Chi ha fatto il film non poteva *immaginare* cosa si deve sopportare in una guerra...

Difficoltà ad “immaginare”, ossia difficoltà a tradurre in immagini (cinematografiche, in questo caso) ciò che, al contrario, fluisce proprio “immaginativamente” dalla memoria stessa che diviene

costruzione del passato. Quasi una beffa, per un mezzo che, come detto, proprio dalle immagini trae la sua forza rappresentativa.

Partendo dalla condanna della rappresentazione filmica della rappresentazione del Santo, si assiste così ad una progressiva quanto impietosa demolizione di tutte le pretese di veridicità storica contenute nel film stesso; allo stesso modo, considerare il prodotto cinematografico come pura *fiction*, irrelazionabile col “davvero accaduto” – quale quello espresso, tra l’altro, nelle testimonianze – ne decreta la definitiva relegazione nell’ambito, in ultima analisi, del “bello ma falso”.

Le divisioni della memoria

3.1 – Memorie culturali e divisioni del ricordo

I meccanismi di selezione ed oblio che, come già in precedenza rilevato¹⁸⁸, sono alla base della memoria, sembrano manifestarsi compiutamente in riferimento alla differente interpretazione cui uno stesso evento può essere – in uno specifico ambito sociale – sottoposto, esprimendo strategie comunicative ed intenti esplicativi

¹⁸⁸ Si veda ad esempio: U. Fabietti, V. Matera, *Memorie ed identità. Simboli e strategie del ricordo*. Roma, Meltemi, 1999.

spesso riconducibili all'espressione di significati anche del tutto opposti. Un evento, un accadimento preciso, quindi, può essere oggetto, nel ricordo, di una ricostruzione tale da concretizzarsi in interpretazioni dello stesso le quali, pur riferendosi allo stesso episodio, appaiono nel contempo modellate secondo specifiche finalità.

La memoria ed il ricordo possono così veicolare contemporaneamente traduzioni opposte rispetto ad un medesimo accadimento, dalle quali di conseguenza discendono giudizi globali pronunciati nei confronti di vicende eventualmente collegate o determinate dagli eventi in oggetto. Una "divisione della memoria", secondo quanto detto, che chiama in causa differenti "visioni", ovvero discrepanti punti di vista compresenti all'interno dello stesso ambito sociale, rivelatori di dialettiche e strategie messe in atto nel processo di costruzione delle varie identità di gruppo. Ciò, come cercherò di mostrare oltre, sembra accadere anche a Cefalonia, contesto nel quale le particolari costruzioni dei ricordi della guerra e delle stragi divengono funzionali alle finalità espressive di differenti "parti" sociali, spesso antagoniste. Inoltre, tale divisione della memoria sembra interessare anche un ambito più ampio, per il quale Cefalonia deve essere considerata in riferimento ad una identità collettiva comprendente, per intero, la stessa nazione greca. In tale contesto, allora, la "memoria nazionale" si porrebbe come base dalla quale partire al fine di poter intendere il comportamento assunto nei confronti di versioni storiche divergenti

dalla “memoria ufficiale” così come viene pubblicamente espressa e ritualmente sancita.

Le differenti modalità utilizzate nelle particolari ricostruzioni del ricordo risultano essere, nel contempo, funzionali all’edificazione di altrettante identità collettive che dalle memorie stesse traggono la loro ragion d’essere. Intendendo, sulla scorta di Jan Assmann, le identità collettive nel senso di «*immagini che un gruppo costruisce di sé ed in cui i suoi membri si identificano*»¹⁸⁹, è possibile porre in diretta relazione le immagini sociali appena citate con la formazione di una particolare coscienza storica che partirebbe proprio dalla costruzione di una memoria (che chiamerò *fondante*) espressa e sancita dal gruppo. Modellando infatti il passato ai fini di una specifica auto-definizione rivolta al presente, la memoria può dispiegare i suoi presupposti selettivi nell’individuazione degli eventi cui agganciare, radicandola nel passato, la peculiarità (contemporanea) del gruppo che la costruisce e tramanda; una continuità temporale, questa, che il ricordo contribuirebbe appunto a fondare e ri-fondare.

Quanto detto sembra verificarsi, tra l’altro, sia nel processo costitutivo riguardante le identità nazionali *in toto* che in quello dei gruppi sociali che le nazioni stesse comprendono. In entrambi i casi, la formazione delle identità presuppone la condivisione di un medesimo “*universo simbolico*”, esperibile ed interpretabile secondo modalità comuni:

¹⁸⁹ J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo ed identità politica nelle grandi civiltà antiche*. Torino, Einaudi, 1997, pag. 101.

La coscienza dell'appartenenza sociale, che chiamiamo «identità collettiva», si basa sulla partecipazione ad un sapere ed una memoria comuni, trasmessa in virtù del fatto di parlare una lingua comune o, con una formulazione più generale, attraverso l'impiego di un sistema simbolico comune. [...] Chiameremo «cultura», o più precisamente «formazione culturale», questo complesso costituito da una comunanza trasmessa simbolicamente.¹⁹⁰

Assmann ha posto al centro della sua riflessione, come noto, quella che non ha caso ha chiamato “memoria culturale”, definita, tra l'altro, come una «mnemotecnica istituzionalizzata», nella quale:

il passato non è in grado di conservarsi in quanto tale, ma si coagula piuttosto in figure simboliche a cui viene agganciato il ricordo: le storie dei padri – l'esodo, la peregrinazione nel deserto, la conquista del paese, l'esilio – sono alcuni di tali figure del ricordo celebrate liturgicamente nelle feste, le quali gettano luce su situazioni del presente. Per la memoria culturale è valida non la storia *de facto*, ma solo quella ricordata; si potrebbe anche dire che nella memoria culturale la storia *de facto* viene trasformata in storia ricordata e quindi in mito. Il mito è una storia fondante, una storia che viene raccontata per chiarire il presente alla luce delle origini.¹⁹¹

Ricordo come attività mitopoietica, quindi, e memoria (anche culturale) come presupposto irrinunciabile per la fondazione delle identità. Prescindendo dalla storicità dell'accaduto, le “figure del ricordo” trarrebbero la loro forza proprio dall'attribuzione dei

¹⁹⁰ *Ivi*, pag. 108.

¹⁹¹ *Ivi*, pag. 26.

significati simbolici ad esse agganciati, questi ultimi facendo capo ad un orizzonte metastorico ed extraquotidiano che si paleserebbe, ad esempio, in occasioni di attualizzazione rituale e pubblica (come ad esempio nelle feste). Il carattere istituzionale della memoria culturale, altamente formalizzata e comunicata in gran parte cerimonialmente, renderebbe conto, inoltre, del controllo esercitato su ogni variante espressa riguardo al canone mnemonico di riferimento; come Assmann mette in luce, la memoria culturale si differenzia dalla «comunicativa»¹⁹² anche perché, al contrario di quest'ultima, non è informale, né spontanea, né sarebbe costretta a reggersi essenzialmente sull'esperienza storica esperita nel quadro di biografie individuali. D'altro canto, comunque, il processo di plasmazione delle identità di gruppo attraverso la modellazione della memoria e del ricordo può comportare la nascita di coscienze storiche differenti anche all'interno della medesima società, ognuna delle quali caratterizzata da utilizzi specifici della selezione del ricordo e, quindi, dell'oblio.

Considerare le identità (tutte, per quanto detto, non escluse quelle individuali) nei termini di un *plurale tantum*¹⁹³, presupponendo cioè l'esistenza di ulteriori e cogenti identità, implicherebbe allora nel

¹⁹² «La memoria comunicativa comprende i ricordi che si riferiscono al passato recente. Sono ricordi, questi, che un essere umano condivide con i suoi contemporanei: il caso tipico è la memoria generazionale. Tale memoria si innesta e cresce storicamente nel gruppo: essa nasce col tempo e passa col suo passare o, più precisamente, con quello dei suoi detentori; quando coloro che la incarnano muoiono, essa lascia il posto ad una nuova».

¹⁹³ *Ivi*, pag. 104.

contempo il riconoscimento della presenza di strategie fondanti ed espressive oltremodo differenti.

Per quel che riguarda Cefalonia, la costruzione della memoria sia dell'occupazione italiana che della lotta che oppose italiani e tedeschi, nonché del ricordo delle stragi naziste, spesso si lega a delle dinamiche che sottendono funzionalmente alla composizione – ed alla continua riaffermazione identitaria – di differenti formazioni sociali. Queste ultime possono specificarsi, infatti, proprio attraverso particolari auto-rappresentazioni in grado di generare un alto grado di integrazione interno, distinguendole, nel contempo, dalle altre. La legittimazione dell'identità presente di una collettività (e delle sue varie componenti sociali) deriverebbe così in massima parte proprio dalla memoria di particolari eventi, i quali possono diventare, secondo la definizione fornita da Ugo Fabietti e Vincenzo Matera, delle «*figure del ricordo*», ossia «simboli, rappresentazioni culturali in cui la realtà di un accadimento svolge un ruolo marginale, poiché ciò che è importante è appunto l'efficacia simbolica, la capacità di evocazione e coesione che possiede un evento della memoria»¹⁹⁴. Tali figure del ricordo, di conseguenza, possono essere intese sostanzialmente come «delle finzioni: non sono finte o false, ma sono costruite»¹⁹⁵: veri e propri prodotti culturali funzionali alla fondazione, nel presente, delle

¹⁹⁴ U. Fabietti, V. Matera, *Memorie ed identità. Simboli e strategie del ricordo*. Roma, Meltemi, 1999, pag. 92.

¹⁹⁵ *Ivi*, pag. 92.

differenti identità sociali, per le quali il ricordo di particolari eventi può esser riattivato e tramandato (come in effetti accade) in modi molto diversi. Non a caso, in proposito, è stato affermato che

Le persone non hanno bisogno di resoconti discorsivi per rappresentarsi come entità storiche. Nella misura in cui i propri processi di memorizzazione creano il senso del passato – anche quando non c'è una corrente coerente di racconto, ma solo di ricordi individuali disparati – essi contribuiscono all'esperienza dell'identità del gruppo *ora*. Essi aiutano a costruire il sociale, che contiene aspetti sia comunicativi che istituzionali. Ciò equivale a dire qualcosa di più che “la storia fa propaganda” [...]. E' sostenere che le persone pensano storicamente se si riconoscono come parte di un gruppo e se riconoscono che questo pensiero è un'azione che li aiuta ad essere un'unità.¹⁹⁶

Ne consegue, continua la Tonkin, autrice delle riflessioni sopra riportate, che «il “sociale” non è un'unità indistinta», quanto piuttosto un insieme molto complicato di pratiche attraverso le quali il passato viene modificato, negato, conservato e trasmesso in modo differente all'interno della stessa comunità.

Differenti attribuzioni di senso agli eventi che producono, quindi, racconti, narrazioni e giudizi altrettanto differenti, tesi comunque alla costituzione e legittimazione di un particolare “Noi” sociale; tenendo conto di questo, il carattere in apparenza monolitico della memoria comunitaria può allora rivelare delle crepe e delle scissioni tali da

¹⁹⁶ E. Tonkin, *op. cit.*, pag. 155.

determinarne, in ultima analisi, la conseguente frantumazione in una pluralità di “memorie” spesso in contrasto e competizione.

3.2 – Un solco nella memoria locale

La memoria comunitaria delle stragi, a Cefalonia, sembra delinearci sullo sfondo di un contrasto, per così dire, «ideologico»¹⁹⁷, che oppone, da un lato, i cosiddetti “partigiani”, e, dall’altro, coloro i quali si pongono criticamente (come anche, non di rado, abbastanza duramente) nei confronti del loro operato.

Una situazione, questa, che sembra ricalcare per molti versi quell’analogia “memoria divisa” che, anche in Italia, è emersa in molti contesti in cui ebbero luogo delle stragi – soprattutto di civili – perpetrate dai nazisti nel corso od alla fine del secondo conflitto mondiale. Spesso, infatti, la responsabilità delle stesse è stata attribuita ai partigiani locali, colpevoli di aver variamente provocato, con i loro atti, la rappresaglia tedesca; interpretazioni differenti, quindi, per le quali si è potuto parlare, appunto, di una “*memoria divisa*” in

¹⁹⁷ In quanto relativo a differenti rappresentazioni, idee e concetti .

riferimento a numerose località italiane interessate dalle stragi tedesche – come ad esempio in Toscana¹⁹⁸.

Col termine “*partigiani*” (che qui riporto in quanto espressamente utilizzato, nei colloqui e nelle testimonianze, dagli abitanti dell’isola) vengono indicati a Cefalonia, essenzialmente, gli ex combattenti tra le fila dell’EAM e dell’ELAS¹⁹⁹, ovvero i reduci delle formazioni resistenziali antifasciste di sinistra che lottarono per la liberazione della Grecia nel corso della seconda guerra mondiale. Organizzati in una associazione, i “partigiani” di Cefalonia possono essere considerati come i depositari della memoria “ufficiale” del conflitto, ossia di quella memoria che, proposta e celebrata in occasioni pubbliche e nelle commemorazioni collettive, può essere collocata in un ambito direttamente riconducibile alla memoria nazionale (“Greca”) stessa.

Dalla parte opposta si pongono, al contrario, gli “*anti-partigiani*”, vale a dire quanti, tra i cefaloti, non condivisero la lotta armata – né, tantomeno, l’ispirazione ideologica – portata avanti dalle formazioni di liberazione nazionale ispirate dalla sinistra greca nel corso dell’ultimo conflitto mondiale. In questo caso, la condanna espressa

¹⁹⁸ Si veda, tra gli altri, G. Contini, *La memoria divisa*, Milano, Rizzoli, 1997, nonché gli studi citati prodotti, al riguardo, da Francesca Cappelletto.

¹⁹⁹ L’EAM (*Ethnikò Apeleftherotikò Mètopo*, Fronte di liberazione Nazionale) fu fondato il 27 settembre 1941 ed il 10 ottobre dello stesso anno rivolse il suo primo proclama al popolo greco, invitandolo a resistere con ogni mezzo all’aggressione nazi-fascista; in esso fu presente fin dall’inizio una forte componente di sinistra. L’ELAS (*Ethnikòs Laikòs Apeleftherotikòs Stratòs*, Esercito Popolare di Liberazione Nazionale), venne invece fondato alla fine del febbraio 1942 come braccio armato dell’EAM [da notare che ELAS coincide – nella pronuncia – con *Hellàs*, cioè “Grecia”].

nei confronti dei “*comunisti*” (per utilizzare un altro appellativo spesso impiegato, non senza un certo grado di disistima, per riferirsi agli ex combattenti dai loro antagonisti) deve essere principalmente intesa alla luce di una accusa più generale, che trascende le azioni compiute sull’isola e riguarda in particolare le responsabilità attribuite all’EAM ed all’ELAS nello scoppio e successivo svilupparsi della guerra civile greca del 1944²⁰⁰.

Prescindendo dalle pur fondamentali e predominanti motivazioni politiche e partitiche che sono alla base dei contrasti tra “*partigiani*” ed “*antipartigiani*”, quel che interessa in questo contesto è ciò che tali divisioni implicano, all’interno dello stesso ambito locale, in riferimento al ricordo dei fatti che ebbero luogo sull’isola nel settembre del 1943.

Il solco ideologico esistente si traduce, infatti, in una differente “visione” di quanto accaduto a Cefalonia, che determina di conseguenza la formazione di diverse e peculiari interpretazioni nelle quali i meccanismi sociali di selezione ed oblio caratterizzanti la memoria sembrano dispiegarsi compiutamente.

Un esempio di quanto detto potrebbe essere rinvenuto nella ricostruzione che si dà a Cefalonia (e che in massima parte ricalca quelle prodotte in Italia al riguardo, pur caricandosi di significative

²⁰⁰ Significativamente, al proposito, possono essere riportate le parole di un anziano superstite della guerra civile, fervente “anticomunista”, come lui stesso si è definito, secondo le quali “*quelli [gli appartenenti all’EAM] hanno fatto di tutto per ammazzare i loro fratelli, volevano solo comandare, anche qui a Cefalonia se non ci fossero stati loro sarebbero morte molte persone in meno! Ci volevano liberare, ma ammazzavano come i tedeschi...*”

motivazioni locali) di quello che, da più parti, è stato definito come l'episodio scatenante della lotta tra italiani e tedeschi, ovvero l'evento "a monte", il "peccato originale" che porterà alle stragi successive. Si tratta nello specifico dell'attacco, sferrato dagli italiani il 13 settembre 1943, contro due motozattere tedesche all'imbocco della baia di Argostoli, presso capo San Teodoro.

3.2.1 – L'episodio delle motozattere

Il 13 settembre del 1943 viene comunemente considerato come una delle date fondamentali nello sviluppo delle dinamiche che porteranno le truppe italiane e tedesche allo scontro. Nel clima decisamente surriscaldato dei giorni successivi all'annuncio dell'armistizio del governo Badoglio (avvenuto il precedente 8 settembre), la situazione dei distaccamenti militari italiani all'estero divenne complicatissima: la mancanza di ordini e di direttive dall'Italia, lo sconforto ed il disorientamento delle truppe, le sensazioni diffuse di abbandono al proprio destino possono essere individuati come i fattori principali tra quelli che determinarono, di fatto, un contesto nel quale l'iniziativa

personale si sostituì – spesso – a progetti organici di azione militare, divenuti comunque perlopiù impossibili da programmare. La Divisione Acqui non fece eccezione in tale stato di cose, anzi; non a caso, simbolo della confusione generale (causa prima della inevitabile compromissione della catena di comando divisionale) nella quale vennero a trovarsi i militari ed i loro superiori di stanza a Cefalonia, appare essere il cosiddetto “*referendum*” (anche se sarebbe meglio dire “sondaggio informale”) al quale avrebbe fatto ricorso il comandante della divisione, generale Antonio Gandin, per interpellare gli uomini della Acqui sul cosiddetto “quesito fatale”: con i tedeschi, contro i tedeschi o cedere le armi. L’esito dell’indagine avrebbe rivelato, secondo le testimonianze di molti superstiti, un’adesione pressoché unanime all’azione contro i tedeschi, anche se non mancano pareri del tutto divergenti al riguardo²⁰¹.

