

In *La politica nell'età contemporanea. I nuovi indirizzi della ricerca storica*, a cura di M. Baioni e F. Conti, Roma, Carocci, pp. 219-241.

The definitive version is available publisher's home

Massimo Baioni

Rituali, spazi urbani e politica

si accorsero di essere di fronte a qualcosa di straordinario, non a una scultura qualunque. Stalin era stato raffigurato in alta uniforme da parata con le spalline da generalissimo e il cappotto leggermente aperto, così che fossero visibili la giacca e le onorificenze, con la mano destra alzata, evidentemente per salutare le masse popolari che sarebbero sfilate lì accanto, e la sinistra abbassata che teneva stretti i guanti.

Stalin guardava i presenti come se fosse vivo. Guardava dall'alto in basso, sogghignava furbescamente tra i baffi e, come a tutti parve di distinguere, agitò la mano destra, mosse la sinistra e si batté i guanti sul ginocchio.

Vladimir Vojnovic, *Propaganda monumentale*, Milano, Garzanti, 2004, pp. 20-21

Simboli e politica

Baghdad, marzo 2003: davanti allo schermo televisivo il mondo intero assiste all'abbattimento della statua di Saddam Hussein, all'indomani della defenestrazione del "rais" iracheno ad opera dell'esercito statunitense. Le immagini riproposte dalle televisioni amplificano l'effetto simbolico del gesto, fissandolo nello sguardo e nella mente degli spettatori. Non è certo un caso che proprio i monumenti che personificano l'ideologia dei regimi autoritari siano i primi ad essere smantellati all'indomani del collasso di questi ultimi. Gli esempi sono molteplici: la demolizione dei busti di Mussolini e degli emblemi del littorio dopo il 25 luglio 1943, l'esplosione della grande svastica situata alla sommità del Reichstag a Berlino da parte dei sovietici, giunti per primi tra le macerie della capitale tedesca nell'aprile 1945; la rimozione delle statue di Stalin prima, di Lenin poi a Mosca e in altre città del Patto di Varsavia dopo la fine dell'Urss (si pensi alla esilarante sequenza nel film *Goodbye Lenin*). L'elenco sarebbe lungo. Non mancano peraltro le eccezioni: in Spagna, terminata la lunga dittatura di Francisco Franco (1939-1975), i monumenti al "caudillo" sono rimasti al loro posto per molti anni, pedaggio al «pacto del olvido» voluto da istituzioni e partiti al fine di non compromettere la delicata transizione democratica (Ranzato 2006). Ma si tratta appunto di eccezioni, che confermano la regola secondo la quale l'uscita di scena dei dittatori - specialmente quando avviene in modo violento - produce un immediato accanimento popolare contro i simboli del potere. La loro distruzione assume al tempo stesso il significato di liberazione, riparazione ed espiazione, configurandosi come atto di riconsacrazione della vita di un paese e anche del volto delle sue città.

In effetti, gli esempi di monumentalistica celebrativa rinviano a una tra le più eloquenti e invasive forme di occupazione simbolica dello spazio urbano. Le sue origini affondano certo in tempi lontani, perché è noto che sin dall'antichità il potere ha affidato alle immagini, ai simboli, ai rituali un'importanza decisiva. Ma non c'è dubbio che l'età contemporanea abbia recato al processo un'accelerazione densa di implicazioni, sull'onda dell'affermazione progressiva della società di massa e dei nuovi problemi da essa posti.

Procedendo con inevitabili semplificazioni, faccio rientrare dentro il contenitore ampio di rituali civili tutto l'apparato di manifestazioni che, provenendo da una sfera che non è quella del potere religioso, e che anzi spesso in età contemporanea si è collocato in aperta competizione con quest'ultimo, entra nello spazio urbano e ne rimodella organizzazione e gerarchie. Monumenti, nomi delle vie e delle piazze (odonomastica), feste nazionali e commemorazioni di personaggi ed eventi del passato recente o lontano, specialmente attraverso la pratica dell'anniversario: tutto ciò ha contribuito a plasmare una politica della memoria, un uso pubblico della storia, un'azione performativa a fini di integrazione e mobilitazione che hanno reso possibile studiare da un'angolazione inusuale gli intrecci di politica, ideologia, cultura e società (Bertelli, 2000).

L'ambizione di penetrare lo spazio urbano e di articolare al suo interno lo "spettacolo" della nuova politica caratterizza la vita degli stati e delle nazioni negli ultimi due secoli. Dentro il perimetro delle città la politica incontra i cittadini (o i sudditi). Tempi e modalità possono essere distinti, ma le piazze e le strade diventano il palcoscenico di molteplici forme di celebrazione ufficiale, così come di antagonismo e di protesta. Occorre dunque evitare di leggere le ritualità e gli stessi spazi urbani unicamente come riflesso del potere di turno: tantomeno liquidarli come espressione di mera propaganda, che pure ne è parte costitutiva. La questione è ben più complessa, perché entrano in gioco una costruzione discorsiva e una pratica politico-sociale che rinviano all'intreccio profondo esistente tra la natura "religiosa" del potere, i meccanismi della sua trasmissione, i vari livelli di ricezione (Gillis, 1994, Kertzer, 1989). Non sorprende pertanto che i monumenti e tutte le altre manifestazioni simboliche dislocate nell'arredo urbano, prima della compiuta irruzione dei moderni canali della comunicazione di massa, siano stati sempre caricati di grandi aspettative pedagogico-civili. Diversamente da quanto annotava Robert Musil, secondo il quale non ci sarebbe «nulla di più invisibile dei monumenti», i lunghi dibattiti che hanno diviso i gruppi politici in sede di discussione parlamentare, nei consigli comunali o nelle accese diatribe giornalistiche attestano la notevole sensibilità verso questi linguaggi della politica: e fanno affiorare la piena consapevolezza del loro impatto sulla società.

L'osservatorio consente allo storico di cogliere in controtuce alcuni passaggi cruciali della vita culturale di un paese, delle particolari forme di comunicazione politica di cui tutti i regimi si sono serviti nel corso dell'età contemporanea: ma permette anche di recuperare l'importanza della dimensione spaziale per la comprensione dei processi storici [Schlögel 2009]. La configurazione del tessuto urbano, inteso come palinsesto simbolico, luogo di decoro civico ma anche di rappresentazione del potere, di gerarchie e perciò di conflittualità tra progetti diversi, si offre come laboratorio naturale di riflessione pluridisciplinare, favorendo il confronto con storici dell'arte, sociologi, antropologi, urbanisti e architetti, letterati ecc. [Berggren e Sjöstedt 1996]).

Per quanto riguarda i monumenti e altri esempi di manifestazione celebrativa, Chantal Martinet ha giustamente notato che non ci si dovrebbe limitare allo studio dei loro segni interpretativi esteriori, bensì esplorare a fondo gli archivi che rendono possibile ricostruirne le origini e l'elaborazione successiva. «Lo studio delle iniziative e dei promotori, lo studio delle deliberazioni comunali o nazionali, delle sottoscrizioni e dei sottoscrittori, lo studio, infine, dei discorsi tenuti attorno a ogni monumento, specie nel giorno dell'inaugurazione, che è quello della sua consacrazione e affidamento alla società, permettono di chiarire il complesso di cause che gravitano attorno alla statuomania e di ricavare una tipologia monumentale in cui adombrare il legame tra ideologia o politica e monumento» [cit. in Monteleone, Sarasini, 1986, p. 634].