²⁰¹ Il “*referendum*” del 14 settembre, promosso dal generale Antonio Gandin, rappresenta uno dei punti più oscuri e controversi nel quadro delle vicende della divisione Acqui a Cefalonia. Indicato dai detrattori del generale come prova della sua incapacità al comando, o peggio ancora quale alternativa “fittizia” offerta ai propri soldati, l’interpellanza dei militari è apparsa spesso come un goffo tentativo teso a mascherare una situazione che non poteva ormai più offrire vie d’uscita, addirittura un modo utilizzato dal generale al fine di “lavarsi le mani” agli occhi dei tedeschi (accuse di “*tedescofilia*” e connivenza rivolte allo stesso si erano d’altronde avute già prima dell’inizio della lotta e si considerano sintomo di opinioni diffuse all’interno dell’intera Divisione). Gandin avrebbe ricevuto, infatti, nella notte tra il 13 e 14 settembre, un dispaccio da Brindisi per il quale era d’obbligo “*considerare le truppe tedesche come nemiche ed agire di conseguenza*”, un ordine vero e proprio che non avrebbe lasciato molto spazio all’iniziativa personale (né, tantomeno, teneva conto del pensiero dei militari); inoltre, lo stesso generale, nel quadro delle trattative condotte con la controparte tedesca, avrebbe denunciato come “ribelli” i propri soldati, in quanto, come egli stesso scrisse al generale tedesco Barge, “*la Divisione si rifiuta di eseguire l’ordine di radunarsi nella zona di Sami...*” (per il timore, dei soldati, di esser disarmati e fatti prigionieri). Fatto, questo, che avrebbe indotto i tedeschi ad estendere indiscriminatamente la pena di morte (già decretata, con direttiva del 15 settembre, solamente per gli ufficiali che avessero opposto resistenza) a tutti “*i sottufficiali e soldati italiani di Cefalonia, a causa dell’isolente e proditorio contegno da essi tenuto*” [dal Diario di Guerra del Comando Supremo tedesco, 18 settembre 1943]. D’altro canto, non manca chi tende a sottolineare la bontà della soluzione

Il cannoneggiamento delle motozattere tedesche nella baia di Argostoli deve essere quindi inquadrato in un contesto nel quale non mancarono isolate iniziative personali, portate avanti senza l'avvallo ufficiale dei comandanti divisionali; nello stesso tempo, attribuire all'episodio lo status di "fattore scatenante del conflitto" (indipendentemente dalla veridicità o meno contenuta in tale affermazione) determinerebbe l'attribuzione di giudizi ed interpretazioni nei confronti dello stesso direttamente riferibili a quel "solco" della memoria locale al quale sopra si è fatto cenno.

Una puntuale ricostruzione dello svolgimento e delle dinamiche riguardanti l'episodio è stata fornita, tra gli altri, da Carlo Palumbo:

Il 13 settembre, di primo mattino, la situazione si fa improvvisamente drammatica. La batteria di Pampaloni²⁰² ha avvistato due motozattere tedesche, la F494 e la F495, cariche di uomini e di armi²⁰³, a poca distanza dalla banchina di Argostoli. In pochi minuti sono contattati Apollonio ed Ambrosini. Si pensa ad un tentativo di sbarco coordinato col gruppo Fauth²⁰⁴ ad Argostoli. Apollonio concorda con la prima, terza e quinta

adottata dal generale, vedendo nel "referendum" un modo per saggiare gli umori della truppa in un momento criticissimo, una via (intrapresa al di fuori delle procedure ufficiali) per rendere partecipe l'intera Divisione di una situazione che stava inevitabilmente precipitando.

²⁰² Si tratta del reparto del 33° Reggimento Artiglieria capitanato da Amos Pampaloni, che, con altri due reparti dello stesso reggimento (guidati dal tenente d'artiglieria Renzo Apollonio e dal tenente caporale Abele Ambrosini), coadiuvati dalle batterie della Marina (comandata dal capitano di fregata Mario Mastrangelo) erano posti a presidio della baia di Argostoli.

²⁰³ Secondo quanto ricostruito da Mario Montanari, storico militare, "sembra portassero viveri e materiale vario ed avessero a bordo l'equipaggio, il personale addetto alla difesa contraerea (molto forte: due pezzi da 120 e due quadriate da 40 mm) e gli addetti al materiale (dalla relazione del capitano Tomasi)" [in G. Rochat, M. Venturi (a cura di), *op. cit.*, pag. 107.].

²⁰⁴ Si tratta del Gruppo Tattico del tenente tedesco Fauth, il cui operato, unito ai raid aerei, fu decisivo nelle sorti della guerra.

batteria di fare fuoco. Anche i cannoni di marina sparano da Lardigò e da Miniès²⁰⁵. I tedeschi rispondono dalla penisola di Paliki²⁰⁶ e con i semoventi di Argostoli. Un'imbarcazione viene centrata in pieno, l'altra alza bandiera bianca. Barge²⁰⁷ telefona al Comando di Gandin, chiede di fermare il fuoco e di recuperare i soldati dalla zattera affondata, i morti saranno 5, i feriti 8, in cambio si offre di riprendere le trattative. Dal comando non si riesce a contattare Apollonio, per cui si manda una motocarozzetta con l'aiutante di Romagnoli²⁰⁸, il capitano Postal, ad imporre di cessare il fuoco. Si sfiora lo scontro, mentre arriva anche Pampaloni. Alla fine le batterie smettono di sparare, ma il clima è di aperta insubordinazione, ma solo tra gli artiglieri. I fanti del 17° e 317° non hanno sostenuto gli artiglieri, nemmeno per contrastare i tedeschi che cercavano di raggiungere i cannoni italiani. I greci non si sono visti²⁰⁹.²¹⁰

Questo episodio, certamente fondamentale nello sviluppo dei rapporti tra italiani e tedeschi nel settembre del 1943 – quando, è bene ricordarlo, erano ancora in corso trattative ufficiali tra i due schieramenti – sembra rappresentare, come detto, la “genesi” effettiva della lotta italo-tedesca, la causa a monte delle stesse stragi. Di

²⁰⁵ Località nei dintorni di Argostoli.

²⁰⁶ Penisola che si trova dalla parte opposta rispetto ad Argostoli, dalla quale è separata da pochi chilometri di mare. A Lixouri, cittadina più importante della penisola e seconda dell'isola, aveva sede il comando tedesco a Cefalonia; proprio da quel luogo erano partite le motozattere.

²⁰⁷ Tenente colonnello di fanteria Hans Barge, comandante delle truppe tedesche sull'isola.

²⁰⁸ Colonnello Mario Romagnoli, comandante del 33° Reggimento Artiglieria.

²⁰⁹ La propaganda della resistenza greca, che aveva tutto l'interesse a fomentare le ostilità tra italiani e tedeschi, aveva infatti diffuso la voce, tra le truppe, che ad un eventuale attacco italiano avrebbe fatto seguito l'immediato supporto delle milizie della resistenza di Cefalonia. Tattica non dissimile da quella adottata dagli inglesi, i quali diffusero sull'isola dei volantini nei quali si prometteva un concreto aiuto navale ed aereo alla divisione italiana se questa avesse attaccato i tedeschi. Proprio sul mancato supporto fornito dai resistenti cefaloti (comunque di numero estremamente esiguo rispetto agli schieramenti in lotta) si appuntano le critiche e le accuse maggiori rivolte ai “partigiani” greci dai loro detrattori; così, ad esempio, un mio interlocutore si è espresso sulla questione dei mancati aiuti: “*gli dicevano, agli italiani: Siamo 5000, bene equipaggiati, vi aiuteremo noi! Ma quali 5000! Non erano nemmeno 50, chi dovevano aiutare quelli là!*”.

²¹⁰ C. Palumbo, *Ritorno a Cefalonia e Corfù*, Torino, EdiSteiner, 1993, pag. 91.

conseguenza, le considerazioni che scaturiscono sull'isola in rapporto al ricordo di questo evento sono strettamente rapportate alla formulazione di giudizi (che si rivelano, in ultima analisi, diametralmente opposti) sulle azioni compiute essenzialmente da due personaggi: Amos Pampaloni e Renzo Apollonio. L'attenzione focalizzata su questi ultimi, sulle iniziative e decisioni che spontaneamente (ovvero senza aver ricevuto alcun ordine) presero in quel delicato momento, appare forse pienamente comprensibile solo se si fa riferimento alle sorti di Apollonio e Pampaloni dopo le stragi tedesche: questi, infatti, seppur in modi differenti, entrarono a far parte della resistenza armata greca, continuando a lottare contro i tedeschi sia a Cefalonia che nel continente.

3.2.2 – Pampaloni ed Apollonio tra “colpa” ed “eroismo”

Riferendosi ad un'altra strage nazista, nella fattispecie quella avvenuta a San Pancrazio, in Toscana, nell'aprile del 1943, Giovanni Contini, in un libro emblematicamente dedicato alla “memoria divisa” – nel quale, per inciso, viene oltretutto delineata una situazione per molti versi identica, almeno nelle linee fondamentali, a quanto si sta

attestando a proposito di Cefalonia – ha affermato, riportando quanto scritto da Simone Andrea Loizzo:

Quando deve essere raccontato un evento che ha scosso in profondità la vita di chi narra, si tende ad individuare una catena causale, mettendo capo ad una narrazione che ricorda da vicino la tragedia classica, com'è teorizzata da Aristotele: una sequenza narrativa che deve essere completamente coesa, dove da un principio, attraverso un mezzo, si arriva ad un fine, e dove ogni personaggio deve trovare una collocazione ed un significato all'interno della sequenza; soprattutto, è necessario che le narrazioni tragiche «non comincino a caso, né finiscano a caso».²¹¹

Quanto detto sembra rispecchiare con precisione quanto avviene a Cefalonia, nella locale ricostruzione dei fatti in oggetto. Narrazione “*tragica*”, in questo senso, nella quale esiste una rigorosa organizzazione e successione di fatti, dinamiche e persone: dall'azione del cannoneggiamento (il principio), favorita dall'“intraprendenza” di alcuni giovani capitani italiani (il mezzo), sarebbero scaturite quindi le lotte (il fine prefissato), che a loro volta sfociarono nelle stragi infine compiute dai tedeschi (la fine tragica ed impreveduta). Ciò che muta, quindi, è l'interpretazione, il giudizio, il fattore che determina una rivoluzione di significato tale da far sembrare, talvolta, che si parli di due eventi differenti ed opposti.

L'accordo sul fatto che gli italiani abbiano per primi “sparato” contro i tedeschi, quel 13 settembre, è comunque unanime: le fonti storiche, le

²¹¹ G. Contini, *La memoria divisa*, Milano, Rizzoli, 1997, pag. 209-210.

testimonianze portate dai reduci ed anche quanto affermato dai cefaloti stessi che assistettero all'accaduto lo confermano. Il ricordo delle batterie italiane che cannoneggiano le motozattere tedesche, quindi, oltre ad esser diffuso, è anche condiviso; nello stesso tempo, una prima, significativa frattura all'interno della memoria comunitaria trapela se ci si riferisce al significato attribuito a quel gesto, in quel preciso momento (lo "sparare").

"Sparare" per primi, decretando quindi di fatto, da parte italiana, l'inizio delle ostilità nei confronti dell'esercito tedesco, secondo le testimonianze addotte dai "partigiani", assume i connotati di un atto lecito ed auspicato di ribellione alla barbarie nazista; una vera e propria presa di coscienza che sarebbe sfociata nell'"apertura degli occhi" degli (ormai ex) invasori italiani, i quali in tal modo avrebbero manifestato apertamente la volontà di combattere (anche grazie allo sprone della resistenza locale) contro quello che, da allora, sarebbe divenuto il nemico comune.

Vanghèlis Sakkàtos, cefalota che dopo la strage degli italiani si arruolò nella Resistenza tra le fila dell'EAM, nel corso di un convegno tenutosi nel settembre del 2003 sull'isola nell'ambito delle commemorazioni del sessantesimo anniversario della strage, ha infatti potuto chiaramente affermare che:

nella corrosione dell'ideologia fascista all'interno dell'esercito italiano a Cefalonia, un ruolo fondamentale venne giocato dall'attività e dalla

propaganda antifascista delle organizzazioni partigiane greche dell'EAM e dell'ELAS.²¹²

L'apporto – tra l'altro anche militare, non solo ideologico – fornito dall'EAM e dall'ELAS alle truppe italiane è stato inoltre ancora rilevato, nel corso dello stesso convegno, da Spìros Loukàtos, autore di una delle maggiori opere sull'argomento scritte in Grecia²¹³:

Ai protagonisti del conflitto si affiancarono ben presto le formazioni dell'EAM dell'isola, seguite dalla maggioranza del popolo, che hanno cooperato durante la prima fase, 8/14 settembre, e combattuto con loro durante gli scontri. Le prime misure adottate dall'EAM furono stabilite nella riunione tenutasi la notte tra l'8 ed il 9 settembre, durante la quale si decisero senza esitazione: la cooperazione delle formazioni dell'EAM e del Popolo a fianco dei *partigiani italiani* [corsivo mio], l'invio di rinforzi ed aiuti di ogni tipo, l'immediata presa di contatto con l'avanguardia degli ufficiali antifascisti e con il Comando del Medio Oriente attraverso la Missione Alleata di allora.

Ed ancora:

Molti furono i contatti italo-greci e le riunioni comuni, tra l'avanguardia degli ufficiali italiani ed i membri dell'EAM, per lo studio della situazione e per prendere le decisioni necessarie con spirito di collaborazione, di cooperazione e di fratellanza sincera che si tennero tra il 10 ed il 12 settembre 1943.²¹⁴

²¹² Dagli Atti del convegno, pubblicati in Italia, a cura di Enzo Orlanducci, con il titolo: *Cefalonia 1941-1944 - un triennio di occupazione. Il contributo della popolazione locale*. Roma, Edizioni ANRP, 2004, pag. 140.

²¹³ S. Loukàtos, *Gli anni dell'occupazione italo-tedesca e la Resistenza nazionale a Cefalonia ed Itaca*, Atene, 1997, 3 volumi.

²¹⁴ E. Orlanducci (a cura di), *op. cit.*, pag. 158.

L'atto, inteso come decisivo, di aver sparato contro i tedeschi, sancì di fatto un effettivo cambiamento (a quel punto ormai irreversibile) nello scacchiere delle alleanze – che avrebbe visto, inaspettatamente, combattere fianco a fianco l'ex invasore e l'(ancora) invasore. L'italiano divenne quindi alleato, potenziale liberatore di Cefalonia dal giogo tedesco (ma anche, cinicamente, immensa riserva di armi e munizioni per la resistenza greca); Pampaloni ed Apollonio, coloro che per primi “spararono ai tedeschi”, possono assumere di conseguenza, in tale ottica, lo status di “eroi partigiani”.

Le storie di Pampaloni ed Apollonio, infatti, si legano a doppio filo con quella della resistenza, sia cefaliota che greca.

Amos Pampaloni ricorre spessissimo nel ricordo delle stragi italiane riportate sull'isola, essendo protagonista di quella che pare essere, nella sua drammaticità, quasi un'epopea dai contorni picareschi. Scampato per miracolo ad una esecuzione sommaria (il proiettile sparatogli nella nuca, a bruciapelo, da un tedesco, gli avrebbe attraversato la gola da parte a parte, fuoriuscendo senza ledere alcun organo), curato e rimesso in forze da un prete ortodosso e dalla sua famiglia²¹⁵, egli infine prese la “*via dei monti*” insieme ai combattenti

²¹⁵ Si tratta del “*papàs*” Dionisio Kostandàkis, prete di Faraklàta, presso Argostoli, la cui storia è notissima sull'isola, appartenente alla memoria collettiva della resistenza ai tedeschi e simbolo della brutalità di cui questi ultimi potevano rendersi capaci. Dionisio fu infatti costretto a benedire il figlio, pubblicamente, prima che i tedeschi lo impiccassero ad ulivo (in quanto accusato di essere “trafficante d'armi” e “partigiano”) nella piazza del villaggio, davanti a tutti gli abitanti. Subito dopo l'uccisione, sarebbe stata posta sull'ulivo una croce di ferro, che ancora oggi rappresenta “la

dell'ELAS, trasferendosi sul continente, dove combatté per 14 mesi inquadrato nella resistenza antitedesca.

Quella di Renzo Apollonio è, parimenti, un'altra figura molto conosciuta a Cefalonia, soprattutto in virtù del fatto che per sua iniziativa venne costituita sull'isola, tra il 13 e 14 ottobre 1943 (quindi poco dopo le stragi, cui lo stesso riuscì a scampare, consegnandosi poi come prigioniero ai tedeschi)²¹⁶, il cosiddetto “*Raggruppamento Banditi Acqui*”, autore di una singolare forma di resistenza.

Infatti ad esso avrebbero aderito sia prigionieri di guerra adibiti dai tedeschi al lavoro coatto, coordinati dallo stesso Apollonio, ma anche coloro che, tra i superstiti delle stragi, erano riusciti a darsi “alla macchia”, venendo inquadrati nelle fila dell'ELAS; loro compito fu soprattutto quello di portare a termine operazioni di sabotaggio, infiltrazione e collaborazione con i gruppi di resistenza partigiana presenti sull'isola²¹⁷.

Pampaloni ed Apollonio, così, possono essere annoverate tra le figure “italiane” che più di altre sono state fatte oggetto di una plasmazione simbolica condotta nell'ambito della memoria comunitaria cefaliota.

memoria della guerra” della piccola comunità che abita il villaggio. Tra l'altro, storie simili sono ricorrenti anche in altri villaggi dell'isola (ad esempio a Valsamàta, nella valle di Omalà).

²¹⁶ Condannato a morte dalla Corte Marziale, la sentenza sarebbe stata poi sospesa per l'intervento di alcuni tedeschi suoi ex prigionieri, i quali intercessero in suo favore; venne quindi trattenuto sull'isola come prigioniero-lavoratore (principalmente come interprete).

²¹⁷ Per un approfondimento circa il Raggruppamento, si veda, ad esempio: I. Insolubile, *La seconda resistenza di Cefalonia: il Raggruppamento Banditi Acqui*, in: E. Orlanducci, *op. cit.*, pag. 145.

Inseriti nel ricordo locale soprattutto in virtù della loro partecipazione ad eventi significativi nella costruzione identitaria della collettività (quale può essere, ad esempio, la lotta “partigiana” condotta sull’isola), i due italiani sono potuti entrare a far parte di una sorta di “gioco dialettico” dal quale consegue una marcata ambivalenza interpretativa attribuibile alle due figure²¹⁸.

L’ambivalenza appena citata appare chiara se si presta attenzione al fatto che Pampaloni ed Apollonio, a Cefalonia (ma anche in Italia, in modo curiosamente non dissimile²¹⁹), possono essere definiti, a seconda delle interpretazioni, sia come “eroi” che come “colpevoli”.

La prima definizione può essere direttamente ricondotta all’ambito della memoria “partigiana”: caratterizzata da proprie, specifiche figure del ricordo, sostenuta dalla possibilità di celebrare la propria identità in occasioni pubbliche, auto-rappresentandosi come emblema della volontà di Cefalonia di non cedere all’invasione straniera (stabilendo così una stretta connessione simbolica con l’isola stessa), tale memoria si caratterizza per un frequente richiamo all’eroismo ed al valore in guerra che avrebbe contraddistinto i “partigiani” – auto-definitisi come gli unici campioni della libertà greca – nella lotta per la liberazione isolana e nazionale. Ed è proprio in questo contesto che

²¹⁸ Sembra doveroso, comunque, sottolineare il fatto che molte altre persone, tra i militari italiani che parteciparono ai fatti di Cefalonia, sono entrate a far parte, sull’isola, di un ricordo collettivamente condiviso; d’altra parte, la notorietà e la ricorrenza nelle testimonianze locali di Pampaloni ed Apollonio, unite agli episodi che li videro protagonisti, sembra poter giustificare il loro utilizzo quali personaggi emblematici all’interno del discorso qui proposto.