Lo sviluppo di questo processo nell'età contemporanea, se risponde a obiettivi e dinamiche comuni, richiede ovviamente di essere studiato e calibrato anche nelle singolarità dei casi nazionali: esso si intreccia infatti con le peculiarità delle storie e delle tradizioni, risente dell'influenza che nei singoli contesti hanno avuto istituzioni, chiese, movimenti politici, intellettuali ecc.

In secondo luogo, l'importanza di questa dimensione per la comprensione della politica moderna deve essere calata nelle varie stagioni dell'età contemporanea, che a loro volta incidono in modo decisivo sulle forme e sull'impatto dei rituali e dei simboli della politica (Baioni, Conti, Ridolfi, 2012). Può essere opportuno dunque proporre una periodizzazione che, senza pretesa di

completezza e con uno sguardo puntato essenzialmente all'Europa, consenta di evidenziare gli elementi di continuità e le rotture che hanno segnato la diffusione e l'applicazione di questo fenomeno.

La Rivoluzione francese e il "lungo Ottocento" (1789-1914)

Anche in questo caso, il ruolo della Rivoluzione francese non può essere ignorato. Aprendo la via alla fruizione popolare dei miti e dei simboli e alla loro integrazione nell'autorappresentazione della nazione, la rivoluzione impostò su basi nuove il linguaggio e la pratica della politica. Questa nuova declinazione non tardò a riversarsi fin dentro gli spazi urbani e a modellare le ritualità civili. Fino ad allora, le città erano state tradizionalmente un terreno di controllo esclusivo da parte della Chiesa e delle case regnanti, che avevano disseminato e marcato ovunque i segni della propria presenza. La nuova concezione della nazione introdotta dai rivoluzionari, che sottraeva la legittimazione del potere alla sua pretesa origine divina e la trasferiva al corpo della volontà popolare, ebbe tra i suoi effetti anche quello di attivare una capillare operazione di educazione patriottica. I cittadini francesi dovevano essere avvicinati allo Stato, occorreva formare e irrobustire il loro senso di appartenenza nazionale: soprattutto dopo la fine della monarchia e la proclamazione della Repubblica (settembre 1792), essi avrebbero dovuto vivere, lottare e anche morire per la patria, qualora la sua sopravvivenza o la sua gloria avessero richiesto il sacrificio dei cittadini in guerra.

L'organizzazione dell'esercito, la scuola, l'educazione familiare: furono tutti perni sui quali cominciò a reggersi la nuova impalcatura della nazione, in una contaminazione di influenze e di rimandi costanti. L'occupazione degli spazi urbani si rivelò parte integrante di questo disegno di educazione nazionale e di "catechismo" patriottico. Le sue manifestazioni e implicazioni erano infatti molteplici. Monumenti, feste civili, musica, bandiere: la rivoluzione inaugurava un nuovo corso della politica e dei suoi mezzi di espressione, che avrebbe plasmato i decenni a venire. In pieno regime giacobino, nel 1793, la riscrittura dei nomi delle strade e delle piazze poté così essere additata come «un corso silenzioso d'etica per il popolo», coerentemente con una visione che intravedeva lucidamente l'importanza di utilizzare anche questi canali per esaltare «tutte le virtù necessarie alla Repubblica» [cit. in Hunt 2007, p. 28]. La volontà di rendere visibili con apposite targhe i nomi di persone e fatti memorabili - una vera e propria rivoluzione onomastica - avrebbe aperto un terreno ulteriore di contesa politica, ideologica, simbolica tra i gruppi politici che si contendevano il controllo del potere e dell'educazione nazionale.

Preparato e sospinto dalle innovazioni introdotte dalla rivoluzione, il fenomeno conobbe nel corso del "lungo Ottocento" la sua età dell'oro, quando incrociò la sensibilità romantica nei confronti delle peculiarità distintive di ciascuna nazione. Il secolo XIX, coincidendo con il grande sviluppo dell'idea di nazione e della sua traduzione in termini di organizzazione statale, fu un terreno di grande applicazione della «nuova politica»: l'unità tra il culto del popolo e il culto della nazione fu ricercata «con la creazione di uno stile politico che divenne, in pratica, una religione laica» [Mosse 1975, p. 26]. Era una concezione che faceva perno sulla dimensione estetica, sulla forza di coinvolgimento - in primis emotivo più che razionale - esercitata per mezzo dei rituali e dei simboli. La lingua, la letteratura, la storia furono integrate in una politica della memoria che catapultava il passato nel presente e ne imprimeva i caratteri fin dentro il tessuto urbano, valorizzandolo come canale di mobilitazione politica. Il passato fu sottoposto a un'attenta selezione e riscritto costantemente, specialmente in quei contesti nazionali che durante l'Ottocento furono attraversati da numerosi rivolgimenti politici e istituzionali. In Francia, per esempio, in poco più di mezzo secolo si avvicendarono almeno sei forme di regime politico: l'esperienza napoleonica e la restaurazione borbonica, il regno di Luigi Filippo e la Seconda Repubblica, il Secondo Impero di Napoleone III e infine la proclamazione della Terza Repubblica, che accompagnò i francesi dal 1870 sino alla disfatta del 1940. In ciascuna di queste fasi la ritualità politica fu scandita dalle diverse gerarchie simboliche su cui si voleva fondare la legittimazione del potere e l'immagine della nazione [Corbin, Gêrôme, Tartakowsky 1994]. Maurice Agulhon ha scritto opere fondamentali sulla

capillare diffusione dell'allegoria femminile (la Marianne) come emblema della repubblica, della sua circolazione geografica nei diversi momenti della storia francese, così come sui significati della «monumentomania» che attraversò l'Europa nell'Ottocento [Aguilhon 1989]. A sua volta, la grande e fortunata impresa collettiva sui «lieux de mémoire», curata da Pierre Nora [1984-1992], ha innescato una prolifica stagione di studi sulle forme e sulle modalità di incorporazione della memoria nazionale nelle fibre della società francese: le sollecitazioni di questo approccio di ricerca sono state prontamente raccolte e applicate a molti altri ambiti nazionali, dall'Italia [Isnenghi 1996-1997] alla Germania [Francoise, Schulze 2001], con il medesimo intento di sondare le dinamiche politiche nel rapporto con le loro più profonde radici culturali.

La sensibilità verso i nuovi meccanismi di formazione delle appartenenze nazionali fu particolarmente presente nei paesi che approdarono all'unità statale soltanto nel XIX secolo. Qui il paesaggio monumentale e le cerimonie allestite nello spazio urbano ebbero un ruolo cruciale nella legittimazione delle istituzioni e nell'ambiziosa politica di nazionalizzazione delle masse. Figure del passato lontano e recente, letterati, artisti, scienziati, condottieri: in onore dei «grandi» uomini, possibilmente declinati quali eroi e «martiri» della patria, furono eretti monumenti e intestati luoghi di memoria, spazi sacri che fungevano da protezione simbolica della nazione.

Il caso italiano (1861) e quello tedesco (1871) sono i più noti: ma non vanno dimenticati il Belgio, la Grecia, la Polonia e numerosi altri paesi nell'area balcanica che puntavano ad ottenere l'indipendenza nazionale e ad affrancarsi dall'impero asburgico e da quello ottomano. Il fenomeno si irradiò ovunque esistessero nazioni che, puntando a esaltare le specificità che ciascun popolo poteva vantare, attingevano ai fasti e alle ricchezze - vere o «inventate» - del proprio passato, lontano e recente [Thiesse 2001; Hobsbawm e Ranger 1987].

Dove il risultato dell'unità statale fu raggiunto, le nuove istituzioni dovettero poi affrontare i problemi di una urgente educazione patriottica nazionale. L'operazione fu gestita su piani molteplici e scandita da strumenti diversificati: la scuola e l'esercito, naturalmente, furono i due canali prioritari e tradizionali della pedagogia nazionale. Ma non meno cruciali si rivelarono i canali simbolici della politica. Nella quinta scenica delle città, i linguaggi e le pratiche della politica puntavano a emozionare, a solleticare le corde del sentimento e della commozione. Nei territori tedeschi, a partire dalle guerre antinapoleoniche, i monumenti e le ritualità nazionali furono inseriti organicamente in una strategia di mobilitazione che puntava a evocare i fattori originari radicati nel suolo e nella tradizione. Qui non a caso si manifestò la predilezione tutta germanica per gli scenari naturali. Montagne e foreste fornivano lo «spazio sacro» in cui i grandi monumenti e le cerimonie che vi si svolgevano potevano esercitare pienamente il loro potere di seduzione: si pensi all'imponente statua di Arminio il Cherusco, inaugurata nel 1875 nella foresta di Teutoburgo, dove nel 9 d.C. i germani da lui guidati avevano sconfitto il potente esercito romano, aprendo così la strada alla rappresentazione epica di Arminio quale eroe e precursore della libertà tedesca.

Italia, Francia, Germania, per motivi legati alle specifiche traiettorie nazionali, confermano la centralità degli ultimi decenni del secolo nel campo della celebrazione monumentale e della proliferazione di ritualità nazionali. In fondo, i tre stati erano alle prese con i medesimi problemi, sebbene sullo sfondo di livelli di sviluppo economico e di condizioni interne non comparabili. Italia e Germania era stati di recente formazione, in cui la classe dirigente era impegnata nella creazione di una mitologia patriottica imperniata sugli avvenimenti recenti che avevano reso possibile l'unificazione. Ma anche un paese di lunga tradizione statale come la Francia, superati i traumi di Sedan (1870) e della Comune parigina (1871), era non meno impegnato in uno sforzo di nazionalizzazione per molti versi inedito, che doveva ora imperniarsi sul patriottismo repubblicano: mentre il governo poteva finalmente reimpossessarsi dell'antica eredità rivoluzionaria - è solo del 1880 l'istituzione del 14 luglio (presa della Bastiglia) come festa nazionale -, l'icona di Marianne *au pouvoir* diventò il perno di una educazione nazionale che si irradiava tramite la scuola, l'esercito, le celebrazioni, l'organizzazione degli spazi cittadini.

Uno sguardo all'Italia unita

Se osserviamo più da vicino il caso italiano, notiamo che la ritualità è stata scandita dai “tre stati” che ne hanno segnato la vicenda storica nell’età contemporanea, dopo la raggiunta unità nel 1861: il regime liberale (1861-1922), quello fascista (1922-1943), la democrazia repubblicana, nata all’indomani del referendum istituzionale del 2 giugno 1946. A queste tre fasi, caratterizzate da rispettivi progetti di formazione del carattere e dell’identità della nazione, hanno corrisposto altrettante «ondate monumentali», ritualità, simbologie politiche [Isnenghi 1994]. Risorgimento, Grande guerra (e Fascismo), Resistenza: sono stati questi i miti di fondazione/rifondazione che, plasmando le politiche della memoria, hanno perimetrato il controllo dello spazio urbano e popolato l’immaginario nazionale degli italiani.

Dopo il 1861, in una realtà sociale ancora arretrata, segnata da drammatici problemi di analfabetismo, il ricorso ai vari canali simbolici della comunicazione fu concepito come una scorciatoia necessaria per accelerare la costruzione dell’identità nazionale. E altrettanto significativo è il fatto che, dovendosi applicare a una società permeata da secoli di educazione religiosa cattolica, il modello consolidato della Chiesa fornisse i codici espressivi di questa pedagogia patriottica, ispirata alla religione civile e laica della patria e in alcune fasi marcata da forti accenti anticlericali.

Nei primi decenni postunitari, il concetto era esposto con molta chiarezza da un autorevole patriota quale Cesare Correnti. Da notevole uomo politico navigato, egli era convinto che l’organizzazione delle celebrazioni patriottiche fosse un metro efficace per misurare la capacità dello stato liberale di gestire le pratiche rituali e di radicarsi per questa via nella società. Egli non esitava a evocare la plurisecolare esperienza della Chiesa di Roma. «Ricordatevi che i prelati queste cose le sapevano fare bene», così scriveva Correnti a Francesco Crispi nel gennaio 1878, mentre si stava preparando il grande cerimoniale dei funerali di Vittorio Emanuele II. La morte del primo re d’Italia diventava un’occasione propizia per dare una nuova veste alla legittimazione dello stato nazionale e monarchico. Non bisognava rinunciare a «inventare» una tradizione, se ciò poteva servire allo scopo: «Non abbiamo precedenti. Tanto meglio. Inventateli. [...] Queste solennità se non parlano ai sensi e insieme alla immaginazione sono una facchinata e una fanfullata» [cit. in Baioni 2009, p. 53]. La nuova religione laica della patria doveva pertanto mutuare dal “nemico” - la Chiesa cattolica, arroccata all’epoca sulla condanna dello Stato liberale e sul *Non expedit* - la stessa capacità e abilità di parlare un linguaggio denso di evocazioni. A quelle pratiche liturgiche, a quel linguaggio occorreva attingere per accedere alla sfera profonda delle emozioni. Spostato sul terreno delle ritualità pubbliche e della memoria del Risorgimento - commemorazioni, monumenti, feste, musei ecc. -, tale principio suggeriva di colpire l’immaginazione e di valorizzare tutti gli elementi in grado di suscitare sentimenti di commozione e di venerazione religiosa verso il ricordo del Risorgimento e dei suoi artefici.

I risultati di tale progetto educativo, specialmente nel periodo liberale, furono altalenanti e comunque in parte limitati dalla natura elitaria dello stato e della sua classe politica. Si trattò comunque di uno sforzo di notevoli proporzioni, che toccò ampi strati della borghesia cittadina, perché mediato da agenzie educative tra loro interdipendenti: la scuola, la famiglia, l’esercito, la letteratura patriottica (Carducci) e quella per l’infanzia (il *Cuore* deamicisiano), le narrazioni museali della storia.