²¹⁹ Le controversie riguardanti i due personaggi di cui si parla si trascinano in Italia da decenni, dall’immediata fine della guerra, ed hanno a che fare, proprio come a Cefalonia, con lo “status” da attribuire loro: eroi di guerra o colpevoli delle stragi.

può esprimersi compiutamente “l’eroismo” attribuito alle figure di Pampaloni ed Apollonio: ex occupatori divenuti liberatori, le loro gesta possono essere interpretate come eroiche – secondo tale punto di vista – proprio perché tese a liberare il popolo greco dall’oppressione tedesca²²⁰.

“Eroi”, allora, in quanto promotori della lotta armata contro i tedeschi, sintetizzata in quel “sull’arma si cade ma non si cede” che sembra racchiudere le vicende della Divisione a Cefalonia²²¹. Ancor più eroi, allora, perché partecipanti attivi della resistenza greca, più in particolare di quella cefaliota, fattore che ha permesso agli stessi di essere emblematicamente assimilati alla lotta “partigiana”, come coloro che combatterono «*come greci per la Grecia, anzi, per Cefalonia!*».²²²

In questo caso, le stragi vengono del tutto slegate dall’episodio del cannoneggiamento delle motozattere, nel quale ebbero parte attiva i due militari; la responsabilità di queste è difatti ricondotta interamente all’indole tedesca, la stessa che avrebbe reso, per quarantotto ore,

²²⁰ Secondo le parole dello stesso Pampaloni: “Io dall’8 al 15 settembre avevo dato armi ai partigiani, ero stato il primo italiano a sparare ai tedeschi, di mia iniziativa, quando ancora non c’era stato l’ultimatum al comando della divisione, i greci allora mi portavano in palmo di mano, feci così, dopo, 14 mesi con loro, è stata una cosa commovente, i greci, dal punto di vista dei sentimenti, sono estremisti, ti amano o ti odiano...” (Da un’intervista radiofonica rilasciata il 2 settembre del 2003 a Radio 24).

²²¹ Questa frase, titolo dell’omonimo libro scritto da Padre Luigi Ghilardini, superstite e cappellano della Divisione, è ormai utilizzata comunemente come motto rappresentativo della vicenda della Divisione Acqui a Cefalonia.

²²² Da un colloquio avuto con un ex combattente dell’ELAS cefaliota.

gli italiani una razza subumana: furono equiparati agli zingari, agli ebrei, agli omosessuali, ai comunisti. Ad essi venne riconosciuto un solo diritto: quello di morire.²²³

Da una parte eroi, quindi; dall'altra, al contrario, come già accennato, “*colpevoli*”.

In quest'ultimo caso le interpretazioni assumono un tenore del tutto opposto, in quanto all'esaltazione delle gesta si sostituisce la condanna delle stesse, evidenziando come danno irreparabile quello che – come visto finora – in altri contesti rappresenta l'essenza dell'eroismo:

C'erano tante cose che non andavano bene... La colpa di quanto successo fu si dei tedeschi, ma anche di quei due capitani là, Apollonio e Pampaloni... Il generale Gandin ebbe l'ultimatum dai tedeschi, combattere o lasciare le armi, e per una divisione intera gettare le armi non era buono; allora prese tempo per avere notizie dall'Italia, non le ebbe, e dovette decidere da solo anche per tutti i soldati... ma Pampaloni bombardò due piroscafi tedeschi che erano diretti ad Argostoli e da allora cominciò tutto, arrivò l'aviazione...

Come appare chiaro dalle parole, appena riportate, di coloro che, dichiaratamente, non condivisero la lotta “partigiana”, l'episodio viene immediatamente interpretato nel senso di un'azione sciagurata compiuta da delle “teste calde” – che, per di più, entreranno a far parte delle fila della resistenza greca, lottando a fianco dei “comunisti”:

²²³ Dall'intervento di Alfio Caruso, scrittore, nel corso del convegno di Cefalonia del 2003. In E. Orlanducci, *op. cit.*, pag. 36.

Prima ho detto che la colpa fu di quei due capitani [*Apollonio e Pampaloni*], ma fu anche dei greci... dico partigiani ma mi vergogno quasi a dirlo, perché non erano partigiani, erano comunisti che cercavano solo armi per fare la guerra civile...per tutto il mondo la guerra finì nel '45, da noi durò ancora per altri 3-4 anni, con la guerra civile, ancora più brutta, fra gente dello stesso popolo... i comunisti dicevano agli italiani di combattere contro i tedeschi perché ci sarebbe stato il loro aiuto, “siamo 3000 soldati, equipaggiati”...non era vero niente...

Si delinea così il contesto nel quale Pampaloni ed Apollonio possono essere definiti come “colpevoli”; a ben vedere, inoltre, sembra quasi che, la loro, possa essere intesa nei termini di una “doppia colpa”: ovvero quella di aver provocato, con il loro gesto, lo scoppio della rappresaglia tedesca, ma anche quella di aver contribuito alla lotta portata avanti da coloro che “cercavano solo le armi per fare la guerra civile”.

Tale contrapposizione interpretativa emerge anche quando si fa riferimento ad immagini specifiche del ricordo riguardante i due italiani. Ad esempio, la diversa percezione del racconto della storia della fortunosa salvezza di Pampaloni dall'esecuzione tedesca appare, al riguardo, emblematica:

Eravamo tutti in linea per uno, credevo che i tedeschi ci volessero trasportare in un altro posto, io ero in testa ed al mio fianco c'era un capitano tedesco, mi disse di camminare, feci un passo e lui mi sparò un colpo alla nuca, a tradimento. Cascai a terra ma non capivo, ero vivo, ero

morto? Contemporaneamente, dopo questo fatto, che era il segnale, con una mitragliatrice che era di fianco, ammazzarono tutti i miei soldati ed ufficiali, che erano in fila per uno... Io sentii due parole sole gridare: *Mamma!* e *Dio!*, con la mitragliatrice che sparava... Poi tutto cessò, ma qualcuno si muoveva ed andarono allora a dargli i cosiddetti “colpi di grazia”, prima di andare via cantando... Ne caddero 80 circa quella volta. [...] Io persi molto sangue, ma ero forte e robusto, in quegli ultimi due anni avevo fatto la guerra per modo di dire, e sopravvissi...²²⁴

Testimonianza, questa, ripetuta quasi letteralmente da molti cefaloti, i quali sovente, nel riportarla, indicano perfino il punto esatto della nuca dal quale il proiettile tedesco sarebbe entrato e quello della gola dal quale sarebbe poi fuoriuscito, lasciando miracolosamente vivo il capitano²²⁵.

Al contrario, lo stesso episodio, in altre narrazioni, può assumere dei connotati del tutto differenti:

Pampaloni dice che un tedesco lo sparò con la pistola qui [dietro la nuca], ma forse lui non sa che allora i tedeschi non avevano pistole come le Beretta italiane, avevano pistole che erano come cannoni... Poi dice che non si era fatto niente, solo sangue, che era andato ad un villaggio, a Faraklata, e poi lo presero i comunisti e lo portarono in Grecia... Ha raccontato ad un giornalista greco, in un video che ha fatto, che è stato un mese al villaggio, poi dai comunisti, che anche lui però chiama partigiani, poi che è andato sul continente per combattere i tedeschi... Il giornalista gli chiede se prendevano prigionieri, che ne facevano dei prigionieri tedeschi, lui dice che li ammazzavano, allora tu prima dici che i tedeschi hanno fatto

²²⁴ Da un'intervista rilasciata da Amos Pampaloni a Radio 24 il 2 settembre del 2003.

²²⁵ “Vedi? E' entrata di qua ed è uscita di qua, ma come ha fatto a non morire, è *un miracolo* per me!” (dalla testimonianza di un ex combattente cefalota).

brutte cose e poi, freddo, dici che anche voi li ammazzavate...diceva che non potevano portarli con loro sulle montagne, e fin là ognuno la pensi come vuole; ma come li uccidevano? Col coltello, perché le pallottole erano poche! Ti dico la verità: quello dei soldati è un ricordo che mi stringe l'anima, ma quei due...mi viene la pelle d'oca quando li penso...erano giovani egoisti, volevano fare la guerra senza pensare ai morti che lasciavano dietro... La *colpa* di quanto successo fu sì dei tedeschi, ma anche di quei due capitani là, Apollonio e Pampaloni...

In testimonianze come la precedente la “colpa”, come si vede, è chiaramente attribuita, così come viene espressa la condanna: emblematicamente, quest’ultima è la stessa che si muove nei confronti dei tedeschi.

Appare quindi chiara l’indeterminatezza propria del “significato” attribuibile agli eventi (a tutti gli eventi, non solo quello sinora esaminato), termine da intendersi allora non come un dato statico ma continuamente soggetto all’interpretazione, variamente strutturato in relazione a bisogni ed orientamenti di volta in volta (nel presente) individuati.

3.3 – La memoria ed i confini dell’identità nazionale

Il nazionalismo greco moderno, come molti movimenti simili in Europa ed altrove, somiglia all’antropologia nel grado in cui è storicamente coinvolto

[*embedded*] nell'ideologia romantica, così come per la sua preoccupazione di distinguere chiaramente tra identità ed alterità. Essi condividono anche la concomitante capacità di sopprimere le contraddizioni interne tra unità e varietà.²²⁶

Il parallelismo, proposto da Michael Herzfeld, tra l'antropologia ed il nazionalismo (nella sua analisi egli fa riferimento principalmente a quello greco), sottolinea un'attenzione tributata alla "soppressione" delle contraddizioni interne che sarebbe comune ad entrambi gli ambiti. Le inevitabili divisioni interne, in tal modo, verrebbero a cadere in nome di una unità che caratterizzerebbe gli enunciati espressi sia dalla retorica nazionalistica che dal discorso antropologico: auto-rappresentazioni di unità che, d'altra parte, sono in stretto rapporto con l'auto-coscienza di una diversità (o meglio «varietà», seguendo Herzfeld) comunque esistente e percepita²²⁷.

Herzfeld ha adoperato, per indicare tale stato di cose, il termine "*disemia*", vocabolo con il quale ha inteso esprimere proprio la «tensione formale o codificata tra presentazione ufficiale di sé e

²²⁶ M. Herzfeld, *Anthropology through the looking-glass. Critical ethnography in the margins of Europe*, Cambridge University Press, 1987, pag. 16.

²²⁷ Lo studioso americano ha utilizzato, per esemplificare la tensione tra auto-rappresentazione ed auto-coscienza in Grecia, due immagini-chiave: quella dell'*Hellenism* (*Ellenismos*) e quella del *Romiossini*. La prima farebbe riferimento al grandioso (e destoricizzato) passato classico greco, normativo ed idealizzato, versione ufficiale dominante dell'identità nazionale che dall'Ellenismo deriverebbe. *Romiossini* (termine derivato dalla *Nuova Roma* fondata da Costantino come capitale dell'impero Bizantino), al contrario, rappresenta il riconoscimento delle influenze islamiche, soprattutto turche, presenti nell'attuale cultura greca, le quali si cercano di occultare o negare a livello ufficiale perché "inquinanti" l'originaria purezza ellenica. Per Herzfeld, la vita greca è caratterizzata fortemente dall'intenso conflitto esistente tra l'ideologia "Ellenica" e quella "Romeica" (*Romeic*), le quali esprimono rispettivamente l'auto-rappresentazione e l'auto-coscienza propria dell'area greca; in tale contesto, la "versione" che viene presentata all'esterno è quella Ellenica, conforme agli ideali di una "rinascenza" Grecia.

quello che accade nel privato dell'introspezione collettiva»²²⁸: da una parte, quindi, la proposizione verso l'esterno di una immagine di sé che si vuole "ufficiale", ma della quale si ravvisa comunque il carattere spesso stereotipato e costruito *ad hoc*; dall'altra, in un contesto "privato", il riconoscimento e la consapevolezza (socialmente condivisa) di quanto deve restare fuori dal discorso di rappresentazione pubblica dell'identità in oggetto.

Applicando tali riflessioni ad un contesto, per così dire, di espressione "ufficiale" della memoria, pare possibile individuare l'utilizzo che può esser fatto del ricordo nell'ambito di strategie tese a consolidare identitariamente delle formazioni sociali che – come quelle nazionali e statali – spesso si rappresentano volontariamente e coscientemente (in riferimento alle altre) come monolitiche. Come puntualmente messo in luce, in proposito, da Elizabeth Tonkin,

Delineare e sostenere le identità sociali od i caratteri etnici richiede un lavoro innovativo e attivo da parte di molte persone che deve poi essere ripetuto continuamente; non si tratta di una conseguenza automatica del vivere o lavorare insieme. Perciò nella "costruzione della nazione", come nei processi di legittimazione storicamente orientati, si intraprendono massicci sforzi politici che comprendono la "retorica intenzionale" e l'evocazione simbolica per convincere le persone di un'identità sociale che essi non possono aver sperimentato in quanto tale. Io ritengo che una simile

²²⁸ M. Herzfeld, *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*. Napoli, L'ancora del Mediterraneo, 2003, pag. 31. Il termine era stato analizzato e connotato da Herzfeld già in lavori precedenti, come ad esempio in: *Anthropology through the looking-glass*, Cambridge University Press, 1987.

azione, che può comprendere ogni tipo di rappresentazioni coscienti ed argomentate del passato, coinvolga anche i processi che legano l'individuo e l'identità sociale nella coscienza dei soggetti attivi [...].²²⁹

Un processo, questo appena rilevato, nel quale – continuando sulla stessa linea di riflessione proposta dalla Tonkin – i resoconti orali della storia (preminenti ed essenziali a Cefalonia, come visto sinora) vengono chiamati in causa non meno di quelli scritti, come mezzo di concettualizzazione di un passato che diviene parte sostanziale in vista della costituzione di un “Sé” nazionale tanto specifico quanto socialmente individuato e condiviso.

In simili contesti – nei quali, d'altronde, si tende a trascendere dalle pur riconosciute varietà e differenze locali – anche il “solco della memoria”, così come è stato rilevato a Cefalonia nei paragrafi precedenti, sembra sfumare, fin quasi a scomparire. Ciò che emerge in questo caso, al contrario, è quello che Assmann ha definito come il «*significato fondante*» del ricordo²³⁰: i fatti di Cefalonia, dall'occupazione italiana alla lotta condotta per la liberazione dell'isola, sono in tal senso compresi all'interno di un discorso eminentemente “nazionale” (facente capo alla liberazione della Grecia dall'invasione straniera nella Seconda Guerra Mondiale), dal quale il moderno stato greco può trarre una parte importante della propria legittimazione nell'attualità contemporanea. In un discorso

²²⁹ E. Tonkin, *op. cit.*, pag. 179.

²³⁰ J. Assmann, *op. cit.*, pag. 49.

essenzialmente politico, d'altronde, la memoria può essere intesa più come “quadro” nel quale ricondurre la rappresentazione degli eventi che come contenuto effettivo dello stesso. Quel che ne risulterebbe sarebbe, di nuovo, un approccio selettivo alla memoria, determinato dalla necessità di rappresentare secondo specifici connotati le fondamenta della nazione greca, uniformando ed assimilando la pluralità delle memorie ivi localmente espresse; un bisogno, questo, che si pone come centrale soprattutto per una Grecia spesso ritratta in bilico sull'incerto confine tra l'esotico ed il familiare, simbolicamente sospesa tra i differenti (e sovente contrapposti) poli identitari dell'Europa e dell'Oriente²³¹.

Discorso “mitico”, dunque, quello espresso ufficialmente, se (ancora sulla scorta di Assmann) intendiamo il mito come «qualcosa che ha a che fare con l'identità»:

[i miti] danno una risposta alla domanda su chi siamo “noi”, da dove veniamo e dove siamo collocati nel cosmo.²³²

Ma discorso “mitico” anche perché connotato cerimonialmente: ad esempio proprio tramite le commemorazioni pubbliche, le celebrazioni collettive di momenti considerati significativi della storia nazionale; non a caso, sempre Assmann ha definito i riti come «i

²³¹ Si veda, al proposito, M. Herzfeld, *Anthropology through the looking-glass*, Cambridge University Press, 1987.

²³² J. Assmann, *op. cit.*, pag. 111.

canali, le “vene” in cui scorre il senso garante dell’identità: essi sono l’infrastruttura del sistema di identità»²³³.

4.3.1 – La ritualità commemorativa: fondazione di una differenza

Quella di “rituale” è una nozione che può essere definita, senza dubbio, complessa ed intricata, posta storicamente al centro di vivaci dibattiti teorici e metodologici all’interno della disciplina antropologica – la cui interpretazione, d’altronde, è stata sovente legata al modo in cui sono state concepite e descritte non solo la religione, ma anche le caratteristiche e lo svolgimento della vita sociale stessa. Ad esempio, un approccio “classico” al rituale inteso in riferimento al contesto sociale nel quale ha luogo, è quello che è stato utilizzato, nel corso dell’Ottocento, da William Robertson Smith, basato sull’ipotesi di un rapporto di interdipendenza ed omologia considerato esistente tra il sistema religioso e quello politico-sociale di una data cultura; di conseguenza, l’adesione e la partecipazione alle esperienze religiose (rituali) avrebbero rappresentato, in definitiva,

²³³ J. Assmann, *op. cit.*, pag. 112.

l'adesione e la partecipazione del singolo alla collettività²³⁴. Impostazione, questa, per la quale la funzione della vita religiosa di una società sarebbe finalizzata al mantenimento dell'equilibrio e della coesione del gruppo sociale: la società si raccoglierebbe quindi, ciclicamente, in occasioni rituali proprio per riconoscere e riaffermare, ogni volta, la propria identità.

Approccio, questo appena citato, che troverà una eco fondamentale negli studi di Emile Durkheim, il quale proporrà non a caso una definizione di rituale come elemento «produttore di solidarietà, che tiene unita la società», intendendo nel contempo il rito nel senso di un vero e proprio *locus* all'interno del quale il gruppo, condividendo un medesimo “tono emozionale” (fattore di un forte sentimento di appartenenza), riafferma, rifondandoli, i presupposti della propria esistenza e permanenza. Si tratta di interpretazioni del “rituale”, quindi, che sembrano prescindere da una considerazione prettamente cerimoniale²³⁵ dello stesso – ovvero come sequenza prestabilita, ripetitiva ed in una certa misura stereotipata di gesti ed azioni tesi a stabilire non solo una comunicazione, ma anche (ad esempio nei riti magici) una manipolazione del soprannaturale – collegando piuttosto

²³⁴ A Robertson Smith, tra l'altro, si deve anche la proposta di una ipotesi riguardante la nascita del “comportamento rituale”, il quale, secondo lo studioso, avrebbe avuto origine nel sacrificio dell'animale totemico e ne suo consumo in una pasto collettivo.