La scomparsa dei “grandi uomini” fu un altro fattore che rese possibile la loro proiezione nel mito e l’allestimento su larga scala dei rituali patriottici. In Italia, il re Vittorio Emanuele II e Garibaldi (morto il 2 giugno 1882), l’eroe popolare per antonomasia, furono i veri pilastri della celebrazione monumentale del passato recente, che cercava di armonizzare le due anime del Risorgimento. Era anch’esso un modo di rispondere alle tante lacerazioni e tensioni che solcavano la società italiana, la querelle Stato-Chiesa, la questione meridionale, i tassi elevatissimi di analfabetismo. La raffigurazione unitaria del passato, tramite la “diarchia simbolica” re-capopopolo, proponeva una lettura pacificatrice e rassicurante del Risorgimento, ridimensionava le divisioni e invitava gli

italiani a riconoscere le loro nuove origini negli anni gloriosi dei sacrifici e degli eroismi per la rinascita della patria.

Le città si trasformarono anche in funzione dell'urgenza di proiettare il ricordo del Risorgimento nel corpo della nazione, di rendere gli spazi urbani strumenti *sui generis* di un'educazione patriottica che si affidava alla narrazione seducente delle immagini, delle statue, delle targhe apposte alle facciate degli edifici principali. Documenti/monumenti "parlanti", dunque. A Roma, la decisione di collocare il grande complesso del Vittoriano (in onore del primo re d'Italia) nel colle capitolino, in prossimità delle gloriose vestigia dell'antichità, significava sfidare apertamente la Chiesa cattolica anche sul terreno dell'occupazione simbolica dello spazio urbano [Tobia 1991, Brice 2005]. Nel 1889, l'inaugurazione del monumento a Giordano Bruno, voluto dagli ambienti più accesamente laici e anticlericali e collocato in quello stesso Campo dei fiori in cui nel 1600 il filosofo era stato mandato al rogo per eresia, portava all'estremo la provocazione politica e simbolica nei confronti del potere religioso [Bucciantini 2015]. Ma ancora più emblematiche, per via della loro presenza diffusa nel territorio nazionale, sono le statue erette in onore dei due più osannati artefici dell'unità, sulle cui scelte estetiche incisero accurati meccanismi di addizione e sottrazione simbolica. Da un lato, l'immagine di Garibaldi che possiamo ancora oggi osservare in gran parte delle piazze italiane è quella del «rivoluzionario disciplinato»: così lo definì Agostino Depretis all'indomani della morte (2 giugno 1882), con l'obiettivo evidente di affidare all'aggettivo il compito di attenuare la forza ingombrante del sostantivo, fino quasi ad annullarla anche sotto il profilo della raffigurazione monumentale. Privato di dinamismo e mobilità, ingessato in pose statiche da austero padre della patria, Garibaldi perdeva ogni connotazione antagonista e radicale: nell'ottica governativa, il suo merito principale era quello di aver posto l'unità come meta suprema e di aver riconosciuto il ruolo cruciale di casa Savoia come mezzo necessario per conseguirla, allineandosi sempre da soldato disciplinato nei momenti cruciali (dall'incontro di Teano del 1860 all'«obbedisco» del 1866). Dall'altro lato, i monumenti a Vittorio Emanuele, dovendo dare spessore a un carisma certamente inferiore, erano chiamati ad accentuare la dimensione eroica del monarca, a enfatizzare quelle pose marziali e virili negate in larga parte a Garibaldi.

La celebrazione ufficiale celava completamente - e intenzionalmente - il Garibaldi del dopo unità, polemico e durissimo nei giudizi verso la monarchia. Il patriota amareggiato e deluso, il controverso protagonista di iniziative popolari per arrivare a Roma, osteggiate dai governi italiano e francese (Aspromonte 1862, Mentana 1867), l'ammiratore della Comune parigina, il cantore della democrazia radicale, anticlericale e simpatizzante del socialismo nascente: questo era invece il Garibaldi rivendicato come simbolo da tutti i settori dell'Estrema (radicali, repubblicani, socialisti), che provvidero pertanto a promuovere rituali, calendari patriottici, opere monumentali antagonisti rispetto a quelli ufficiali.

Erano dunque tante e varie le Italie che si muovevano sul palcoscenico della nazione: letture del passato e progetti del futuro si alimentavano di un apparato simbolico, di rituali e liturgie inseriti nella più ampia competizione politica. Alla festa nazionale dello Statuto, che si svolgeva la prima domenica di giugno [Porciani 1997], si aggiungevano e si contrapponevano giornate care ai movimenti di opposizione: per le sinistre, gli anniversari della morte di Mazzini (10 marzo) e Garibaldi (2 giugno), l'anniversario della Repubblica romana del 1849 (9 febbraio), il Primo maggio, che dagli anni Novanta diventò il simbolo del movimento socialista internazionale; per i cattolici, le tante feste religiose e patronali (il *Corpus Domini*, ad esempio) e poi, in concorrenza con il Primo maggio, il ricordo dell'enciclica *Rerum novarum* (15 maggio 1891) [Ridolfi 2003].

Centri e periferie

I processi di *state building* e di *nation building*, che nel corso del secondo Ottocento, come si diceva, costituirono un'aspirazione e un problema centrale per molti paesi europei, non possono essere compresi se si prescindono dalle risposte che a quelle domande vennero anche dalle tante periferie: con questo termine si possono indicare sia le tradizioni regionali o municipali iscritte

all'interno di una accettata e condivisa appartenenza nazionale, su cui quelle presenze agivano comunque come un potente fattore di condizionamento; sia realtà territoriali più ampie, in cui al radicamento del sentimento nazionale non corrispondeva ancora l'esistenza di uno stato o l'appartenenza a quello cui ci si sentiva legati per lingua e cultura. In questo senso, ieri come oggi, le aree di frontiera, più soggette ai mutamenti di confini, agli spostamenti di popolazione, alle tensioni tra gruppi etnici che devono coesistere nello stesso spazio, sono un osservatorio emblematico. Il divieto delle autorità a promuovere un'esplicita propaganda politica nazionale spingeva i movimenti variamente "irredentisti" a ricorrere ai canali delle manifestazioni culturali e simboliche: le quali transitavano poi tra i destinatari dell'operazione con significati che erano rapidamente riconosciuti nella loro valenza anche politica. In Alsazia e in Lorena, nel mezzo secolo che intercorre tra il loro passaggio alla Germania dopo la vittoria di Sedan nel 1870 e il ritorno alla Francia all'indomani della prima guerra mondiale, monumenti e simboli furono strumenti non trascurabili della volontà di rivendicare il proprio sentimento nazionale da parte della popolazione francese [Maas 1995].

Nell'Italia a cavallo del secolo, due casi eclatanti hanno segnato a lungo l'immaginario nazionale. Le città di Trieste e Trento, parte dell'impero asburgico fino al 1918, furono al centro di un percorso di rivendicazione dell'italianità che si affidò a precise strategie mimetiche. Nel 1896 fu inaugurata a Trento la statua di Dante Alighieri. La scelta del nume tutelare della lingua e della cultura italiane non era evidentemente casuale. La comunità italiana del Trentino poteva ritrovare nelle molteplici allegorie dei bassorilievi gli echi dolorosi della separazione dalla "madre patria": il braccio del poeta, disteso e rivolto a nord con gesto insieme fiero e minaccioso, dava forma a un'opzione estetica ancora più plateale, alludendo alla funzione del monumento come baluardo dell'italianità contro l'avanzata del pangermanismo [Garbari e Passamani 1998].

Restando nell'ambito statuale asburgico, una funzione non meno rilevante svolse a Trieste il monumento a Giuseppe Verdi, le cui opere erano già state utilizzate in Italia come sostegno alla causa dell'indipendenza durante il Risorgimento (si ricorderà il celebre «viva V.E.R.D.I.» come acronimo patriottico di viva «Vittorio Emanuele re d'Italia»). Dopo la morte del grande compositore (1901), la classe dirigente liberal nazionale di Trieste, precedendo le stesse città del regno d'Italia, inaugurò il proprio monumento già nel 1906, in una piazza centralissima della città. Le vicende successive confermano quale fosse la percezione dell'importanza della statua nel tessuto della società locale: demolito dagli austriaci lo stesso giorno dell'ingresso dell'Italia in guerra (24 maggio 1915), come rappresaglia nei confronti dei "traditori" italiani che avevano rotto il patto della Triplice alleanza, il monumento fu poi "riconsacrato" dopo l'annessione di Trieste al regno d'Italia con il bronzo delle armi sottratte agli austriaci, secondo una logica che innestava l'uso classico delle *spolia opima* in un'operazione di esplicito contrappasso simbolico. E sempre a Trieste, quale tragica testimonianza dell'apertura di una nuova stagione politica foriera di tensioni e violenze, nel 1920 i fascisti incendiarono l'Hotel Balkan (Narodni Dom, Casa del popolo), il grande edificio che accoglieva tutte le organizzazioni della cospicua minoranza slovena della città e ne rappresentava il luogo identitario per eccellenza.

Esempi di dialettica "rituale" tra centro e periferia sono largamente documentati nella vicenda dell'impero asburgico a cavallo tra Otto e Novecento. Fino a quando non sopraggiunse il collasso del 1918, le manifestazioni che sostenevano le autorappresentazioni dei vari gruppi nazionali entrarono in competizione con i tentativi perseguiti dalla cultura ufficiale di promuovere un patriottismo sovranazionale, capace di radicare il sentimento di lealismo verso le istituzioni imperiali e con esso l'accettazione dello stato multinazionale [Cole, Unowsky 2007; Bucur, Wingfield 2001].

Tra le due guerre mondiali. Dal milite ignoto al declino del nazionalismo europeo

La Grande guerra sigla uno spartiacque anche sotto il profilo degli spazi rituali e delle pratiche commemorative. Il carattere inedito della guerra di massa e della conseguente morte di massa

spinse a trovare un canone di rappresentazione che fosse capace di dar conto di queste trasformazioni traumatiche. Milioni di giovani furono resi irriconoscibili dagli effetti brutali delle moderne macchine della morte. La celebrazione della salma di un soldato “senza nome” - il milite ignoto - fu perciò escogitata come la soluzione più adeguata a restituire il senso alla voragine che si era aperta nella società europea.

La scena rituale, in passato riservata ai “grandi” uomini che incarnavano le virtù della nazione (benché la Rivoluzione francese avesse già introdotto il culto dell’eguaglianza di fronte alla morte), fu occupata dal soldato anonimo: egli era insieme l’eroe e la vittima della prima grande guerra moderna, nonché il simbolo della affermazione irreversibile della società di massa. L’Arco di trionfo a Parigi, la cattedrale di Westminster a Londra, il cimitero di Arlington a Washington, il Vittoriano a Roma, la Neue Wache a Berlino: il milite ignoto, suo malgrado, entrava da trionfatore nei luoghi simbolo della nazione, accompagnato dal pensiero pressoché unanime della popolazione. Accanto ai grandi cimiteri di guerra allestiti nelle zone che furono teatro delle battaglie più sanguinose (un nome per tutti, Verdun), la costruzione dei monumenti “ai morti” o “ai caduti” estese il significato del milite ignoto agli angoli più remoti di ogni paese. La geografia del lutto non conosceva più confini. Le comunità locali, anche le più piccole, potevano così disporre di un luogo di raccoglimento in cui fosse possibile sperimentare la ricomposizione rituale - né scontata né agevole - tra lutto pubblico e lutto privato, tra memoria nazionale e memoria familiare. Lo sfondo in cui si collocava il riassorbimento del lutto era ancora in prevalenza scandito dal rassicurante registro religioso; era così affidato a linguaggi, codici, immagini che riproducevano lo stile aulico e classicheggiante della tradizione. Ma la novità introdotta dal conflitto anche sul versante rituale e commemorativo appariva comunque innegabile [Mosse 1990, Winter 1998].

Nei vent’anni che separano le due guerre mondiali, l’Europa fu a tutti gli effetti una società in lutto. Gli usi politici e ideologici della memoria della guerra - specialmente da parte dei regimi autoritari [Piretto 2014] - si mescolavano al peso di un vuoto che fendeva l’intero tessuto sociale, e la cui cicatrice era mostrata visibilmente dai tanti mutilati che, presenti ad ogni ricorrenza pubblica, sembravano incarnare il corpo ferito della nazione

Le giornate scelte per commemorare il conflitto, specialmente tra gli stati vincitori (l’11 novembre in Gran Bretagna, Francia, Stati Uniti, il 4 novembre in Italia), si affiancarono alle feste nazionali preesistenti e non di rado ne oscurarono l’importanza, grazie alla loro capacità di entrare in sintonia con il sentimento comune, oltre che di aderire alle nuove priorità della politica. La guerra lasciò tracce indelebili anche in paesi come l’Australia e la Nuova Zelanda: la giornata del 25 aprile 1915 (Anzac Day), anniversario della battaglia di Gallipoli nello stretto dei Dardanelli e del sacrificio di migliaia di soldati, divenne la pietra fondante dell’identità nazionale, il fulcro di rituali in grado di catturare un ampio coinvolgimento politico ed emotivo [Dogliani 2001]. Tra i paesi impegnati nel conflitto, soltanto la nuova Russia sovietica evitò di esaltare il mito dell’esperienza della guerra: il regime bolscevico puntò a isolare l’evento rivoluzionario del 1917 e a fissare il 7 novembre - anniversario dell’assalto al Palazzo d’Inverno - come punto d’avvio di una storia che, ponendosi in netta discontinuità con il passato zarista, ambiva a indicare nuovi modelli di riferimento a tutto il movimento comunista internazionale.

Il richiamo alla Grande guerra consente di sottolineare un altro dato importante. La Chiesa tornò ad occupare un ruolo centrale, e lo fece anche in quei contesti nazionali - come in Italia e in Francia - in cui la polemica ecclesiastica nei confronti delle “religioni civili” e della politica laica e anticlericale era stata particolarmente accesa. Di fatto, a fronte dei milioni di soldati caduti nel 1914-1918, la religione si riappropriava di linguaggi e di spazi che le erano particolarmente congeniali, intercettando attese e bisogni connessi al riassorbimento del lutto, specialmente nella sfera dei microcosmi familiari. In Italia, a partire dai primi anni Venti, la Chiesa di Roma rientrò a tutti gli effetti da protagonista anche nel circuito della commemorazione patriottica, tessendo un rapporto con il regime fascista che si sviluppò generalmente in termini di integrazione, lasciando peraltro spazio a larvate forme di concorrenza.