²³⁵ Una netta distinzione tra rito e cerimonia è stata formulata, ad esempio, da Max Gluckman, il quale – nel suo saggio dal titolo “*Il rituale nei rapporti sociali*” (Roma, Officina, 1972 – ed. or. 1962) – ha definito quest'ultima come «qualunque organizzazione complessa dell'attività umana che non sia specificamente tecnica o ricreativa e che implichi l'uso di modalità di comportamento che raffigurano rapporti sociali»; il rito, al contrario, per lo studioso inglese, sarebbe una nozione più circoscritta e simbolicamente complessa, tale da implicare interessi sociali o sociopsicologici più profondi.

la funzione del rituale alla soggiacente espressione sociale di riferimento²³⁶.

In tempi più recenti, inoltre, all'analisi del rituale è stata legata quella di altre componenti considerate fondamentali dello stesso, come ad esempio i "simboli" in esso richiamati ed utilizzati, nonché della loro "efficacia". Prospettiva analitica adottata, ad esempio, da Victor Turner, il quale – in riferimento alle pratiche rituali degli Ndembu dell'Africa centrale, da lui studiati – ha potuto isolare, nei simboli impiegati, la presenza di due distinti ma complementari poli di significato: uno definito "*sensoriale*" (essenzialmente legato ai processi fisiologici di funzionamento dell'organismo) ed uno "*ideologico*" (nel quale, invece, sarebbero per lo studioso condensati valori e leggi sociali). Il rituale avrebbe, in tale prospettiva, proprio lo scopo di connettere i due poli succitati, al fine di rendere desiderabile (per tramite delle emozioni legate alla dimensione istintuale e sensoriale) quanto, in realtà, è obbligatorio dal punto di vista sociale e normativo. Stanley Tambiah, da parte sua (in una prospettiva per molti versi eccentrica se paragonata alle altre, ma indubbiamente stimolante), ha parlato del rituale come di un "*atto performativo*" capace di costruire, attraverso molteplici canali comunicativi, una

²³⁶ Una linea interpretativa presente, inoltre, anche nell'impostazione funzionalista espressa da A. R. Radcliffe-Brown, per il quale il rito deve essere studiato non in rapporto alla sua evoluzione o diffusione, né rispetto alla sua funzionalità relativa ai bisogni e comportamenti individuali, ma unicamente in rapporto alla sua funzione nell'ambito del sistema sociale, del quale rappresenta un elemento fondamentale.

realtà sociale che non esisterebbe in sua assenza; egli d'altronde ha definito il rituale proprio come

un sistema di comunicazione simbolica costruito culturalmente. E' costituito da parole ed atti, strutturati ed ordinati e spesso espressi con molteplici mezzi, il cui contenuto e la cui disposizione sono caratterizzati in vario grado da formalismo (convenzionalità), stereotipia (rigidità), condensazione (fusione) e ridondanza (ripetitività). Nelle sue caratteristiche costitutive, l'azione rituale è *performativa* in questi tre sensi: nel senso austriaco di performativo, in cui dire qualcosa è anche fare qualcosa, in quanto atto convenzionale; nel senso, abbastanza diverso, di una rappresentazione scenica che usa molteplici mezzi di comunicazione, grazie ai quali i partecipanti sperimentano intensamente l'evento; e nel senso dei valori indicati – ricavo questo concetto da Pierre – essendo connesso con (ed inferito da) gli attori durante la rappresentazione.²³⁷

Orientamenti e proposte, quelle concernenti il rituale sin qui sommariamente richiamate, le quali, come visto, rendono conto di paradigmi interpretativi particolari e spesso contrastanti, testimoniando di una molteplicità di approcci rilevabile, a proposito della considerazione ed analisi del “rituale” – nozione senza dubbio tra le più “fluide” tra quelle impiegate dagli antropologi nel lavoro di individuazione, classificazione ed interpretazione dei differenti aspetti del comportamento umano – sin dagli albori della disciplina antropologica.

²³⁷ S. Tambiah, *Rituali e cultura*, Bologna, Il Mulino, 1995, pagg. 130-131.

Significative indicazioni riguardanti, nel caso specifico, il carattere rituale delle commemorazioni sono state inoltre formulate da Paul Connerton in uno studio dedicato proprio alle modalità attraverso le quali «le società ricordano»²³⁸. Questi, nella sua analisi, ha infatti posto in luce il fatto che

le immagini del passato e la conoscenza del passato, ricomposta attraverso i ricordi, sono promosse e sorrette da attività *più o meno rituali*.²³⁹

Riprendendo una definizione di Lukes, Connerton intende il termine “rituale” in riferimento ad «una attività, governata da norme di carattere simbolico, che dirige l’attenzione dei suoi partecipanti ad oggetti di pensiero ed a sentimenti ai quali essi attribuiscono una spiccata importanza»²⁴⁰. Continuando oltre nella sua analisi, lo studioso sottolinea per di più il fatto che i riti – termine nel quale comprendere anche le cerimonie commemorative, in quanto le stesse, come si vedrà tra breve, sono concepibili proprio come un tipo particolare di attività rituale – possono essere intesi, tra l’altro, come atti formalizzati tendenti alla ripetitività ed al verificarsi in luoghi particolari ed in momenti stabiliti. Le celebrazioni rituali, d’altronde, articolano a modo loro i nessi tra il culturale, il politico ed il sociale; la necessità di “ritagliare”, segnandoli pubblicamente, determinati eventi del passato, verrebbe ad intrecciarsi con temi quali, ad esempio,

²³⁸ P. Connerton, *Come le società ricordano*, Roma, Armando Editore, 1999.

²³⁹ *Ivi*, pag. 47.

²⁴⁰ *Ivi*, pag. 54.

quello della rappresentazione storica, della costruzione e trasmissione collettiva della memoria, nonché con della selezione e dell'oblio dei fatti storici (o di loro particolari aspetti) oggetto della commemorazione.

La continuità stabilita col passato (espressa nei riti) emerge con chiarezza, soprattutto, in quella che Connerton ha individuato come «una distinta categoria di attività rituali», tra l'altro strettamente legata al calendario: si tratta, appunto, dei rituali commemorativi. Nelle commemorazioni, persone od eventi del passato sono esplicitamente assunti a modello; in esse, oltretutto, il legame con il passato stesso non solo è implicito, ma chiaramente esaltato.

Proprio tali caratteristiche permetterebbero, ai rituali commemorativi pubblicamente espressi, di trasmettere e sostenere una specifica immagine del passato; immagine che, nelle commemorazioni ufficiali dirette ad eventi o personaggi considerati significativi nella storia di una nazione, trascenderebbe quelle prodotte ed espresse in ambiti "interni" e privati.

Ed è proprio a livello pubblico che, a Cefalonia, sembra avvenire un significativo spostamento: quello che prima ho chiamato "solco della memoria" (vale a dire la distinzione e le differenze esistenti nel ricordo comunitario) si trasferisce infatti da un ambito locale, interno, ad uno esterno, extra-nazionale. Una scissione che non interessa più l'ambito locale, in questo caso, ponendosi al contrario ad un livello

nazionale; non più scontro di memorie tra “partigiani” ed “antipartigiani” greci, ma spaccatura (funzionale all’edificazione di importanti aspetti della “grecità”, per così dire, dell’identità cefaliota) tra la memoria greca e quella italiana considerate *in toto*.

Quanto appena affermato potrebbe sembrare paradossale se rapportato, ad esempio, all’ottima considerazione ed alla partecipazione emotiva che, come si è detto più volte, la stessa popolazione cefaliota ha mostrato di provare nei confronti delle sorti della Divisione Acqui. D’altro canto, sembra parimenti esistere una netta differenza tra quanto, al proposito, viene espresso sull’isola in ambito “privato” e quanto invece accade in ambito “pubblico”; difformità che, forse, proprio il riferimento ad alcuni caratteri propri delle commemorazioni ufficiali che avvengono sull’isola potrà contribuire a far emergere.

In queste ultime, infatti, sembrano emergere delle peculiarità che richiamano una interpretazione del rituale simile a quella fornita dagli antropologi appartenenti alla cosiddetta “scuola di Manchester”, le cui premesse teoriche fondamentali vertono sul concetto di “solidarietà sociale” individuato da Durkheim ed in seguito rielaborato da Radcliffe-Brown. Considerato in tale ambito interpretativo, il rituale è stato messo in relazione con i conflitti presenti all’interno di ogni società: in particolare, ad esempio, Max Gluckman – considerando gli attriti come parte integrante ovvero «attributo intrinseco» dell’organizzazione sociale – ha ritenuto che lo scopo dei rituali sia

quello di suscitare, per tramite di una emozionalità condivisa che in esso si verificherebbe, dei sentimenti di solidarietà sociale in grado di controbilanciare (“drammatizzandoli”) gli elementi conflittuali endemicamente presenti nella vita sociale stessa. La coesione di una collettività, in tale prospettiva, sarebbe preservata proprio attraverso l’azione del rituale che, suscitando dei sentimenti congeniali alla vita sociale, eliminerebbe, nel contempo, quelli negativi, apparendo quindi in tutte le situazioni di conflitto e crisi inevitabilmente presenti all’interno di ogni gruppo sociale organizzato. Considerazioni simili sono quelle che sono state prodotte, al riguardo, anche da Victor Turner, il quale, in una prima fase della propria riflessione, ha esaminato proprio la funzione del rituale ai fini dell’integrazione sociale, mettendo in luce come in alcuni di essi si celebri l’*unità* e la *continuità* della struttura, in un rafforzamento dei valori comuni che permetterebbe di andare oltre ogni conflittualità. Secondo tali approcci, come accennato, le divisioni presenti all’interno di ogni società troverebbero una soluzione proprio in nome di una adesione condivisa alle specifiche occasioni rituali; una compartecipazione, allora, in virtù della quale sarebbe possibile ristabilire una solidarietà sociale compromessa.

Nel panorama delle celebrazioni commemorative che hanno luogo a Cefalonia, quelle che riguardano episodi o figure particolari del secondo conflitto mondiale sembrano essere piuttosto numerose; fatto,

questo, che si accorda con le parole di chi, abitante dell'isola ma non greco, un po' ironicamente ha affermato: «I greci hanno molte feste nazionali, per loro ogni occasione è buona per tirare fuori le bandiere!». E' un fatto, comunque, che le celebrazioni nazionali greche si svolgano, a Cefalonia, secondo un canone che sembra essere abbastanza formalizzato. Si prenda, ad esempio, la festività del 28 ottobre, giorno nel quale viene celebrato il “no” pronunciato dal dittatore greco Metaxàs in risposta all'ultimatum annunciato dal governo fascista italiano nel 1940. Sarebbe stato, tra l'altro, proprio tale rifiuto il fattore determinante lo scoppio delle ostilità tra Italia e Grecia che porteranno all'occupazione italiana di Cefalonia nel 1941²⁴¹.

Le commemorazioni del 28 ottobre, chiamato appunto giorno dell'”*Oxi*” (pron. “*ohi*”, ossia *no*), hanno come nucleo principale la successione di parate messe in scena da vari gruppi che, partendo da uno dei viali principali di Argostoli, confluiscono nella piazza cittadina – piazza Vallianos, dal cognome di una antica ed importante famiglia locale, considerata benefattrice dell'isola per l'impegno filantropico profuso nei confronti della comunità cefaliota – dove, accomodate su di un palco al centro della stessa, vengono accolti dalle autorità civili e religiose del luogo (soprattutto il sindaco, il prefetto ed il rappresentante dell'autorità religiosa ortodossa). L'atmosfera

²⁴¹ Per una ricostruzione degli eventi e degli avvenimenti è possibile far riferimento, ancora, a R. Clogg, *op. cit.*, pagg. 131 e seguenti.

“nazionale” delle celebrazioni è significativamente testimoniata, per inciso, dall’enorme profusione di bandiere greche, con le quali la piazza, già alcuni giorni prima della festa, viene addobbata²⁴². Alla parata partecipano, come detto, vari gruppi, soprattutto scolastici, ognuno caratterizzato da una differente divisa, suddivisi per età e sesso, accompagnati dalle bande musicali del luogo; l’evento è preceduto, inoltre, da un lungo periodo preparatorio durante il quale sono messi a punto e coordinati i tempi ed i movimenti dei diversi gruppi.

Il percorso della parata prevede, come accennato, la percorrenza del viale alberato che conduce alla piazza, terminando quindi nella stessa, dove ogni gruppo, preceduto da uno specifico stendardo che lo identifica, rende il proprio saluto alle autorità presenti. Oltre agli studenti delle varie scuole presenti nel capoluogo, di ogni grado, partecipano alla parata del “Giorno del No” anche rappresentanti di gruppi militari e di pubblica sicurezza, sportivi ed, infine, gli “ex partigiani”.

La partecipazione alla festa nazionale del 28 ottobre da parte degli appartenenti all’associazione degli “ex partigiani” – nelle vesti di combattenti per la liberazione del suolo nazionale – sembra essere significativa ai fini della ricognizione di quella frattura tra espressione pubblica e privata della memoria della quale qui si parla. La presenza

²⁴² Più volte sono stato invitato, dagli abitanti di Argostoli, a recarmi in piazza per osservare “le bandiere”, che con orgoglio vengono inoltre esposte, per l’occasione, su molte finestre e balconi circostanti. Molti partecipanti, inoltre, esibiscono sui propri abiti spille e decorazioni che rappresentano la bandiera greca.

di questi, infatti, stabilisce un diretto riferimento nei confronti di un livello simbolico nel quale l'elemento che si pone al centro del ricordo (collettivamente celebrato) è quello della lotta greca contro *ogni* invasione straniera; quindi, e non poteva essere altrimenti, anche contro l'occupazione italiana dell'isola. E' a questo livello che sembra avvenire la scissione, per dirla con Herzfeld, tra *l'auto-presentazione* (pubblica) e *l'auto-coscienza* (privata); il cordoglio per le sorti delle truppe italiane, ma anche l'esaltazione delle gesta compiute da alcuni soldati che ad esse erano appartenute, a livello ufficiale – entrando in contrasto con le immagini “nazionali” della lotta di liberazione greca – non possono venire espresse.

Per tali motivi la stessa commemorazione ufficiale della divisione italiana sterminata a Cefalonia, sull'isola stessa non può aver luogo; si tratterebbe, in definitiva, di una celebrazione tributata ad un “invasore”, seppur poi trasformatosi (ma – e questo sembra essere decisivo ai fini del discorso – in modo del tutto informale, ovvero *in veste non ufficiale*) in alleato. Quindi, l'ambivalenza della considerazione della Divisione Acqui a Cefalonia può acquistare nuovi significati proprio alla luce dei discorsi locali (e soprattutto in relazione alla dialettica tra pubblico e privato fin qui rilevata) che la comprendono, entrando nello stesso tempo a far parte – paradossalmente, proprio non facendone parte! – delle dinamiche di costruzione dell'identità cefalota come parte della nazione greca.

4.2.2 – I segmenti della memoria: monumenti e comportamenti sociali

Il mondo nel quale viviamo è da molto tempo pieno di luoghi nei quali sono presenti immagini che hanno la funzione di richiamare qualcosa alla memoria. Alcune di quelle immagini, come avviene nei cimiteri, ci ricordano persone che non ci sono più. Altre, come nei sacrari o nei cimiteri di guerra, collegano il ricordo dei singoli a quello dei grandi eventi o di grandi tragedie. Altre ancora, come accade per i monumenti, ci richiamano al passato delle nostre storie, alla sua presunta o reale continuità con il nostro presente.²⁴³

Quotidianamente – secondo quanto messo in luce da Paolo Rossi nel brano riportato – ognuno può entrare in contatto con innumerevoli immagini che rimandano al passato, richiamando a doveri, invitando a comportamenti, sollecitando rappresentazioni (ed autorappresentazioni). Sacrari, cimiteri di guerra, monumenti, così come ogni luogo od oggetto interpretato come “di memoria”²⁴⁴, contribuiscono a tramandare una specifica “immagine storica” riferita a particolari avvenimenti del passato – intrecciando così la storia, la memoria, la stessa identità individuale con i “*grandi eventi*” o le “*grandi tragedie*” cui sopra si è accennato. Il “monumento”, inoltre,

²⁴³ P. Rossi, *Il passato, la memoria, l'oblio. Sei saggi di storia delle idee*. Bologna, Il Mulino, 1991, pag. 19.

²⁴⁴ Dei “luoghi di memoria” si parlerà in modo più esteso nel Cap. IV.

testimonia della costruzione di una identità culturale specifica attraverso il riferimento ad un patrimonio storico – rielaborato secondo fini specifici – tramite il quale vengono organizzate spazialmente delle immagini tendenti all’espressione di una significativa memoria collettiva, collocando individui e società in un *continuum* teso a legittimarne le azioni compiute nel presente.

Il discorso sull’”esclusione” delle vicende della Divisione Acqui dalla memoria ufficiale dell’isola, così, non può prescindere dal riconoscimento di un ulteriore elemento: la mancanza di riferimenti alla stessa nel contesto delle commemorazioni pubbliche, a Cefalonia, si riflette, infatti, nell’assenza di qualsiasi tipo di sacrario o monumento dedicato al ricordo della stessa. Anzi, significativamente, un monumento destinato alla memoria dei caduti della Acqui, sull’isola, esiste; ma questo, pur essendo situato fisicamente a Cefalonia, in realtà non si trova effettivamente in Grecia. Si tratta difatti del sacrario, dedicato alle vittime della Acqui, che sorge in uno spazio territoriale appartenente alla nazione italiana, situato su di una collina nelle vicinanze di Argostoli: creato su iniziativa dello Stato italiano, è il luogo presso il quale vengono celebrate (dagli italiani, autorità ufficiali e non) le ricorrenze e le commemorazioni riguardanti la Divisione²⁴⁵. Per inciso, la presenza stessa di questo monumento – il quale, oltretutto, sorge in una zona isolata, ben al di fuori del contesto abitato o frequentato, quasi “relegato” in uno spazio che

²⁴⁵ Di solito queste avvengono nel corso del mese di settembre, per ricordare i caduti nelle stragi tedesche.

appare essere, fisicamente ma anche simbolicamente, marginale – è mal sopportata da molti cefaloti, i quali spesso lamentano il fatto che “gli italiani vogliono ricordare qui i loro morti, ma i nostri allora, perché non li ricordano mai?”²⁴⁶. Non a caso (come ricordato anche da Spiros Loukàtos durante il suo già citato intervento nel corso del convegno del settembre 2003) la targa apposta sul monumento conteneva, in origine, un preciso riferimento alla collaborazione che si sarebbe avuta, nel corso del conflitto, tra italiani e greci; riferimento che però, qualche tempo dopo la sua apposizione, sarebbe poi stato di fatto cancellata da anonimi²⁴⁷. Un ulteriore esempio di come l’espressione pubblica della memoria italiana si scontri spesso, sull’isola, con altre strategie locali del ricordo che permeano e caratterizzano l’ufficialità celebrativa. L’unico altro elemento

²⁴⁶ Secondo le parole di un interlocutore il quale, a prima vista curiosamente, in altri contesti ha parlato benissimo degli italiani che erano presenti sull’isola durante l’occupazione, dichiarando che molti, tra quelli, erano stati suoi conoscenti quando non amici.