Alle tensioni non fu estranea la pretesa del fascismo di candidarsi a nuova religione politica degli italiani, idealizzando i propri martiri e affermando l'inscindibilità del binomio patria-fascismo. Durante il ventennio, il regime monopolizzò la tradizione patriottica, proponendosi come coronamento della storia nazionale e rivendicando il compito di forgiare una italianità fondata sul carattere guerriero e virile degli italiani del "tempo di Mussolini". L'architettura e l'urbanistica dovevano tradurre sul piano della organizzazione degli spazi cittadini l'ambizione del fascismo di ergersi a fenomeno epocale, capace di sfidare il tempo e di ipotecare il futuro. Accanto alle costruzioni che dovevano marcare il nuovo stile littorio - scuole, case del fascio, ospedali, impianti sportivi ecc. -, una particolare attenzione fu riservata alla memoria della Grande guerra. Il fascismo pose fine anche in questo campo alla conflittualità che si era registrata nei primi anni Venti, quando la narrazione monumentale del conflitto aveva visto contrapporsi diversi codici stilistici e letture dell'evento: si trattava ora di identificare il regime come unico erede di quella memoria, saldando le feste nazionali del 28 ottobre (marcia su Roma) e del 4 novembre (anniversario della vittoria del 1918). Negli anni Trenta, l'inaugurazione dei grandi spazi memoriali, con i cimiteri e gli ossari di Asiago, Grappa, Montello, fino all'enorme sacrario di Redipuglia del 1938 [Dato 2014], materializzò questa funzione celebrativo-pedagogica della religione politica fascista. Tutte le arti furono in realtà mobilitate a supporto della sacralizzazione del fascismo e della visione trionfalistica della Grande guerra. La grande Mostra della Rivoluzione fascista, inaugurata il 28 ottobre 1932 nel decimo anniversario della marcia su Roma, fu la manifestazione più riuscita, anche sul piano politico e mediatico: concepite come illustrazione delle vicende della nazione dal 1914 al 1922, le sale si schiudevano ai visitatori «come stazioni liturgiche di una "storia sacra" narrante l'origine e l'avvento della religione fascista, progressivamente rivelata attraverso gli atti e le parole del suo profeta, messia e fondatore» [Gentile 1993, p. 221].

Dopo la guerra totale

Il modello tradizionale incentrato sul paradigma dello stato nazionale non scomparve ovunque dopo il 1945: tuttavia, esso risentì con tutta evidenza dei traumi prodotti dalla seconda guerra mondiale e dalle macerie lasciate dalla curvatura militarista e aggressiva del nazionalismo. Le devastanti implicazioni connesse alla guerra totale, la politica di sterminio razziale degli ebrei, le bombe atomiche fecero tramontare le espressioni commemorative che fino a quel momento avevano trovato nell'esaltazione della patria e della nazione la loro cornice naturale. Lo scontro bipolare innescato dalla guerra fredda si impose come ulteriore e decisivo fattore di condizionamento, riversando anche sui paesaggi memoriali e sugli usi politici della storia il peso incrociato degli equilibri interni e di quelli mondiali.

In numerosi paesi europei, e sia pure con le accezioni differenti di cui i concetti di democrazia e di libertà erano caricati all'interno dei due blocchi, la Resistenza contro il nazifascismo diventò il perno della nuova ritualità politica. Sul suo ricordo fu calibrata l'ennesima riorganizzazione simbolica degli spazi urbani: i caduti furono additati come "martiri" della libertà, le piazze e le vie delle città si riempirono di intitolazioni agli eroi dell'antifascismo e della Resistenza, monumenti e musei accolsero documenti e cimeli di quella stagione, amplificandone l'importanza nel discorso pubblico.

Questo percorso non fu peraltro lineare, come dimostrano gli studi sulle nuove festività nazionali. Gli steccati ideologici della guerra fredda incisero a fondo, contribuendo oltretutto a ritardare in molti paesi un esame di coscienza profondo rispetto al passato recente. Oblio e rimozione furono una condizione diffusa: basti pensare all'emarginazione dal discorso pubblico di fasi imbarazzanti quali le guerre civili, i regimi collaborazionisti, il sostegno alle politiche di discriminazione e persecuzione razziale, ben documentato nel caso della Repubblica sociale italiana e del regime di Vichy in Francia, solo per citare i più noti. Agiva il bisogno di uscire dal tunnel delle violenze di varia natura e di celebrare le più rassicurante pagine eroiche di quanti avevano combattuto per la causa della libertà, secondo l'applicazione di un collaudato codice "martirologico" [Janz e

Klinkhammer 2008]. In Italia, dove il fascismo fu letto per molti anni secondo la categoria crociana della “parentesi”, le iscrizioni di numerosi monumenti ai caduti nella Grande guerra furono arricchite con i nomi dei partigiani morti nella guerra contro il nazifascismo, in una sorta di grande rievocazione cumulativa. Era un’operazione che, se nell’immediato ridimensionava l’originalità della Resistenza (interpretata prevalentemente come «secondo Risorgimento») e rimuoveva il confronto imbarazzante con la guerra “fascista” del 1940-43, aveva però il vantaggio di garantire il legame con la tradizione patriottica (dal Risorgimento alla Grande guerra), affrancandole dall’ipoteca ventennale del nazionalismo fascista.

Nei paesi dell’Alleanza atlantica, il clima della guerra fredda accelerò la sostituzione del paradigma antifascista con quello anticomunista. Per i partiti al governo, il nemico principale era ora il comunismo e le ripercussioni di questo slittamento si fecero avvertire rapidamente anche sotto il profilo delle politiche della memoria. L’inserimento della Resistenza nella narrazione pubblica fu dunque più lento, contrastato e sottoposto ai venti mutevoli delle stagioni politiche. In Francia il processo si intrecciò alla difficoltà di conciliare le due anime principali della lotta antifascista - De Gaulle e il Partito comunista -, nella cornice delle tensioni fortissime prodotte dallo smantellamento del colonialismo e degli scontri militari in Indocina e in Algeria. La ricomposizione di un consenso nazionale e la fissazione di un paradigma celebrativo si ebbero all’inizio degli anni Sessanta, quando una sintesi di tutte le forze della resistenza francese fu trovata nella figura di Jean Moulin: nel 1964 le sue spoglie vennero traslate nel sacrario laico del Pantheon e collocate accanto ai “grandi uomini” meritevoli della riconoscenza nazionale. Negli stessi anni, segnali importanti di cambiamento si registravano in Italia, in coincidenza con la grande trasformazione del “boom” economico e all’avvio dei governi di Centro-Sinistra. Dopo la fase più cupa della contrapposizione frontale tra i due blocchi e delle memorie divise, negli anni Sessanta e Settanta la Resistenza si candidò a nuova religione civile degli italiani e a pilastro simbolico della democrazia repubblicana, permeando la memoria pubblica e gli spazi urbani attraverso una fitta presenza monumentale e commemorativa.