²⁴⁷ Il testo completo dell’iscrizione, che era stato inciso su una targa del monumento, era il seguente:

Ai soldati della Divisione “Acqui”
marinai e finanzieri di presidio sull’isola
offertisi volontariamente
in fraterna comunanza con i patrioti elleni [testo poi cancellato]
nella lotta contro gli aggressori tedeschi
caduti dal 15 al 26 settembre 1943
in combattimento: uff. 68 sottuff. e soldati 1250
fucilati: uff. 342 sottuff. e soldati 6000
dispersi in mare: sottuff. e soldati 3000
l’Italia riconoscente.

Loukàtos ha attribuito la cancellazione ad “antipatrioti ed antigreci”, i quali avrebbero agito con “l’abietta motivazione” di eliminare dall’iscrizione tutto ciò che si riferiva alla “fratellanza tra i patrioti greci e le forze della Acqui che lottarono insieme”. In ogni modo, la cancellazione riguardante la parte che si riferiva ai “*patrioti greci*”, nel testo, permane.

monumentale “visibile” della memoria italiana sull’isola, d’altra parte, è da ricercarsi in quello che per varie ragioni può essere definito come il luogo-simbolo delle vicende della Acqui a Cefalonia: la cosiddetta “casetta rossa”, presso la quale sorge la fossa dove vennero gettati i cadaveri degli ufficiali uccisi in quella località, in cui si trova – per concessione del proprietario del terreno – una targa commemorativa dell’evento. Nessun monumento, quindi, escludendo quello “italiano” appena citato, fa riferimento alla Divisione Acqui, né alcuna targa, escludendo quella della fossa della “casetta rossa”; molti, al contrario, sono i riferimenti commemorativi tributati ai caduti cefaloti, nella Seconda Guerra Mondiale prima e nella guerra civile greca poi (militari, civili, “partigiani”): è proprio questa la memoria pubblica, direttamente collegata a quella “nazionale”, che viene espressa e celebrata sull’isola.

Quanto appena detto sembra rendere manifesto un comportamento sociale condotto in riferimento a dei parametri d’azione che potrebbero essere definiti “*segmentari*” secondo un’accezione herzfeldiana.

Herzfeld, infatti, nel suo studio basato sulla costruzione e sulle poetiche dell’identità a Glendi²⁴⁸ – nome fittizio utilizzato dall’autore per indicare un villaggio montano di Creta – ha interpretato il comportamento con il quale i glendioti si pongono nei confronti delle

²⁴⁸ M. Herzfeld, *The poetics of manhood. Contest and identity in a cretan mountain village*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

relazioni politiche all'interno della nazione greca nei termini, appunto, di «segmentario»:

The bureaucratic state endorses a pyramidal or hierarchical model of political relations. From the villager's perspective, however, the relationship may instead be a segmentary one. In this model, rival kin group unite in defense of their common village; feuding villages unite in their loyalty to a regional identity; and regions subordinate their competitive loyalties to the greater loyalty commanded by the all-compassing nation.²⁴⁹

Una concezione del modello segmentario che prescinderebbe, quindi, dalla ricognizione di effettivi legami agnatici, concernendo piuttosto un modello di relazioni politiche nel quale alleanze ed inimicizie locali appaiono teoricamente subordinate ad un ambito di dipendenze più vasto. Herzfeld ha potuto così introdurre nella sua analisi il concetto di “*moral communities*”, utilizzato per riferirsi sia alle più piccole che alle più grandi entità di gruppo, le quali condividerebbero le stesse peculiarità formali di inclusione ed esclusione.

Un ideale “segmentario”, concepito in questi termini, sembra essere anche quello attraverso il quale la memoria locale delle stragi, a Cefalonia, si struttura in rapporto ai differenti ambiti nei quali essa si trova ad essere espressa. Il “solco” rilevato all'interno della memoria locale scompare, come visto, quando il ricordo viene ricondotto ad un orizzonte espressivo più vasto, nel quale la “comunità morale” cefaliota mostra caratteri di coesione sociale attraverso i quali si

²⁴⁹ *Ivi*, pag. XI.

compie, in ultima analisi, il passo definitivo verso l'auto-rappresentazione (rivolta all'esterno) della comunità stessa. Anche gli "anti-partigiani", ad esempio, partecipano alle celebrazioni nazionali – come quella del "giorno del No", nelle quali sfilano i gruppi "partigiani", gli stessi che, in un contesto locale, sono al centro di continui attriti; il contesto, in tal caso, è determinante nel dispiegamento della performance sociale e Cefalonia, quindi, può esprimere e celebrare la propria appartenenza, significativamente, come ricordato nei discorsi stessi, alla «grande famiglia Greca»²⁵⁰.

Un ultimo, rapido accenno potrà contribuire a specificare i caratteri di una "ambivalenza", rintracciata nell'espressione della memoria locale della Divisione Acqui a Cefalonia, che è stata fin qui proposta – per così dire "*disemicamente*" – sia attraverso il ricorso alla dicotomia tra contesto pubblico ed ambito privato che tramite un riferimento al "comportamento segmentario" prima rilevato. Si tratta del fatto che è presente ed attiva da anni, sull'isola, una particolare associazione culturale, denominata «*Mediterraneo*». Il riferimento a questa sembra essere giustificato, in primo luogo, dal fatto che essa costituisce (per utilizzare una terminologia militare) l'unico "avamposto" della memoria italiana presente a Cefalonia.

L'Associazione Italo-greca di Cefalonia ed Itaca «*Mediterraneo*», della quale fanno parte persone sia italiane che greche, abitanti o

²⁵⁰ Si noti, anche in questo caso, il ricorso allo stereotipo familiare utilizzato per simboleggiare i legami "naturalizzati" tra cittadini, gruppi e Stato.

meno sull'isola, creata per promuovere collaborazioni e scambi culturali (inizialmente perlopiù di carattere artistico) tra i due Paesi, nel tempo si è configurata come principale sostenitrice e rappresentante del ricordo della Divisione Acqui a Cefalonia²⁵¹. Allo scopo, tra l'altro, la stessa ha provveduto all'allestimento di un piccolo museo (attualmente ospitato in locali di proprietà dell'unica chiesa cattolica dell'isola²⁵²) nel quale sono esposti oggetti, armi, equipaggiamenti, in pratica tutto ciò che della Divisione Acqui è stato (e continua ad essere) rinvenuto a Cefalonia – isola definibile, in tal senso, come un vero e proprio museo a cielo aperto²⁵³.

L'associazione, come accennato, si caratterizza quindi come promotrice di iniziative volte a “*non dimenticare*”, un programma d'intenti significativamente riassunto nella frase “*vogliamo ricordare, senza rancori né polemiche, affinché giunga dal passato un messaggio per un futuro di pace*”, ovvero rendendo pubblica e diffusa la memoria della Acqui anche attraverso incontri, celebrazioni e

²⁵¹ L'interesse dell'associazione per la Acqui sarebbe nato in seguito al ritrovamento, sull'isola, di una gavetta appartenuta a un soldato italiano, il fante Fortunato Algeo, sul quale erano incise le parole: “*8 settembre 1943: mamma torno a casa!*” ed il paese di provenienza del ragazzo (all'epoca ventenne). Ebbe allora inizio una ricerca tesa a rintracciare eventuali parenti dello stesso, arrivando infine a contattare, in Argentina, il fratello del soldato. questi sarebbe poi giunto a Cefalonia per ripercorrere i luoghi nei quali il fratello, verosimilmente, non essendo mai tornato a casa, trovò la morte.

²⁵² Si tratta della chiesa di San Nicola, la quale si trova nel centro Argostoli, affacciata sul “Lithostroto”, la strada principale (e più frequentata) del capoluogo.

²⁵³ Moltissimi oggetti appartenuti alla Divisione possono essere ancora oggi, piuttosto facilmente, trovati sul suolo dell'isola, in special modo nei luoghi dei combattimenti. Non di rado, infatti, durante i sopralluoghi e le visite da me effettuate nei luoghi delle lotte e delle stragi in compagnia di accompagnatori del luogo (tra i quali, principalmente, Padre Severino Trentin, parroco cattolico di Argostoli, italiano anch'egli), abbiamo potuto rinvenire sul terreno moltissimi materiali, da munizioni e proiettili a spolette di bombe, da lampade, mestoli e fornelletti da campo a baionette e caschi.

convegni (nonché, come visto, attraverso la musealizzazione – non fossilizzata! – della stessa); iniziative che, d’altro canto, non sempre hanno incontrato ed incontrano il favore della popolazione locale (né, spesso, quello delle istituzioni)²⁵⁴.

La presenza dell’associazione – soprattutto in riferimento alla sua attività di fervente sostenitrice di una espressione pubblica della memoria della divisione Acqui sull’isola, in base alle dialettiche ed alle strategie di costruzione e comunicazione locale della stessa fin qui rilevate – pone quindi una sorta di “problema della memoria”, che si estrinseca nella difficoltà, lamentata spesso dai soci della “Mediterraneo”, di trovare adeguato supporto e partecipazione (da parte della popolazione cefaliota) alle iniziative patrocinate dall’associazione stessa. In tal senso, ad esempio, l’idea di apporre delle targhe commemorative nei luoghi delle stragi, così come la proposta di rendere più “visibili” (anche ai turisti) posti e località nelle quali è ancora oggi possibile rilevare i segni e le tracce della passata presenza italiana sull’isola, non hanno incontrato il favore delle istituzioni né della popolazione cefaliota. Anche di chi, emblematicamente, in un contesto privato può esprimere, al contrario, un giudizio positivo e dolorosamente compartecipe nei riguardi dell’esperienza relativa alla presenza della divisione Acqui sull’isola. Una “chiusura”, quella mostrata nei confronti di manifestazioni

²⁵⁴ Ad esempio, l’Associazione fu costretta a ritirare, dallo spazio antistante il museo, un cannone italiano recuperato e ripulito dai soci, esposto come monito contro la guerra (era stato, per lo scopo, ricoperto di fiori). Ancora, la proposta di apporre una targa commemorativa per le vittime italiane nei luoghi delle stragi, non ha mai incontrato il favore delle autorità locali.

ufficiali tese a rendere palese il ricordo della presenza della Acqui a Cefalonia, nella quale è stato comunque possibile aprire alcuni, profondamente significativi, interstizi comunicativi; ad esempio, il sessantesimo anniversario delle stragi è stata occasione per un convegno e dibattito pubblico – ospitato nei locali del teatro comunale del capoluogo – che ha visto la partecipazione di studiosi, reduci, giornalisti ed autorità non solo italiane e tedesche, ma anche greche e cefaliole. Un evento, questo, di certo non indirizzato alla “celebrazione” della presenza della divisione sull’isola (ed è questo a mio avviso un punto essenziale da tener presente al fine di poter comprendere taluni atteggiamenti – a prima vista definibili come “ambigui” – posti in essere dagli abitanti e dalle istituzioni isolane), quanto piuttosto teso ad individuare (come chiaramente riportato nel sottotitolo del volume in cui sono stati raccolti gli interventi che hanno composto il convegno stesso) «*il contributo della popolazione locale*»²⁵⁵ nelle vicende in oggetto.

In riferimento a tali considerazioni, quindi, il carattere “disemico”, (oltre che, per quanto detto, “segmentario”) della costruzione locale della memoria delle stragi naziste a Cefalonia sembra poter essere individuato con sufficiente chiarezza, contribuendo nel contempo a specificare meglio (e meno superficialmente) il carattere a prima vista “contraddittorio” sovente rilevato, al proposito, nel comportamento

²⁵⁵ E. Orlanducci (a cura di), *op. cit.*

della popolazione locale. Il solco, quindi, che sembra dividere la considerazione privata, personale, dall'espressione pubblica, ufficiale, della memoria, appare a Cefalonia con particolare evidenza. La scissione interpretativa in atto, ricondotta alla suddetta caratterizzazione dicotomica, promuove anche delle immagini del ricordo che si dispiegano, così, in rapporto a distinte strategie e logiche.

Da un lato, di conseguenza, può essere sottolineata la tragica sorte degli italiani, esprimendo partecipazione al dolore, ricordando persone conosciute (ma anche amate od odiate) e sottolineando i legami venutisi a creare, in tre anni di occupazione, tra cefaloti ed italiani. In tali occasioni le testimonianze hanno fatto ampio riferimento alle storie personali di chi ha narrato, intrecciando strettamente il racconto alla propria esperienza, riferendo di eventi spesso esperiti in prima persona; è l'ambito di espressione del ricordo che ho potuto chiamare "*privato*", anche in rapporto ai luoghi ed alle occasioni (soprattutto "*domestiche*") nelle quali lo stesso viene solitamente espresso.

D'altro lato, riconducendo il discorso prodotto a Cefalonia sulla Divisione Acqui all'interno di un contesto di comunicazione "*pubblica*", ufficiale (quale, ad esempio quello commemorativo), strettamente legata, inoltre, ad una componente "*nazionale*" (propriamente riguardante "l'identità greca" cui, in questo caso, segmentariamente, viene ricondotta quella cefalota), l'accento sembra esser posto principalmente sulla veste di "occupatore" con la quale la

Divisione si presentò, in effetti, sul suolo greco²⁵⁶. Discorsi differenti che tengono così conto di altrettanti, distinti ma interdipendenti, livelli di costruzione ed espressione identitaria, nei quali gran parte sembra avere non solo l'esperienza diretta rievocata nelle narrazioni, ma anche (se non soprattutto) la rappresentazione della stessa, variamente costruita e comunicata a seconda dei differenti contesti.

²⁵⁶ Una qualifica che, da alcuni, viene giustificata in quanto mancherebbero le “scuse ufficiali” che l'Italia dovrebbe alla Grecia in merito all'aggressione fascista del 1940. Geràsimos Apostolòtos, pubblicista ed ex deputato al Parlamento greco, nel corso del più volte ricordato convegno del 2003 ha infatti affermato: «Due forze straniere si sono aspramente confrontate a Cefalonia, ovvero su suolo straniero, con tragiche conseguenze per l'isola ed i suoi abitanti. Negli anni del dopoguerra mai queste due importanti nazioni europee hanno pensato che devono chiedere perdono ai cefaloti; non hanno mai fatto cenno agli abitanti rimasti uccisi o invalidi per tutta la loro vita, senza mai sentire una parola di scuse da parte dei loro *aggressori*». Ed ancora: «La nuova Italia non si è curata di prendere le dovute distanze dall'aggressione del 1940. Un qualsiasi visitatore del monumento viene informato sul numero dei morti, ma *in nessun posto è ricordato come mai questi soldati italiani si trovavano a Cefalonia*».

Costruendo un luogo della memoria: Troianata

4.1 – Localizzare il passato: i “luoghi della memoria”

La memoria di un passato comune, affinché possa costituirsi come un elemento imprescindibile nel processo di strutturazione delle identità collettive, necessita di precisi riferimenti spazio-temporali atti a fondare e rinsaldare il senso attribuito al passato stesso:

Sul piano temporale la memoria rievoca eventi che essa stessa colloca in qualche punto dello spazio, “luoghi di memoria” su cui l’identità proietta, e da cui trae, la propria storia, le vicissitudini che le appartengono. I luoghi di memoria sono, come ha precisato Pierre Nora (1989), “siti” in cui si condensano le immagini di un passato carico di significati.²⁵⁷

Costituendosi come essenziali tramiti tra il “non più” del passato e l’”ancora” del presente, i luoghi permettono di istituire un rapporto di

²⁵⁷ U. Fabietti, V. Matera, *op. cit.*, pag. 36.

senso tra segmenti temporali differenti, divenendo spesso essi stessi “memoria”.

Luoghi di memoria, quindi, intesi come spazi fisici nei quali, grazie alla capacità immaginativa (nel senso di produttrice di immagini) dispiegata dalla memoria e dal ricordo, il passato, investito di un particolare valore simbolico, può assumere il suo carattere “significativo”. Luoghi “*immaginifici*”, d'altronde, in quanto essi (oltre ad evocare e comunicare determinate immagini della memoria) spesso prescindono dalla realtà dell'accadimento che rievocano, dal fatto che un evento si sia effettivamente verificato, storicamente, in quel punto preciso dello spazio; ciò che permette infatti ad una zona, ad un qualsiasi territorio, di divenire un “luogo di memoria”, è, utilizzando la definizione di Halbwachs, il «*significato spirituale*» che, nello «spirito di un gruppo, si aggancia e sovrappone» alla realtà materiale del luogo stesso²⁵⁸.

E' quindi la *rappresentazione* del luogo, simbolicamente connotata, a porsi come elemento preminente e caratterizzante, frutto di una “costruzione” la quale, in ultima analisi, non inficia – anzi, spesso rafforza – il ruolo che la “memoria dei luoghi” ricopre nell'edificazione identitaria dei differenti gruppi sociali. Radicare un particolare evento, in un posto preciso del paesaggio, instaura d'altra parte una relazione tra spazio e tempo che può essere colta proprio per tramite di una ricostruzione mnemonica condotta attraverso dei criteri

²⁵⁸ M. Halbwachs, *Memorie di Terrasanta*, citato in: U. Fabietti, V. Matera, *op. cit.*, pag. 42.

culturali stabiliti e condivisi. Si assiste quindi ad un processo di “culturalizzazione” dello spazio, attraverso il quale quest’ultimo può divenire significativo; non più irrelato, di conseguenza, ma compreso all’interno di un orizzonte del quale egli stesso contribuisce a tracciare le coordinate. Spazio “de-naturalizzato”, per così dire, ossia sottratto al dominio della “natura” – intesa come spazio caotico, non controllato, spesso minaccioso perché non-ordinato – e plasmato con l’ausilio di elementi culturali tra i quali, come detto, la memoria ricopre un ruolo fondamentale.

E’ in questo senso che la strutturazione dello spazio, nelle differenti culture, può assumere una decisiva importanza: dall’organizzazione del villaggio tra gli Zafimaniry (il quale rifletterebe le particolari storie genealogiche della popolazione, esprimendo nel contempo anche l’identificazione che si produrrebbe, alla fine, tra gli antenati e le case stesse)²⁵⁹, oggetto di uno studio di Maurice Bloch²⁶⁰, fino ad arrivare al «tempo di sogno» di cui sarebbe testimonianza, per l’aborigeno australiano, «ogni tratto rilevante del paesaggio, un albero, una cava d’acqua, una bassa cresta o un’alta vetta montana» (in una analisi prodotta da de Martino)²⁶¹, i riferimenti etnografici in

²⁵⁹ Questi, infatti, secondo l’analisi di Bloch, sarebbero protagonisti di un processo “assimilativo” per il quale verrebbero simbolizzati in parti delle case ma anche nelle pietre che le costituiscono.

²⁶⁰ M. Bloch, *Un tentativo di incontro. Il concetto di paesaggio tra gli Zafimaniry del Madagascar*, contenuto in: U. Fabietti (a cura di), *Il sapere dell’antropologia. Pensare, descrivere, comprendere l’Altro*, Milano, Mursia, 1993.