Differenze significative tra i due versanti europei divisi dalla “cortina di ferro” sono riscontrabili sul piano dei linguaggi e delle forme della rappresentazione. In Occidente, abbandonata la tradizione figurativa classica, i complessi monumentali mostravano ora soluzioni espressive più ardite e sperimentali, e perciò non sempre di immediata lettura: per diffondere il messaggio di condanna della guerra e il richiamo alla libertà e alla convivenza pacifica, la rappresentazione privilegiava il dolore e lo sgomento di un’umanità sconvolta dall’esplosione di una violenza inaudita. La situazione nei paesi del Patto di Varsavia restava invece largamente debitrice di calchi più tradizionali e didascalici. Il realismo socialista riproponeva, in una chiave ideologicamente capovolta, la ritualità trionfali e il simbolismo politico che avevano già caratterizzato i regimi fascista e nazionalsocialista. Gli spazi urbani furono teatro di cerimonie militari tanto sfarzose quanto sempre più irrigidite e ripetitive, che miravano a celebrare la vittoria sul nazifascismo e a legittimare l’Unione sovietica e i partiti comunisti nazionali come gli unici interpreti dei valori patriottici più autentici.

Se allarghiamo lo sguardo al di fuori del continente europeo, il quadro risulta ulteriormente differenziato. L’età «post eroica», che secondo lo storico James Sheehan [2009] definisce la nuova condizione dell’Europa occidentale dopo la crisi della narrazione nazionalista della prima parte del Novecento, non può essere assunta come chiave interpretativa assolutizzante. Pur nella evidente circolazione delle esperienze, delle forme di comunicazione e delle pratiche della politica, le specificità nazionali, le storie, le culture e le tradizioni di ciascun paese restano un terreno decisivo per comprendere le ritualità politiche, i miti e i simboli di cui i vari regimi si sono serviti nel corso del XX secolo.

Si pensi all’irruzione sulla scena mondiale di quegli stati - in Asia e in Africa - che, dopo aver portato a compimento la decolonizzazione, si dotarono a loro volta di strategie di legittimazione e di pratiche rituali adeguate a sostenere il loro status di paesi finalmente autonomi. Qui il nazionalismo svolgeva evidentemente un ruolo decisivo ed ebbe la sua stagione più fortunata nella seconda metà

del XX secolo, proprio quando in Europa occidentale stava consumandosi il suo declino. Le nuove élites al potere enfatizzarono l'appartenenza nazionale come fondamento della raggiunta autonomia politica e statale. In India, la festa della repubblica (26 gennaio), la giornata dell'indipendenza (15 agosto) e l'anniversario della nascita di Gandhi (2 ottobre) fissarono il calendario commemorativo di una nazione che avrebbe dovuto riconoscersi nel valore fondante e moderno dei grandi eventi contemporanei della lotta per la libertà prima ancora che nella tradizione di un lontano passato mitico [Virmani 2008]. In generale, monumenti, memoriali, liturgie politiche fecero il loro ingresso anche nelle ex colonie come strumenti cruciali di lotta politica e di affermazione simbolica, in un intreccio di linguaggi in cui si avvertiva l'eco delle passate dominazioni, del nazionalismo autoctono, dei condizionamenti della guerra fredda.

Un altro '89. La frammentazione dello spazio memoriale

Mentre la stagione immediatamente successiva al 1945 fu caratterizzata da una ventata di diffuso oblio, ciò che ha accomunato gran parte dei paesi europei all'indomani della caduta del muro di Berlino (9 novembre 1989) e della dissoluzione dell'Unione sovietica (dicembre 1991) è stata un'ipertrofia di memoria: così Tony Judt ha sintetizzato il confronto tra due tornanti cruciali nella storia europea del XX secolo. In realtà, a ben vedere, gli eventi che hanno portato alla fine della guerra fredda hanno accelerato una tendenza che era già in movimento. L'«era del testimone» si era fatta strada nel decennio precedente, quando la visione eroica della seconda guerra mondiale incentrata sulla Resistenza fu affiancata dal recupero di storie e di memorie delle vittime del conflitto ideologico e totale. La voce e gli scritti dei sopravvissuti alla tragedia della Shoah e quelli della popolazione civile morta sotto i bombardamenti o nel corso delle rappresaglie hanno contribuito a declinare su basi nuove lo stesso rapporto storia-memoria. Vari esempi di monumentalistica cominciarono a identificare il testimone con il profilo della *vittima*, secondo un meccanismo che portava quest'ultima a subentrare gradualmente alla figura dell'eroe (per esempio il partigiano combattente) nella gerarchia dell'omaggio.

La nascita dell'Unione europea, le conseguenze dei processi di globalizzazione e di immigrazione hanno inoltre rimescolato il panorama dei riferimenti simbolici e delle forme commemorative, alimentando il sorgere di nuovi anniversari e di ennesime tradizioni “inventate”. La crisi e poi l'esaurimento dei grandi paradigmi ideologici e delle narrazioni storiografiche che avevano dominato per molti decenni la scena politica e culturale post bellica hanno favorito la frammentazione dello spazio memoriale: si tratta di un orientamento che va ben oltre i confini europei, poiché ovunque sono sempre più numerosi i soggetti (istituzioni regionali e locali, minoranze etniche, donne, associazioni varie, ecc.) che rivendicano il diritto ad essere ricordati o ad avere un ruolo attivo nella memoria collettiva e nell'organizzazione dei rituali civili.

Già all'inizio degli anni Novanta coesistevano due aspetti apparentemente contraddittori: «un accentuato e diffuso sradicamento dal passato da un lato; e un'ipertrofia dei riferimenti storici nel discorso pubblico dall'altro» [Gallerano 1995]. Un'epoca dominata da un “presentismo” senza radici ha paradossalmente incentivato una clamorosa domanda di memoria, che si è fatta sempre più esorbitante e a tratti invadente [De Luna 2011]; dall'altro lato, ne è uscito anche uno sfrenato attivismo politico, con governi impegnati a varare leggi sulla memoria e talora a pretendere di imporre e sanzionare “verità” storiche, innescando fratture e polemiche.

Non c'è dubbio sul fatto che l'uscita dalla guerra fredda abbia liberato nuove energie, sprigionato necessità di raccontarsi, alimentato nuove narrazioni memoriali. Come era logico attendersi, il fenomeno ha assunto una particolare intensità in seno ai regimi nati dalle ceneri degli stati ex-comunisti. Trasferita al tema che qui interessa, questa lettura consente di evidenziare le profonde trasformazioni che hanno investito le politiche del ricordo e gli strumenti cui è affidato il compito di confezionare rituali e simboli adeguati a una fase così delicata di transizione. Nei paesi usciti dall'esperienza del socialismo reale, è diventata subito una priorità quella di riscrivere la storia e abbattere simboli che erano considerati artificiosi, perché imposti da un'autorità “esterna”. Per

ridare corpo alla “vera” anima nazionale, sono stati così esaltati uomini, fasi ed eventi del passato lontano e recente che meglio si adattavano alle esigenze del nuovo presente: manuali scolastici, nomi delle piazze e delle strade, monumenti sono stati arruolati dalle classi dirigenti come strumenti decisivi di una politica della memoria che si è distinta per un uso disinvolto della storia, non di rado simmetrico a quello compiuta dai regimi socialisti nei decenni della guerra fredda. In questa parte dell’Europa, la ritualità costruita intorno alla Shoah come religione civile dell’Occidente - a partire dalla scelta del 27 gennaio come “giorno della memoria” - non ha trovato un allineamento scontato: qui a prevalere largamente è infatti la lunga esperienza comunista, che ha segnato la vita di varie generazioni e sulla cui condanna si fondano le strategie delle politiche memoriali e la tipologia dei suoi mezzi di diffusione [Focardi e Groppo 2013].

Né si può dire che lo scenario inaugurato dalla fine del conflitto bipolare abbia lasciato indenni i paesi dell’Occidente: alcuni rivolgimenti della geografia politica - si pensi alla crisi della “prima Repubblica” in Italia - hanno avuto ripercussioni dirette anche sul piano delle ritualità e delle narrazioni del passato, incrinando i modelli egemoni (quelli incentrati sui pilastri del Risorgimento e della Resistenza). Siamo dunque in presenza ovunque di uno scenario aperto e in movimento, dentro il quale agiscono soggetti e pressioni molteplici: si tratta di una conferma, se ce ne fosse bisogno, dell’importanza e delle tante implicazioni che la dimensione rituale e simbolica continua ad avere nella dinamica e nella rappresentazione della politica in età contemporanea.

BIBLIOGRAFIA

- M. Agulhon, *Marianne au pouvoir. L’imagerie et la symbolique republicaines de 1880 à 1914*, Paris, Flammarion, 1989.
- M. Baioni, *Risorgimento conteso. Memorie e usi pubblici nell’Italia contemporanea*, Reggio Emilia, Diabasis, 2009.
- M. Baioni, F. Conti, M. Ridolfi (a cura di), *Celebrare la nazione. Grandi anniversari e memorie pubbliche nella società contemporanea*, Cinisello Balsamo (Milano), Silvana, 2012.
- L. Berggren e L. Sjöstedt, *L’ombra dei grandi. Monumenti e politica monumentale a Roma (1870-1895)*, Roma, Artemide, 1996.
- S. Bertelli (a cura di), *Il teatro del potere. Scenari e rappresentazioni del politico fra Otto e Novecento*, Roma, Carocci, 2000.
- C. Brice, *Il Vittoriano. Monumentalità pubblica e politica a Roma (1998)*, Roma, Archivio Guido Izzi, 2005.
- M. Bucciantini, *Campo dei fiori. Storia di un monumento maledetto*, Torino, Einaudi, 2015.
- M. Bucur and N.M. Wingfield (a cura di), *Staging the Past. The Politics of Commemoration in Habsburg Central Europe, 1848 to the Present*, West Lafayette (Indiana), Purdue University Press, 2001.
- L. Cole and D. Unowsky (a cura di), *The Limits of Loyalty. Imperial symbolism, popular allegiances, and state patriotism in the late Habsburg Monarchy*, New York - Oxford, Berghahn Books, 2007.
- A. Corbin, N. Gérôme, D. Tartakowsky (a cura di), *Les usages politiques des fêtes aux XIX^e- XX^e siècles*, Paris, Publication de la Sorbonne, 1994.
- G. Dato, *Redipuglia: il Sacrario e la memoria della Grande Guerra 1938-1993*, Trieste, IRSML, 2014.
- J. Davallon, P. Dujardin, G. Sabatier (a cura di), *Le Geste Commémoratif*, Lyon, CERIEP, 1994.
- G. De Luna, *La repubblica del dolore. Le memorie di un’Italia divisa*, Milano, Feltrinelli, 2011.
- P. Dogliani, *Tra guerre e pace. Memorie e rappresentazioni dei conflitti e dell’Olocausto nell’Occidente contemporaneo*, Milano, Unicopli, 2001.
- F. Focardi e B. Groppo (a cura di), *L’Europa e le sue memorie. Politiche e culture del ricordo dopo il 1989*, Roma, Viella, 2013.

- E. Francoise, H. Schulze (a cura di), *Deutsche Erinnerungsorte*, Munchen, Verlag C.H. Beck, 2001.
- E. Gentile, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Roma-Bari, Laterza, 1993.
- N. Gallerano, *L'uso pubblico della storia*, Milano, Franco Angeli, 1995.
- J.R. Gillis (a cura di), *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- E.J. Hobsbawm e T. Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione* (1983), tr. it. Torino, Einaudi, 1987.
- L. Hunt, *La Rivoluzione francese. Politica, cultura, classi sociali*, tr. it. Bologna, Il Mulino, 2007.
- D.I. Kertzer, *Riti e simboli del potere*, Roma-Bari, Laterza, 1989.
- R. Koshar, *From Monuments to traces. Artifacts of German Memory 1870-1990*, Berkeley-Los Angeles-London, UCP, 2000.
- M. Isnenghi, *L'Italia in piazza. I luoghi della vita pubblica dal 1848 ai giorni nostri*, Milano, A. Mondadori, 1994.
- M. Isnenghi (a cura di), *I luoghi della memoria*, 3 voll., Roma-Bari, Laterza, 1996-1997.
- O. Janz e L. Klinkhammer (a cura di), *La morte per la patria. La celebrazione dei caduti dal Risorgimento alla Repubblica*, Roma, Donzelli, 2008.
- A. Maas, *Monumenti di guerra in una regione di frontiera. Forma e funzione della memoria collettiva degli eventi franco-tedeschi del 1870/71*, in A. Ara ed E. Kolb (a cura di), *Regioni di frontiera nell'epoca dei nazionalismi. Alsazia e Lorena/Trento e Trieste 1870-1914*, Bologna, il Mulino, 1995.
- C. Martinet, *Les historiens et la statue*, in «Le mouvement social», 1985, n. 131, pp. 121-129.
- G.L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, tr. it. Bologna, Il Mulino 1975.
- Id., *Le guerre mondiali. Dalla tragedia al mito dei caduti* (1990), tr. it. Roma-Bari, Laterza, 1990.
- P. Nora (a cura di), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1982-1994.
- G. Piretto (a cura di), *Memorie di pietra. I monumenti delle dittature*, Milano, Raffaello Cortina, 2014.
- I. Porciani, *La festa della nazione. Rappresentazione dello Stato e spazi sociali nell'Italia unita*, Bologna, Il Mulino, 1997.
- G. Ranzato, *Il passato di bronzo. L'eredità della guerra civile nella Spagna democratica*, Roma-Bari, Laterza, 2006.
- M. Ridolfi, *Le feste nazionali*, Bologna, Il Mulino, 2003.
- M. Ridolfi (a cura di), *Rituali civili. Storie nazionali e memorie pubbliche nell'Europa contemporanea*, Roma, Gangemi, 2006.
- K. Schlögel, *Leggere il tempo nello spazio. Saggi di storia e geopolitica* (2003), tr. it. Milano, Bruno Mondadori, 2009.
- G. Schwarz, *Tu mi devi seppellir. Riti funebri e culto nazionale alle origini della Repubblica*, Torino, Utet, 2010.
- J.J. Sheehan, *L'età post-eroica. Guerre e pace nell'Europa contemporanea* (2008), tr. it. Roma-Bari, Laterza, 2009.
- A.M. Thiesse, *La costruzione delle identità nazionali in Europa* (1999), tr. it. Bologna, Il Mulino, 2001.
- B. Tobia, *Una patria per gli italiani. Spazi, itinerari, monumenti nell'Italia unita (1870-1900)*, Roma-Bari, Laterza, 1991.
- A. Virmani, *A National Flag for India. Nationalism, Rituals and the Politics of Sentiment*, New Delhi, Paermanent Black, 2008.
- J. Winter, *Il lutto e la memoria. La Grande guerra nella storia culturale europea* (1995), tr. it. Bologna, Il Mulino, 1998.