²⁶¹ E. de Martino, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli aranda*, contenuto in appendice a: E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni ad una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997 (ed. or. 1973), pag. 225.

proposito sarebbero numerosissimi. D'altro canto, anche a Cefalonia, come visto in precedenza, è stato possibile rilevare la “costruzione” culturale di un luogo specifico – ovvero la valle di Omalà, associata simbolicamente ed inscindibilmente, attraverso precise tracce e coordinate spaziali, ad un elemento culturale che è stato definito come particolarmente importante nel processo di auto-definizione dell'identità isolana (ovvero San Gerasimo).

I luoghi, lo spazio territoriale, il paesaggio, per quanto detto e per quel che interessa sottolineare in questo contesto, possono essere anche direttamente posti in relazione con la sensorialità, configurandosi come *sintesi* tra un dato naturale ed una percezione, costituendosi quindi nel senso di uno *spazio ricostruito* per mezzo di un'analisi percettiva. Riconoscere, empiricamente ma anche simbolicamente, un luogo come “*mnemotopo*” (“luogo di memoria” nel quale la stessa rievoca e colloca eventi dotati di un preciso significato socioculturale), sembra essere un'attività nella quale un ruolo basilare è giocato dai sensi (parimenti intesi essi stessi come frutto, è bene ricordarlo, di una determinazione culturale).

Un compito, questo, che sembra rievocare suggestioni proustiane, rintracciabili nel tentativo di cogliere quel che si troverebbe oltre la superficie sensibile delle cose, cercando qualcosa simile a ciò di cui ha parlato Giacomo Debenedetti (uno dei maggiori critici letterari del Novecento, molto attento ai contributi provenienti da ambiti come quello, ad esempio, della psicanalisi o delle scienze umane), ovvero

«una seconda realtà, per dirla breve, più profonda e stabile e vera di quella vistosamente e sensibilmente presentata dall'apparenza delle cose»²⁶². La memoria, quindi, quasi come una delle famose “madeleine” di Proust, nel senso di un elemento capace di fendere la scorza dell'apparenza sensibile dei luoghi e delle cose, recuperando e riscattando significativamente il passato – “epifanizzandolo”, per così dire, oltre la contingenza determinata dall'attualità.

Tali considerazioni prendono le mosse, anzitutto, dal fatto che Cefalonia, nella sua interezza, ad uno sguardo appena non superficiale, sembra configurarsi come luogo nel quale “la memoria” si trova disseminata in numerosi supporti: basti pensare, ad esempio, al fatto che ovunque, sull'isola, sono sparsi manufatti, armi ed oggetti risalenti al periodo dell'occupazione italiana ed a quello delle stragi²⁶³. Il paesaggio stesso, inoltre, rimanda incessantemente a “*quel passato*” del quale qui si sta parlando, ed un rapido giro per le strade dell'isola può renderne facilmente conto: ad esempio, filo spinato risalente all'ultima guerra viene ancora oggi ovunque utilizzato per delimitare campi e proprietà; elmetti italiani o tedeschi spesso sono esposti, pendendo dai pergolati adiacenti a numerose abitazioni, come portafiori; vecchie taniche di carburante, con ancora impresse le

²⁶² G. Debenedetti, *Il romanzo del Novecento*, Milano, Garzanti, 2001 (P. E. Garzanti, 1971), pag. 295.

²⁶³ Non di rado io stesso mi sono imbattuto in molti oggetti del genere (da baionette a proiettili a resti di bombe), trovati a terra o tra le pietre nel corso di semplici passeggiate per i sentieri dell'isola.

iniziali del Regio Esercito, si trovano dappertutto sull'isola. Una memoria, quindi, assolutamente “dispiegata” nello spazio.

4.2 – Le stragi: una topografia della memoria

Cefalonia, la più grande delle isole Ionie, presenta una estensione territoriale di circa 737 kmq; il numero di abitanti, secondo delle stime abbastanza recenti, ammonterebbe a meno di 40.000. Una densità abitativa piuttosto bassa, quindi, essendo la maggior parte delle persone concentrate nella parte sud-occidentale dell'isola, tra la penisola di Paliki (dove è situata Lixouri, la seconda cittadina dell'isola) e la zona di Argostoli, quella più densamente popolata durante tutto il corso dell'anno. La situazione non presentava peraltro caratteri molto differenti nel periodo dell'occupazione italiana, allorquando i maggiori insediamenti abitativi erano concentrati, appunto, nella zona meridionale di Cefalonia; il comando italiano della divisione venne impiantato, non a caso, ad Argostoli, mentre il grosso della stessa si dislocò nelle aree adiacenti. Pur essendo stati posti dei presidi nei punti strategici dell'isola, quindi, si può affermare che il fulcro dell'attività militare italiana sia stato rappresentato dal capoluogo.

L'arrivo delle truppe italiane segnò infatti, per Argostoli e le zone circostanti, l'inizio di una vasta opera di militarizzazione: oltre alla concentrazione, nell'area cittadina, di comandi, servizi e riserve, sulle colline circostanti vennero impiantate – soprattutto ad opera dell'artiglieria e della marina divisionale – numerose batterie, adibite soprattutto alla difesa dell'accesso al porto ed alla baia, i cui resti sono tuttora visibili²⁶⁴. Lo stesso può esser detto dei villaggi che sorgevano poco lontano dal capoluogo: da Razata (luogo nel quale, oltre ad ospitare un vasto accampamento ed un ospedale, avveniva la manutenzione degli automezzi) a Frankàta (sede del reparto di Sanità della Divisione), passando per Dilinàta e Lourdàta, tutta la zona sud-occidentale di Cefalonia si presentava, nel 1943, estremamente attrezzata dal punto di vista bellico. Le truppe tedesche, d'altro canto, in quel periodo, potevano contare su di un presidio estremamente esiguo, se paragonato a quello della Acqui – per di più collocato a Lixouri, quindi nella penisola di Paliki, in un luogo svantaggiato anche logisticamente (la penisola è infatti unita al resto dell'isola da un'unica strada di accesso, peraltro facilmente difendibile e, almeno all'inizio della guerra, effettivamente difesa).

L'inizio della guerra anti-tedesca, quindi, fu caratterizzato dalla presenza di uno schieramento di forze che, da parte italiana, risultava

²⁶⁴ Si tratta delle batterie del 33° Artiglieria e della Marina dislocate nella zona di Faraò, nella parte superiore di Argostoli, ed in quella detta comunemente “*Mili*” (“dei mulini”, in riferimento agli antichi mulini che sorgevano nell'area), che è situata di fronte alla cittadina, al di là del ponte che taglia la baia unendo Argostoli con la “zona dei cimiteri”. Altre batterie sono state rinvenute (anche abbastanza recentemente, nel corso di visite ai luoghi) nelle aree circostanti, ad esempio a Procopàta (sede del comando italiano dopo l'inizio della lotta contro le truppe tedesche).

addirittura schiacciante; senza voler entrare nel merito delle cause che avrebbero causato, nonostante tali premesse, la disfatta della Divisione²⁶⁵, è da rilevare come la dislocazione dei luoghi dove avvennero i combattimenti (e, di conseguenza, le stragi) coincida, per la maggior parte, con i villaggi e le località nelle quali italiani e cefaloti avevano convissuto per tutto il periodo dell'occupazione. Le stragi possono essere così identificate e comunicate con i nomi dei villaggi e dei luoghi nelle quali le stesse ebbero luogo, favorendo la loro rappresentazione quali "luoghi di memoria". Un elemento sembra però essere meritevole di particolare attenzione nell'analisi di questi luoghi, definibili, come detto, *della memoria*: essi sono tuttora abitati. Riferendosi proprio al fatto che la maggior parte dei luoghi delle stragi siano ancora "agiti", vissuti nella quotidianità, un anziano testimone delle stragi ha affermato:

Vedi, qui intorno, era tutto pieno di tende italiane, c'erano soldati che andavano e venivano ogni giorno da Argostoli... La maggior parte di loro poi morì, molte cose sono cambiate da allora, ci fu anche il terremoto che finì di buttare a terra tutto, il villaggio venne anche ricostruito dopo il 1953; ma anche se è tutto cambiato, anche se le case non sono più le stesse, quando parlo di queste cose mi sembra di essere ancora a quel tempo, mi sembra di vedere la vita come era allora, da giovane, ma anche di vedere tutti quei poveri ragazzi morti, a terra...

²⁶⁵ Le cause della disfatta sono state variamente (e spesso contraddittoriamente) individuate in molti studi, militari e non, dedicati alla Divisione Acqui; dalle scelte errate effettuate dal generale Gandin, al decisivo contributo degli Stukas tedeschi, allo scoramento determinato dalla diffusa sensazione di abbandono che sembra aleggiare sui militari dopo l'8 settembre, al mancato intervento inglese, la maggior parte delle interpretazioni sembra comunque concorde nel ritenere la sconfitta italiana come il risultato di concomitanti (e sfavorevoli) fattori.

Accade come se, quindi, l'immagine del ricordo si sovrapponga, spesso sostituendosi, a quella "reale", presente nell'attualità; un vecchio rudere può essere così indicato come "la sede del comando italiano", ad esempio, offrendo l'occasione per mostrare (letteralmente) cosa fosse accaduto "in quel tempo" – la finestra da cui, ogni mattina, si affacciavano i militari (dei quali, inoltre, vengono ricordate spesso le fattezze), quale percorso questi ultimi utilizzassero per andare al mare, sotto quale ulivo si erano nascosti durante i raid aerei tedeschi.

Una trasformazione del paesaggio in "*fonte*", allora, storica ma soprattutto mnemonica, che si è verificata di frequente nel corso delle visite condotte – in compagnia di "testimoni" (diretti o meno) – sui luoghi dove avvennero le stragi ed i combattimenti; quel che sembra essere emerso, in questi casi, riprendendo una definizione di Gianluca Ligi, è lo «spessore *storico-emozionale*» dei luoghi²⁶⁶, per il quale l'ambiente naturale è percepito come familiare, conosciuto, comunicatore di significati impressi nella conformazione stessa del paesaggio, rivelatore di storie (personali e comunitarie) sedimentate nei luoghi stessi. D'altro canto, essere posti di fronte, ripetutamente, a luoghi rappresentati secondo determinazioni che, andando oltre l'effettiva ricognizione fisica, empirica, del paesaggio, interessano piuttosto l'immagine che dello stesso si condivide e si tramanda nella

²⁶⁶ G. Ligi, *Le fonti che non parlano. Ipotesi per un'etnografia del paesaggio in Lapponia*, contenuto in: *La ricerca folklorica*, n° 45, Brescia, Grafo Edizioni, 2002, pag. 83.

comunità, sembra avere come effetto la possibilità di tracciare una vera e propria mappa, o meglio una, per così dire, *topografia della memoria*.

Con tale termine desidero riferirmi, essenzialmente, alla percezione dell'ambiente e dei luoghi delle stragi come facenti parte di un preciso "sistema spaziale", un insieme di punti dello spazio e di località territoriali coordinato ed organizzato in una coerente struttura significativa dalla memoria e dalle rappresentazioni che al suo interno vengono dispiegate. Cefalonia, in tal senso, può essere intesa (come detto) come uno "mnemotopo": spazio organizzato, nel quale ogni elemento è concepito come segno, traccia di un passato suscettibile di essere, di volta in volta, riattivato dal ricordo; una mappa, quindi, ripercorribile fisicamente ma anche "*per immagini*", essendo possibile intendere i luoghi dei quali si parla soltanto in relazione ad un "tempo" – ovvero un passato che, come visto sinora, viene espresso narrativamente attraverso una decisa attività immaginativa.

4.2.1 – Luoghi del presente, tracce del passato: ripercorrendo le stragi

La maggior parte delle stragi ebbero luogo, a Cefalonia, in uno spazio territoriale abbastanza circoscritto, individuabile nella zona sud-occidentale nell'isola, vale a dire quella, come già ricordato, dove la presenza italiana era più consistente. Analizzando la memoria locale delle stragi, in effetti, è possibile ripercorrere punto per punto le direttrici seguite dalle truppe tedesche nell'avanzata da loro compiuta, partendo da Lixouri, verso il capoluogo dell'isola; fu proprio nel corso di tale avanzamento, infatti, che si susseguirono le stragi. Un percorso, questo, per il quale il territorio, sede di accadimenti (come gli eccidi) storicamente accertati, interessato dal ricordo, viene riplasmato simbolicamente fino a diventare “*luogo della strage*”, di una particolare strage avvenuta con peculiari caratteristiche che la distinguono da tutte le altre; una singolarità espressa, spesso, proprio attraverso il contrassegno distintivo rappresentato dal luogo dell'accadimento. Ogni luogo, in questo senso, è “*il*” luogo, caratterizzato da precisi elementi che lo fanno riconoscere immediatamente come tale, differenziandolo da ogni altro, specificandolo come unico; nello stesso tempo, individuare tali elementi – per così dire, “riassuntivi” – nei quali si addensa il significato esclusivo ed emblematico che trasfigura l'ambiente “insignificante” in “paesaggio semantico”, sembra essere una operazione eminentemente culturale. Perché un muro diventi *il muro*, ad esempio, è necessario che lo stesso sia compreso in una particolare rete significativa, per la quale la percezione sensibile di una

componente paesaggistica può divenire espressione di un simbolo, rinviando così ad un soggiacente sistema di presupposizioni culturalmente determinato. E' il caso, questo, dei luoghi delle stragi: essi sembrano divenire tali non solo in virtù dell'effettivo evento accaduto al loro interno, ma anche perché gli stessi sono percepiti come tali per mezzo di riferimenti spaziali concreti, delle tracce del passato che sono, nello stesso tempo, caricati di un formidabile significato simbolico ed emozionale.

Così, ad esempio, è possibile parlare del *ponte* Kimoniko, della *fossa* di Fàrsa, del *vallone* di Santa Barbara, dei *pozzi* di Troianata, delle *cave* di Frankàta, della *casetta rossa* di punta San Teodoro; ogni luogo delle stragi è associato ad un particolare elemento distintivo che ne determina l'immediato riconoscimento, racchiudendo spesso il senso e la percezione che delle singole stragi traspare nella narrazione locale del ricordo.

Spazio organizzato, quindi, nel quale la memoria aggancia la possibilità di presentificazione del passato al riconoscimento della composizione del luogo come immagine del passato stesso; visitare i luoghi delle stragi, per questo, implica il riconoscimento di una particolare percezione degli stessi che sembra essere saldamente legata alla rappresentazione della loro organizzazione spaziale. L'atto del percorrere, del muoversi all'interno di un paesaggio che non è percepito come "neutro", ma piuttosto caratterizzato dalla presenza, al suo interno, di punti significativi, sembra essere così possibile solo

come conseguenza di una “consapevolezza” dell’ambiente circostante che si pone, anzitutto, come “fisica”, sensorialmente determinata.

4.2.2 – La morte nella memoria dei luoghi

I luoghi delle stragi italiane sono, essenzialmente, luoghi “di morte”. Come è facile intuire, infatti, tali località portano bene impresse le stimate degli eventi dei quali furono teatro, risultando integralmente segnate dal tragico destino di quanti, al loro interno, persero la vita. L’ambiente fisico, presente tangibile, può divenire così una finestra aperta su di un passato altrimenti intangibile, spazio mnemonico latore di immagini connotate da una forte carica emozionale, le cui radici affondano nei significati che vengono fatti emergere, non di rado drammaticamente, dai luoghi stessi. Questi ultimi possono essere così definiti, oltre che supporto, anche come un prolungamento della narrazione, concretizzando spazialmente e fisicamente quanto espresso dal ricordo, divenendo parte integrante del racconto stesso.

Il senso di quanto successo, infatti, sembra poter essere colto solo “vedendo”, sperando quindi in prima persona, i luoghi nei quali avvennero le stragi: necessità, questa, che emerge anche dalle frequenti richieste, espresse dai testimoni, di «andare dove sono

successi quei fatti, altrimenti non si può capire bene quello che è avvenuto»²⁶⁷. Un imperativo, questo, che è ricorso spesso durante i colloqui avuti con i testimoni delle stragi, ai quali hanno così fatto seguito, sovente, delle visite alle località nelle quali le stesse ebbero luogo. “Esserci”, quindi, fisicamente, al fine di percepire il significato degli eventi; ogni altra pretesa di comprensione sarebbe vana, in quanto, come affermato da un cefaliota:

Se non vedi quei posti, come fai a capire? Molti hanno scritto di queste cose senza nemmeno essere venuti a Cefalonia, ho letto un libro che parlava di italiani uccisi in posti dove nemmeno erano mai stati! Ti dico che questa storia non si può capire solo con le parole: bisogna vedere, non solo parlare! Io ero piccolo allora, ma se mi domandi dove sono stati ammazzati gli italiani te lo posso fare vedere, non come chi scrive i libri e non sa nemmeno dove si trova Cefalonia...

Argomentazioni esplicite che, come si vede, pongono il primato della presenza diretta su ogni altra forma di conoscenza, tra le quali quella scritta; c'è il bisogno di vedere “*dove*” sono morti gli italiani, per capire anche “*come*” sono morti.

La morte, quindi. Una presenza che è costante, caratterizzante, vera protagonista dell'intera vicenda storica della Acqui a Cefalonia; figura paradossalmente “viva”, percepita quasi come concreta perché spesso

²⁶⁷ Come affermato da Spiros Vangelàtos.

legata ad elementi, oggetti, scenari, luoghi, che risultano essere così le unità di un linguaggio definibile, appunto, di morte.

Morte particolare, inoltre, come rilevato in precedenza, frutto di una violenza, conseguenza di una vendetta, espressione di una inaudita ferocia: i luoghi delle stragi, per questo, sono segnati da una simbologia che rinvia, continuamente, alla morte ed al suo trattamento culturale. Come rilevato da Lombardi Satriani e Meligrana nello studio da loro dedicato all'ideologia della morte all'interno della cultura contadina meridionale,

Il rapporto vivi-morti, nell'orizzonte folklorico, non è di due mondi contrapposti, ma si pone come un continuum, come tensione metafisica, che conferisce allusività ed ulteriorità al tempo storico e consistenza a quello metastorico.²⁶⁸

I due autori hanno così potuto rapportare l'organizzazione spaziale all'incidenza che i morti avrebbero sulla stessa, rinviando inoltre ad un duplice ordine di rapporti: quello "vivi-morti" da una parte e quello "morti-vivi" dall'altra, intendendo in tal modo esprimere la presenza di valenze differenti (pur se complementari) a seconda che «la titolarità delle azioni venga attribuita in prima istanza alla figura del vivente o a quella del defunto». Per mezzo di tale procedura localizzante, materiale e simbolica, si perverrebbe quindi alla

²⁶⁸ L. M. Lombardi Satriani, M. Meligrana, *op. cit.*, pag. 27.

costruzione di un «*linguaggio spaziale della morte*»²⁶⁹ che determinerebbe l'articolazione e la percezione della proiezione, a livello simbolico, di uno spazio reale. Una "immagine" dei luoghi che, per quanto detto, assumerebbe la concretezza degli spazi nei quali è radicata, riproducendoli secondo delle logiche rappresentative volte ad esprimere quel "di più" che si immagina essere (significativamente) soggiacente al luogo stesso. Una sorta di "dualizzazione" del mondo in ciò che appare ed in ciò che viene manifestato da quanto appare.

Contiguità tra spazio reale e "mitico", entrambi comunque solcati da una ideologia della morte che ne favorirebbe l'articolazione secondo molteplici direttrici – non solo spaziali, quindi, ma, nello stesso tempo, anche temporali. Parlare di luoghi "segnati" dalla morte (per di più da una "*mala morte*", per restare nella terminologia adottata dai succitati autori) come di spazi nei quali è possibile rinvenire la continuità del rapporto vivi-morti, sembra così rendere conto in modo lampante della funzione della memoria e del ricordo quali strumenti privilegiati per instaurare una connessione significativa tra tempi e spazi che sarebbe, altrimenti, impossibile da esprimere.

²⁶⁹ *Ivi*, pag. 28.

4.2.3 – Interpretare i luoghi: la “casetta rossa” ed il ricordo italiano

Un luogo particolare, tra quelli delle stragi, sembra essere, più di altri, maggiormente associato, nel ricordo italiano, alla morte dei militari italiani della Divisione Acqui: si tratta della cosiddetta “casetta rossa” (*to kokkino spiti*). Il nome deriva dalla presenza, appunto, in località San Teodoro (a pochissima distanza da Argostoli) di una abitazione, di colore rosso, nella quale vennero trattenuti gli ufficiali italiani in attesa della fucilazione, avvenuta il 24 settembre del 1943; usualmente, la denominazione “casetta rossa” è utilizzata come un toponimo atto ad individuare tutti i riferimenti spaziali delle località nella quale ebbero luogo quelle particolari stragi. Nella maggior parte delle testimonianze fornite da sopravvissuti italiani, così come nei riferimenti alle stragi contenuti nei testi, di produzione italiana, che si sono occupati delle vicende della Divisione Acqui a Cefalonia, la “casetta rossa” compare sistematicamente come il luogo più emblematico, quello utilizzato spesso come esemplare nella rievocazione dell’eccidio italiano.

Alla “casetta rossa” furono fucilati 136 militari italiani; il motivo della ricorrenza della strage di San Teodoro, della rappresentatività – da parte italiana – spesso attribuita alla stessa, non è quindi da ricercare nel mero dato numerico (per quanto possa apparire cinico, molte stragi furono molto più rilevanti). Ciò che sembra aver determinato il suo divenire motivo paradigmatico sembra essere riscontrabile, invece, nel fatto che alla “casetta rossa” i morti furono, tutti, degli ufficiali. Non

si tratta, come potrebbe apparire, di una differenza “qualitativa”, per la quale la morte dei soldati semplici sarebbe “inferiore”, di minore importanza, rispetto a quella dei superiori graduati²⁷⁰; piuttosto, il valore emblematico sembra poter esser rintracciato nel fatto che, in effetti, lo sterminio degli ufficiali – trattati dai tedeschi, così come i soldati, «secondo gli ordini del Führer», ossia fucilati alla stregua di “franchi tiratori”, essi non furono infatti sottoposti alle normali leggi militari – rappresentò, di fatto, anche temporalmente, l’epilogo della vicenda della Divisione Acqui a Cefalonia.

L’importanza attribuita, nel ricordo locale delle stragi, alla “casetta rossa”, sembra d’altra parte riecheggiare proprio il rilievo che, come visto, alla stessa viene tributato da parte della memoria italiana. Spesso citata nei racconti, la “casetta rossa” si pone come un luogo simbolico particolare, rispetto agli altri, proprio per le peculiarità fisiche che la caratterizzano. Con tale toponimo, infatti, si intendono contemporaneamente due luoghi: sia l’abitazione in sé²⁷¹ che la *fossa*, ossia la cavità nel terreno nella quale vennero gettati i corpi degli ufficiali appena uccisi²⁷². Altra particolarità del luogo è rappresentata,

²⁷⁰ Anche se, spesso, nelle diatribe che negli anni hanno interessato la ricostruzione delle vicende della Divisione (non di rado miranti a suddividere “eroismo” e “colpa”, secondo motivazioni non sempre condivisibili), la morte alla “casetta rossa” sembra esser stata utilizzata come indicativa di una “importanza” implicitamente riconosciuta rispetto a chi, ad esempio, era morto in battaglia o in luoghi meno conosciuti.

²⁷¹ Oggigiorno la “casetta rossa” ricorda solo nel colore quella nella quale, nel 1943, gli ufficiali avevano atteso il compimento della loro sorte, essendo stata ricostruita come una villetta multipiano che molti, alla ricerca della casupola isolata che appare in molte foto dell’epoca, non riescono neanche ad individuare.

²⁷² Posta a poca distanza dalla ex “casetta”, rappresenta, come detto in precedenza, uno dei pochissimi “monumenti”, individuati da una apposita targa (concessa dal proprietario del terreno dove sorge), della Divisione sull’isola.

ancora, dal fatto che lo stesso sorge a pochissima distanza dal “monumento italiano”, in un’area che sembra esser possibile definire come simbolicamente “*italianizzata*”, ovvero individuata in riferimento a delle caratteristiche spaziali tali da porla in diretta connessione con la presenza italiana sull’isola ed il suo ricordo (pubblicamente) espresso nell’attualità; zona, questa, nella quale oltretutto avvengono le celebrazioni ufficiali (organizzate spesso dall’Associazione Mediterraneo, queste tra l’altro prevedono spesso la partecipazione di autorità statali appositamente giunte dall’Italia) dedicate alla Divisione Acqui. Un elemento che sembra esser decisivo, questo, nella caratterizzazione della percezione di questa località così come appare all’interno della memoria e delle testimonianze dei cefalioti: la “casetta rossa”, in effetti, sembra essere deputata meno di altre località alla comunicazione del “senso” attribuito localmente alle stragi; sensazione oltretutto avvalorata dal fatto che mai, nei colloqui, è stato espresso il desiderio (manifestato, al contrario, parlando di altri luoghi) di recarsi presso la stessa per un sopralluogo, una visita. La motivazione ha spesso riguardato il fatto che «la conoscono tutti, anche gli italiani che vengono solo per le vacanze sanno quello che è successo alla “casetta rossa”; ma qui ci sono molti altri posti in cui sono morti gli italiani e molti non lo sanno nemmeno»²⁷³. La “casetta rossa” appare quindi un luogo noto, conosciuto, direttamente collegato alle stragi, ma, nello stesso tempo,

²⁷³ Dalla conversazione informale avuta con un abitante di Argostoli.

caratterizzato da una efficacia simbolica che sembra essere possibile ricollegare soprattutto a significati espressi nella memoria “italiana” dell’eccidio.

Tale (relativa) carenza significativa di questa particolare strage, nella memoria locale, potrebbe forse essere ricondotta ad un problema di “*presenza*”: legandosi il ricordo all’esperienza diretta del passato (la quale, come detto in precedenza, diffondendosi e circolando tramite i racconti, genera nuove ed altrettanto “personali” memorie), sembra che le stragi maggiormente “ricordate” siano quelle che, rispetto ad altre, sono state più “viste”, direttamente esperite da uno o più testimoni, soprattutto perché avvenute nelle immediate vicinanze di qualche centro abitato. L’eccidio della “casetta rossa” avvenne difatti, seguendo il tipico *modus operandi* tedesco – per il quale le fucilazioni dovevano avere il minor numero possibile di testimoni, in un luogo relativamente isolato²⁷⁴; al contrario, stragi come quella di Troianata, Frankàta, Kardakàta, Dilinàta, Fàrsa – solo per citare le maggiori – essendo avvenute in prossimità di villaggi (quindi in luoghi maggiormente “vissuti”, abitati), ebbero dei testimoni diretti, molti dei quali ancora viventi e divenuti veri e propri “specialisti del ricordo”, ovvero depositari riconosciuti delle memorie comunitarie²⁷⁵. Mettere

²⁷⁴ La scelta del luogo (lontana dall’abitato) può esser stata verosimilmente determinata, più che mai in questo caso, dal fatto che le vittime della fucilazione erano costituite dagli ufficiali della Divisione.

²⁷⁵ E’ capitato sistematicamente, infatti, che, nel corso delle visite condotte sui luoghi delle stragi, la richiesta di informazioni sulle stesse (formulata a persone incontrate sul posto) si sia risolta nell’incontro con anziani del luogo, nonni, padri, zii, spesso definiti come «*gente che ha visto tutto*», i cui racconti hanno non di rado fatto luce su aspetti poco chiari riguardanti luoghi e

in relazione la presenza con il ricordo potrebbe quindi essere utile per comprendere la maggiore insistenza con la quale spesso ricorrono, nelle narrazioni, luoghi e spazi territoriali specifici e ben individuati. La percezione sensibile degli stessi, infatti, sembra legarsi saldamente alla possibilità stessa di parlarne; luoghi che sovente (come si potrà vedere più avanti per Troianata) sono stati, prima che di “memoria delle stragi”, degli spazi familiari, nei quali si è vissuto, saldamente legati ad una biografia personale che racchiude significati travalicanti l’episodio-strage in sé, radicandosi quindi in storie generazionali e comunitarie che nei luoghi stessi hanno preso forma, dispiegandosi attraverso il tempo in quel particolare spazio.

Il “senso” localmente attribuito alle stragi, quindi, come appare dai riferimenti rintracciabili all’interno dei colloqui e delle narrazioni prodotte a Cefalonia, non può prescindere dalla presa d’atto per la quale i luoghi nelle quali queste avvennero sono stati, anzitutto, “*territorio vissuto*”, spesso percepito da chi vi ha abitato, in primo luogo, come “*casa*”. In tale riconoscimento sembra porsi lo sfondo teorico dal quale partire per cercare di comprendere il valore intrinseco delle testimonianze localmente prodotte riguardo i luoghi delle stragi. Solo così sembra essere possibile intendere pienamente il riferimento insistito, ad esempio, ad un particolare elemento del paesaggio, ad un ulivo sotto il quale «si nascondevano gli italiani

dinamiche delle stragi stesse, favorendo tra l’altro anche l’individuazione di postazioni, gallerie, batterie, bunker (addirittura di un altare da campo costruito in cemento, posto nel mezzo di una pineta) della cui esistenza, fino a quel momento, non se ne era a conoscenza.

durante i bombardamenti, pieni di sangue» e sul quale è ancora possibile scorgere i fori dei proiettili provocati dai raid degli Stukas: lo stesso ulivo intorno al quale, da bambino, chi racconta poteva giocare con i suoi coetanei o sul quale poteva correre a nascondersi dopo aver commesso una marachella²⁷⁶.

Ciò che sembra esser stato spesso dimenticato da coloro che, in vario modo, hanno a vario titolo analizzato le stragi di Cefalonia, è che la popolazione dell'isola ha prodotto dei significati particolari riguardanti le stragi, non riconducibili a quelli che possono essere espressi in ambiti differenti da quello locale; significati concepiti in conseguenza della loro specifica esperienza, frutto dell'irruzione drammatica, nel panorama isolano, di un evento che si è saldamente legato alla percezione di luoghi e territori conosciuti (per quanto, da allora, improvvisamente e profondamente "mutati").

Parlare delle stragi e dell'occupazione italiana di Cefalonia prescindendo dalla considerazione dei significati prodotti localmente al riguardo preclude, infatti, l'individuazione di una costellazione di testimonianze e racconti che contribuiscono a tratteggiare uno scenario rievocativo estremamente proficuo in vista (anche) di una consapevole ricostruzione della stessa vicenda storica della Divisione Acqui sull'isola.

²⁷⁶ Dalla visita condotta nei dintorni di Razàta in compagnia di Nicolas Colonas.

4.3 – Le stragi nel concreto: Troianata

Troianata è luogo di strage. Anzi, il luogo *della strage*: in un campo posto nelle immediate vicinanze di questo villaggio, una mattina di settembre del 1943, vennero sottoposti ad esecuzione sommaria 631 militari italiani; si tratta della strage numericamente più rilevante tra quelle compiute dalle truppe alpine della 1° Divisione *Edelweiss* nel corso di quella che è stata definita esemplarmente come l’*”orgia dei barbari”*²⁷⁷.

Troianata si trova a circa quindici minuti di automobile da Argostoli, a poca distanza dalla valle di Omalà; si erge quasi arrampicata sul fianco di una collina, rivolta verso Kondogouràta, villaggio dirimpettaio, dal quale è separata da una piccola valle occupata da estesi campi di ulivi. L’imbocco del paese, che si sviluppa interamente in salita, ospita il piccolo cimitero della comunità; poco oltre, al centro del villaggio, sorge la chiesa, ricostruita, come buona parte delle altre abitazioni, dopo il disastroso terremoto del 1953. Il terremoto – al

²⁷⁷ “*Ta òrghia ton varvàron*”, modo con il quale la popolazione greca definì le ventiquattro ore (tra il 21 e 22 settembre) nel corso delle quali le truppe tedesche ebbero dai loro superiori carta bianca nei confronti dei militari italiani.

quale si fa riferimento semplicemente come “*o sismòs*” – ha segnato l’organizzazione non solo spaziale dell’intero villaggio, ma anche quella umana: molti sono emigrati, come da ogni parte dell’isola, diretti soprattutto verso Atene, l’Australia o gli Stati Uniti; solo poche anime abitano ancora i villaggi dell’isola (la maggior parte delle persone non emigrate si sono infatti trasferite nei centri più grandi, Argostoli su tutti). Troianata, in tal senso, non ha fatto eccezione; le caratteristiche del villaggio sono d’altronde (anche spazialmente) simili a quelle che è possibile ritrovare visitando gli altri presenti sull’isola. Questi si presentano, di solito, caratterizzati da un elemento distintivo, eredità principale del terremoto: la presenza di numerose abitazioni in rovina, spesso ridotte a cumuli di macerie che, nonostante gli anni, continuano a spuntare in moltissimi punti dell’isola. Non di rado, così, visitando molti villaggi cefaloti, è possibile scorgere, tra abitazioni costruite di recente, la presenza di vecchi ruderi, solcati da profonde crepe, spesso senza tetto o pareti.

«Dopo la guerra, il terremoto è stata la sciagura più grande che sia mai capitata a Cefalonia»: un’affermazione, questa, comunissima sull’isola; in effetti, il 1953 ha rappresentato un momento tipico all’interno della storia sociale di questi luoghi: la distruzione di numerosi villaggi, oltre ad aver provocato la morte di molti abitanti dell’isola e l’emigrazione di altri, ha determinato la necessità, per sicurezza e comodità, di ricostruire i villaggi stessi in luoghi più o meno lontani da quello di origine. E’ il caso, ad esempio, del villaggio

di Fàrsa, oggi suddiviso in Fàrsa nuova – il centro abitato, chiamato semplicemente Fàrsa, che sorge sulla strada principale dell’isola – e “Fàrsa vecchia”, della quale restano ormai solo affascinanti ruderi, posta, al contrario, più in alto rispetto al nuovo centro abitato.

Lo stesso discorso può esser fatto a proposito di Troianata: colpita drammaticamente dal terremoto (i cui segni sono ovunque visibili), oggigiorno conta solo pochi abitanti, la maggior parte dei quali di età avanzata: si tratta di coloro che hanno sempre rifiutato, a differenza di altri, di spostarsi dal loro paese natio.

Spiros Vangelàtos fu, al contrario, tra quelli che lasciarono presto il paese, subito dopo il terremoto; a differenza di altri, comunque, vi ha fatto ritorno. Insegnante di lingue straniere, ora in pensione, pur abitando da tempo ad Argostoli con la sua famiglia, ha sempre manifestato un legame viscerale con Troianata: «la mia casa è questa», è solito affermare. Un vincolo rinsaldatosi, secondo le sue stesse parole, in anni di lontananza, ma che ha radici profonde, legandosi strettamente ad una particolare esperienza da lui vissuta, appena adolescente: quella della strage. Spiros è, infatti, uno degli ultimi testimoni diretti, oculari, dell’eccidio di Troianata; il suo racconto (prodotto in occasione della visita effettuata in mia compagnia nei luoghi degli avvenimenti dei quali narra) rende concrete, esemplificandole, molte delle assunzioni teoriche,

riguardanti le modalità di narrazione locale del ricordo delle stragi, che sono state sin qui proposte.

La testimonianza di Spiros è, anzitutto, un “viaggio sensoriale” attraverso il quale il passato sembra irrompere prepotentemente all’interno dei luoghi evocati dalla narrazione. Il dispiegarsi del racconto determina infatti la contemporanea costruzione di immagini del ricordo le quali, saldandosi ai luoghi ai quali ci si riferisce, rievocandoli, strutturano questi ultimi secondo delle caratteristiche per le quali il paesaggio diviene improvvisamente produttore di significato, espressione concreta di ciò che viene comunicato oralmente.

Quanto detto può essere verificato, ad esempio, partendo dalla descrizione della deportazione dei militari prigionieri all’interno campo all’interno del quale sarebbe avvenuto l’eccidio. Ecco come l’episodio è stato rievocato:

I soldati italiani vennero messi dai tedeschi in fila lungo quella strada, partendo dal centro del villaggio, poi vennero fatti avviare verso questo campo; io e mio padre ci trovavamo lì, davanti casa mia [*a pochi metri dal campo, in posizione sopraelevata rispetto allo stesso*], e guardavamo tutta la scena. All’inizio non riuscivamo a spiegarci il perché fossero stati condotti qui, era solo un campo di proprietà di un abitante del villaggio, io ci passavo spesso da casa mia, c’erano anche gli stessi ulivi e le piante che vedi adesso qui intorno. Comunque restarono fermi qui più di un’ora con addosso i loro zaini. Ad un certo punto li sentimmo buttare a terra tutto ciò che avevano addosso ed allora subito capimmo cosa stava per succedere.

Ogni elemento della scena diviene quindi, nel ricordo, unità significativa; il campo, gli ulivi e gli altri alberi che lo cingevano, la disposizione spaziale del paesaggio attualmente percepibile acquista significati particolari proprio in virtù dell'operazione simbolizzante messa in atto dal ricordo. Ugualmente, così, il muretto a secco che delimita un lato del campo rimanda direttamente alla morte, diviene elemento di morte:

Vedi questo muretto? Qui vennero ammazzati gli italiani, solo a vederlo mi sembra di rivivere tutta la scena: due tedeschi vi salirono sopra e cominciarono a parlare, con l'aiuto di un prigioniero italiano che conosceva la loro lingua, ai loro prigionieri; lo ricordo bene, quell'italiano che qui sopra gesticolava per farsi capire meglio dagli altri. Io conoscevo abbastanza bene l'italiano, sentivo che diceva: "Noi siamo stati amici ed alleati, ed ora siamo diventati nemici e lottiamo gli uni contro gli altri" e cose del genere. Mentre parlava ed erano tutti girati da questa parte, di là [*dalla parte opposta del campo*] vidi arrivare velocemente delle motociclette con sopra delle mitragliatrici; le nascosero dietro delle piante che erano qui e lì [*ai due lati inferiori del campo, dalla parte opposta rispetto al muretto*], ad una decina di metri da loro, ed all'improvviso fecero fuoco. L'esecuzione non durò tanto, tre o quattro minuti, alcuni cercavano di salvarsi ma non ce la fecero, vidi allora i corpi accumularsi presso questo muretto, e salire, salire...

La strutturazione di Troianata quale "luogo delle stragi" prevede quindi la presenza, oltre a quella del campo dove ebbe luogo l'eccidio, di altri spazi direttamente ricondotti all'evento. Una suddivisione del

territorio che, nel ricordo, avviene attraverso la ricognizione di punti nei quali “è accaduto qualcosa”, una rete ripercorsa facendo riferimento anzitutto alla memoria personale ed al “paesaggio autobiografico” che – grazie ad essa – sembra prender forma. Il fulcro spaziale, centrale nel racconto di Spiros, è infatti la sua casa; situata in una posizione sopraelevata rispetto al campo dell’esecuzione, a poca distanza dal centro del villaggio, è il luogo dal quale egli ha potuto costruire la propria esperienza delle stragi (come si vedrà, in modo essenzialmente sensoriale).

Spiros, come detto, dalla propria abitazione ha potuto assistere al massacro dei militari italiani:

Quando avvenne la fucilazione, fu dato ordine a tutta la popolazione del villaggio di restare lontana, tutti nelle proprie case. Io riuscii a vedere tutto perché ero nascosto nel mio giardino, tra i rami di un albero di mandorlo, che mi nascondeva; ricordo mia madre che mi chiamava forte, per farmi rientrare, aveva paura che un qualche proiettile esplosivo dai tedeschi per far paura alla gente del villaggio potesse colpirmi...

L’abitazione fu anche il luogo nel quale i tedeschi irrupero, dopo aver fatto prigionieri gli italiani:

Appena catturati gli italiani, andarono casa per casa per cercare altri italiani nascosti, vennero così anche a casa mia, armati di pistola. Bussarono ed entrarono nello stesso momento, ricordo i forti colpi e la porta che si aprì all’improvviso, cercavano due italiani, perquisirono dappertutto e subito

andarono via senza dir nulla. Questo avvenne in ogni altra casa del villaggio.

La casa di Spiros fu, inoltre, il luogo dal quale egli riuscì a seguire lo svolgimento dei fatti che accadevano nel suo villaggio, spesso senza neanche assistervi. La sua circostanziata e dettagliata ricostruzione si basa per buona parte, infatti, su uno sfondo mnemonico caratterizzato essenzialmente dal ricordo di percezioni sensoriali (spesso non visive) dispiegate all'interno di un paesaggio "familiare".

La localizzazione degli eventi sembra così seguire un percorso per il quale, ad esempio, la dimensione auditiva assume un ruolo preminente; si pensi, ad esempio, alla descrizione riguardante la cattura e l'arrivo nel villaggio dei militari italiani:

I tedeschi fermarono la colonna di automezzi italiani, che si stava recando a Frankàta per offrire supporto al distaccamento che si trovava in quel posto, poco fuori dal nostro villaggio. La strada era stretta ed i mezzi viaggiavano in fila indiana; i soldati furono costretti a scendere ed a lasciare sulla strada le loro armi, io da casa mia riuscivo a sentire che le buttavano a terra, si udivano le grida e gli ordini dei tedeschi... Alla fine furono incolonnati in una lunga linea e fatti incamminare verso il villaggio. Noi ascoltavamo i loro passi sulle pietre della strada, non era mica asfaltata come oggi, il rumore dei loro scarponi mentre avanzavano verso il villaggio; io, mia madre, mio padre e le mie sorelle allora cominciammo ad allarmarci, ad aver paura...

Il ricordo del timore suscitato dall'episodio è quindi rapportato al suono prodotto dai passi dei militari in lenta avanzata, ascoltati prima

ancora che visti; un rumore che prelude all'irruzione dell'Altro in un territorio vissuto, conosciuto, esperito quotidianamente come domestico, quindi marcato profondamente dall'identificazione con il gruppo che in esso vive.

L'appropriazione culturale del territorio, inteso come spazio riscattato dalla "natura", ha luogo anche (e forse soprattutto) per mezzo di una strutturazione dello stesso secondo direttrici volte a favorirne l'organizzazione (per quanto possibile) come "*spazio prevedibile*", ossia ambito nel quale la percezione dello stesso può avvenire sulla base del riconoscimento di caratteri considerati "normali", ovvero congeniti; in tal senso, ogni stimolo percettivo derivante dallo spazio "culturalizzato" può essere compreso in una struttura interpretativa capace di esprimerne il particolare significato. In tal senso, la costituzione di uno spazio domestico prevede il contemporaneo riconoscimento di una sensorialità dello stesso che si pone come multidimensionale: così è possibile parlare di "paesaggio visivo" e "tattile" ma anche, nello stesso tempo, di "paesaggio auditivo" (caratterizzato, ad esempio, da suoni considerati caratteristici in un determinato luogo) come di "panorama olfattivo" (designando i luoghi in base all'odore che li caratterizza – per tacere della stretta relazione spesso espressa, ad esempio, tra un territorio ed i suoi prodotti gastronomici (alla quale si riferiscono, ad esempio, i ben noti "percorsi del gusto" o gli "itinerari eno-gastronomici" attualmente molto in voga).

Costruzione multisensoriale di uno spazio che, quindi, solo in tal modo può divenire familiare, “domesticato”; spazio che, d’altra parte, può essere “aggredito”, “deformato” dall’intromissione, al suo interno, di elementi percepiti come “estranei” od addirittura nemici. Sembra essere questo il caso, ad esempio, dell’arrivo dei militari incolonnati del racconto di Spiros; annunciati da una percezione, quella dei passi, che diviene generatrice di angoscia, quasi precludendo al tragico epilogo che di lì a poco si sarebbe verificato. Il luogo familiare può mutare così in luogo delle stragi, trasformato anche percettivamente agli occhi ed ai sensi di chi vi abita, un territorio che sarà così riconosciuto in rapporto ad un evento di morte inseritosi in ogni suo spazio.

Evocano la morte, ad esempio, i “pozzi”, uno degli elementi più significativi e conosciuti di Troianata. Si tratta delle cisterne sotterranee, un tempo utilizzate per fornire acqua al villaggio, nelle quali vennero stipati i corpi dei militari alcuni giorni dopo l’esecuzione. Il valore simbolico dei pozzi (in greco *pigàdia*), sull’isola, è enorme e direttamente derivato dalla necessità di trovare fonti acquifere potabili – si pensi, ad esempio, ai pozzi di Valsamàta (già citati in precedenza), ritenuti opera di San Gerasimo, per evidenziare la valenza rivestita da tali particolari luoghi nel panorama (anche culturale) di Cefalonia. Il pozzo come strumento dal quale attingere l’acqua, fluido vitale per eccellenza, così decisivo per la vita

dell'isola da esser manifestamente collegato al Santo, espressione stessa dell'identità cefaliota. Ma i pozzi dei quali si parla, in riferimento a Troianata, assumono immediatamente, nella narrazione, una fisionomia ctonia legata al loro essere, anzitutto, *tomba*, luogo cimiteriale che delimita uno spazio che è anzitutto, di morte. Posti a poche centinaia di metri dal campo dell'esecuzione, i pozzi rappresentano una sorta di tappa obbligata per chi si reca a visitare Troianata; oggi, d'altra parte, degli stessi non restano che poche pietre sparse ai margini di un uliveto, in quanto le salme dei soldati italiani ivi contenute furono esumate nell'immediato dopoguerra.

Si tratta, comunque, di un luogo altamente significativo nella strutturazione di Troianata quale "luogo di memoria": esso testimonia, anzitutto, della volontà dei cefaloti di offrire una (per quanto improvvisata) sepoltura alle vittime della carneficina, ma anche della necessità di evitare che la permanenza delle salme all'aperto, oltre all'odore emanato, determinasse l'insorgenza di epidemie pericolose per la salute dell'intera comunità. I pozzi, così come il campo, sono per di più dei luoghi associati ad un panorama olfattivo ben definito, caratterizzato dall'"odore di morte" per il quale i primi rappresentano, inoltre, la soluzione (una soluzione che, in precedenza, ho definito "de-odorizzante"). L'immagine-ricordo dei luoghi, in questo caso, definisce la realtà presente di uno spazio territoriale che è strettamente associato a percezioni ben presenti nel ricordo: per Spiros, infatti, «questi posti portano ancora addosso la puzza dei cadaveri, ricordo

che per molto tempo non riuscivamo nemmeno ad avvicinarci, se non con dei fazzoletti imbevuti di alcol».

Ancora, un altro “nodo” eloquente nella ricognizione della rete di punti dello spazio per la quale Troianata può esser definita “luogo di memoria”, è senza dubbio la scuola del villaggio. Si tratta di un altro luogo significativamente associato alla presenza italiana nello spazio familiare del villaggio: posta a poca distanza dall’abitazione di Spiros, “*la scuola*” rievocata dal narratore racchiude ed esprime una esperienza vissuta (e rievocata) in modo squisitamente sensoriale:

I soldati vennero rinchiusi qui, vedi [*nel cortile posteriore della scuola*]; casa mia è molto vicina, allora li sentimmo cantare per tutta la notte delle belle canzoni italiane, io ricordo bene che cantavano soprattutto “Mamma son tanto felice, perché ritorno da te”, mi piaceva molto, non capivo bene le parole ma la ricordo benissimo... Cantarono tutta la notte perché pensavano sicuramente che il giorno dopo sarebbero tornati in Italia, lo pensavamo tutti, mica che li avrebbero ammazzati! Ma fu invece proprio quello che alla fine accadde...

Qui sembra risiedere uno dei sensi profondi di una vicenda vissuta, in tal modo, soprattutto attraverso i sensi. La cattura dei militari italiani, la loro breve prigionia dietro il cortile di una scuola, il significato di tale evento prodotto dalla percezione di un adolescente, l’epilogo drammatico ed inaspettato della vicenda: il segno lasciato da quest’ultima sembra esser stato più profondo proprio perché *nessuno*

se lo sarebbe mai aspettato. Accanto al dolore ed alla condanna, allo strazio ed alla compartecipazione, infatti, un altro sentimento è sovente trasparso nella rievocazione delle stragi di Cefalonia: *la sorpresa*. La trasformazione dell'isola in un enorme mattatoio (figura, anche questa, parimenti ricorrente) avrebbe di fatto colto di sorpresa la popolazione locale e completamente impreparati i militari italiani; stupore ed incredulità, quindi, di fronte alle scene di carneficina che si sarebbero susseguite in molte località dell'isola. Sorpresa simile a quella che dovette provare, una mattina di settembre, lo stesso Spiros. Udire i soldati cantare – come da lui stesso affermato – venne infatti interpretato come indice di una predisposizione d'animo per nulla preludio di quel che sarebbe di lì a poco accaduto, rendendo ancor più cruenta e tragica l'esperienza alla quale (il giorno successivo) avrebbe assistito. La scuola, quindi, nella rievocazione, diviene lo spazio di una suprema ambivalenza, essendo interpretabile nel contempo sia come luogo di felicità espressa, per una intera notte, da seicento e più militari, sia (soprattutto) come liminare luogo d'attesa, “anticamera” della strage.

L'esperienza che Spiros fece delle stragi ebbe quindi come fulcro il luogo familiare per eccellenza: la sua casa, che ricorre incessantemente all'interno delle narrazioni da lui prodotte a proposito degli eventi di Troianata. Casa come osservatorio su di un mondo *in fieri*, punto dal quale, ancora protetti dalla domesticità, esperire i

mutamenti in atto anche all'interno del paesaggio circostante, fino ad allora avvertito quasi come prolungamento della casa stessa. La casa di Spìros, quindi, come ultima tappa del percorso attraverso Troianata, base della memoria "personale" del narratore ma anche luogo di formazione della particolare esperienza percettiva della strage comunicata dallo stesso.

La casa di Spìros, in realtà, non esiste più; alla fine della visita, recandoci laddove avrebbe dovuto trovarsi l'abitazione, di fronte al mio stupore (derivante dal fatto che, in tutti i suoi racconti, si è riferito alla "sua casa" come effettivamente ancora esistente, tanto da assicurare che «poi alla fine ti ci porto, a vedere la mia casa») egli ha affermato: «Guarda che qui, dopo la guerra, c'è stato il terremoto, e quello che era riuscito a rimanere in piedi prima, cadde nel 1953!». Guerra e terremoto: i due eventi che sembrano, più di ogni altro, aver colonizzato i ricordi del passato recente di Cefalonia.

Bibliografia

J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi , 1997

W. Benjamin, A. Novus, *Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1962

M. Bloch, *La guerra e le false notizie. Ricordi (1914-1915) e riflessioni (1921)*, Roma, Donzelli Editore, 1994

M. Bloch, *Apologia della storia*, Torino, Einaudi, 1998

R. Borofsky (a cura di), *L'antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi, 2000

S. Borutti, U. Fabietti (a cura di), *Fra antropologia e storia*, Milano, Mursia, 1998

F. Cappelletto: *La memoria del "distante": i massacri nazi-fascisti nei racconti dei sopravvissuti di paesi diversi*, in: *L'Uomo*, vol. IX n.s., nn. 1/2, 1996

F. Cappelletto, *Long-term memory of extreme events: from autobiography to history*, in: *The journal of the Royal anthropological Institute*, N.S., 9, 2003

R. Clogg, *Storia della Grecia moderna*, Milano, Bompiani, 1998

G. R. Cardona, *Il linguaggio dell'interiorità*, in: *La ricerca folklorica*, n° 35, Brescia, Grafo Edizioni, 1997

M. Combi, *Il grido e la carezza. Percorsi nell'immaginario del corpo e della parola*, Roma, Meltemi, 1998

M. Combi, *Corpo e tecnologie. Simbolismi, rappresentazioni e immaginari*, Roma, Meltemi, 2000

P. Connerton, *Come le società ricordano*, Roma, Armando Editore, 1999

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

G. Debenedetti, *Il romanzo del Novecento*, Milano, Garzanti, 2001

E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000

E. De Martino, *La fine del mondo*, Torino, Einaudi, 1977

U. Fabietti (a cura di), *Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere, descrivere l'Altro*, Milano, Mursia, 1993

U. Fabietti, V. Matera, *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Roma, Meltemi, 1999

F. Faeta, *Strategie dell'occhio. Etnografia, antropologia, media*, Milano, Franco Angeli, 1995

L. Faranda, L. M. Lombardi Satriani (a cura di), *Forme del tempo*, Vibo Valentia, Monteleone Editore, 1993

R. Formato, *L'eccidio di Cefalonia. Settembre 1943: lo sterminio della Divisione Acqui*, Milano, Mursia, 1996

L. Freeman, *Note stonate dal mandolino del capitano Corelli*, Voghera, Marvia Edizioni, 2003

J. Goody, *The anthropology of the senses and sensation*, in: *La ricerca folklorica*, n° 45, Brescia, Grafo Edizioni, 2002

A. Gusman, *Antropologia dell'olfatto*, Bari, Editori Laterza, 2004

M. Halbwachs, *I quadri sociali della memoria*, Napoli, Ipermedium, 1997

M. Halbwachs, *La memoria collettiva*, Milano, Unicopli, 1987

F. Héritier, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Bari, Laterza, 1997

F. Héritier (a cura di), *Sulla violenza*, Roma, Meltemi, 1997

M. Herzfeld, *The poetics of manhood*, Princeton University Press, 1985

M. Herzfeld, *Anthropology through the looking-glass*, Cambridge University Press, 1989

M. Herzfeld, *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*, Napoli, L'ancora del Mediterraneo, 2003

I. Insolubile, *La resistenza di Cefalonia tra memoria e storia*, Roma, Quaderni ANRP, 2004

P. Jedlowski, *Memoria, esperienza e modernità. Memorie e società nel XX secolo*, Milano, Franco Angeli, 2000

J. Le Goff, P. Nora (a cura di), *Fare storia*, Torino, Einaudi, 1981 (ed. or. 1974)

G. Ligi, *Le fonti che non parlano. Ipotesi per un'etnografia del paesaggio in Lapponia*, in: *La ricerca folklorica*, n° 45, Brescia, Grafo Edizioni, 2002

P. Loizos, E. Papataxiarchis, *Gender and Kinship in modern Greece*, Princeton University Press, 1991

L. M. Lombardi Satriani, M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo*, Palermo, Sellerio, 1996

L. M. Lombardi Satriani, *La stanza degli specchi*, Roma, Meltemi, 1998

L. M. Lombardi Satriani, *De sanguine*, Roma, Meltemi, 2000

D. Loucatos, *La religion populaire a Céphalonie*, Atene, 1951 (trad. franc. di Jean Malbert)

D. Loucatos, *Ta kalokairina*, Atene, 1981

V. Matera, *Antropologia dei sensi. Osservazioni introduttive*, in: *La ricerca folklorica*, n° 45, Brescia, Grafo Edizioni, 2002

V. Matera, *Per un'antropologia dell'interiorità*, in: *La ricerca folklorica*, n° 35, Brescia, Grafo Edizioni, 1997

F. R. Myers, *Ways of Place-Making*, in: *La ricerca folklorica*, n° 45, Brescia, Grafo Edizioni, 2002

E. Orlanducci (a cura di), *Cefalonia 1941-1944. Un triennio di occupazione. Il contributo della popolazione locale*, Roma, Edizioni ANRP, 2004

C. Palombo, *Ritorno a Cefalonia e Corfù*, Torino, EdiSteiner, 2003

P. Panopoulos, *Animal bells as symbols: sounds and hearings in a greek island village*, in: *The journal of the Royal anthropological Institute*, N.S., 9, 2003

L. Passerini (a cura di), *Storia orale. Vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1978

L. Piasere, *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Bari, Editori Laterza, 2002

M. e N. Pignatorre, *Memorie storiche e critiche dell'isola di Cefalonia dai tempi eroici alla caduta della repubblica veneta*, Corfù, 1889 (Tomo II)

G. Rochat, M. Venturi (a cura di), *La Divisione Acqui a Cefalonia*, Milano, Mursia, 1993

P. Rossi, *Il passato, la memoria, l'oblio*, Bologna, Il Mulino, 1991

S. Tambiah, *Rituali e cultura*, Bologna, Il Mulino, 1995

E. Tonkin, *Raccontare i nostri passati. La costruzione sociale della storia orale*, Roma, Armando Editore, 2000

V. Turner, *Antropologia della performance*, Bologna, Il Mulino, 1993

V. Sakkàtos, *Cefalonia 1943. L'eccidio della Divisione Acqui e la Resistenza greca nei ricordi di un ragazzo*, Acqui Terme, Editrice Impressioni Grafiche, 2002

J. Vansina, *La tradizione orale. Saggio di metodologia storica*, Roma, Officina Edizioni, 1976