

PASSATI PRESENTI

Luoghi di memoria, *cultural heritage* e costruzione delle identità in Europa

UNICApress/ateneo

a cura di
Valeria Deplano



RESOCONTI /11

Il passato è fondamentale per la costruzione del presente: per questo motivo i suoi usi, lungi dall'essere univoci e costanti nel tempo, cambiano in funzione di dinamiche ed esigenze finalizzate a sostenere visioni e progetti differenti. Attraverso diversi contributi, che intersecano i concetti di "luoghi della memoria" e di "cultural heritage", il volume si pone l'obiettivo di storicizzare i processi attraverso cui specifici aspetti del passato siano stati e siano utilizzati (ricostruiti, valorizzati, commemorati, negletti, turisticati) nell'Europa contemporanea, nell'ottica di costruire il senso di appartenenza di diverse comunità. Da questo punto di vista vengono ricostruiti gli utilizzi del passato austriaco, della storia delle comunità ebraiche nel centro-Europa, quella delle rivoluzioni novecentesche nella Sardegna contemporanea, la memoria visuale dell'Unione sovietica, e la monumentalizzazione del colonialismo e della monarchia sabauda.

UNICApres/ateneo

RESOCONTI

11

PASSATI PRESENTI

Luoghi di memoria, *cultural heritage*
e costruzione delle identità in Europa

a cura di
Valeria Deplano



Cagliari
UNICApress
2024

Volume finanziato all'interno del progetto "Past-Eur. Uses of the past, tangible and intangible heritage, and the building of European identities" (Fondazione di Sardegna, Progetti biennali di Ateneo, Bando 2020, CUP F75F21001440007).



Sezione Ateneo
RESOCONTI /11
ISSN 2974-6671

PASSATI PRESENTI. Luoghi di memoria, cultural heritage e costruzione delle identità in Europa
a cura di Valeria Deplano

In copertina: Monumento ai caduti d'Africa - dettagli, di Davide Mauro
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Monumento_ai_caduti_d%27Africa_-_dettagli_01.jpg
CC BY-SA 4.0 <<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>>, via Wikimedia Commons

Layout: UNICApres

© Valeria Deplano, autori dei contributi e UNICApres
CC-BY-SA 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>)

Cagliari, UNICApres, 2024 (<http://unicapress.unica.it>)
ISBN 978-88-3312-090-4
e-ISBN 978-88-3312-034-8
DOI <https://doi.org/10.13125/unicapress.978-88-3312-034-8>

Indice

- 9 Introduzione. I segni del passato e la costruzione del presente.
Valeria Deplano
- 13 La rappresentazione pubblica dell'identità austriaca contemporanea nel dibattito politico sui memoriali.
Luca Lecis
- 27 Il Gulag come patrimonio (invisibile): storia e memoria audiovisiva dei campi sovietici.
Kristian Feigelson, Stefano Pisu
- 41 Memorie in conflitto. La guerra di memoria sul gulag in Russia.
Andrea Gullotta
- 51 Terre di frontiera. L'eredità ebraica nel contesto multietnico delle città di Timișoara e Oradea, Romania.
Andrea Corsale
- 63 Between Colonization and Revival. Polish-Jewish Relations in Contemporary Poland.
Jakub Nowakowski
- 71 Jewish Cemeteries and Tourism.
Ruth Ellen Gruber
- 89 Tra commemorazione e memoria coloniale: sacrari e monumenti della Repubblica italiana per i caduti d'oltremare.
Valeria Deplano
- 101 La voce della monarchia nell'Italia repubblicana. *La Stampa* e i Savoia dopo il 1946.
Alessandro Pes
- 109 La rivolta dipinta: i murales di Orgosolo.
Cecilia Dau Novelli
- 123 Autrici e autori.

Introduzione. I segni del passato e la costruzione del presente.

Valeria Deplano

«The past is never dead. It's not even past»
William Faulkner

Il modo con cui le società scelgono di raccontare la propria storia ci dice molto più di quelle società, di come vogliono proporsi all'esterno, dei valori su cui si fondano, più che della storia stessa. È a partire da questo assunto che si è mosso il progetto *Past-Eur. Uses of the past, tangible and intangible heritage, and the building of European identities*¹, con l'obiettivo di comprendere il presente europeo attraverso l'analisi di come, in diverse zone nel continente, vengono utilizzate - ricordate, selezionate, rimosse, celebrate - certe parti del passato. Con un approccio interdisciplinare che tiene insieme storia e geografia, questo volume raccoglie i contributi delle studiose e degli studiosi che fanno parte del gruppo di ricerca del progetto, e di alcuni tra le colleghe e i colleghi che hanno contribuito ai seminari organizzati al suo interno, svolti tra il 2022 e il 2024 presso il Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni culturali dell'Università di Cagliari.

I saggi si muovono attorno a due concetti chiave, contigui e in alcuni casi studio sovrapponibili. Innanzitutto, quello di luoghi della memoria, coniato da Pierre Nora², con cui lo storico francese intendeva indicare una molteplicità di spazi, non intesi necessariamente in senso fisico: spazi come musei o archivi, spazi monumentali appositamente costruiti, ma anche spazi intesi in senso simbolico, come commemorazioni o anniversari. Nel suo lavoro in tre volumi sui luoghi della memoria dell'Italia unita, poi, Mario Isnenghi spostava ulteriormente il significato del termine rispetto a un riferimento esclusivamente fisico, includendovi personaggi, simboli, e miti³. La caratteristica comune dei luoghi così ampiamente intesi è che ad essi le società o le comunità di riferimento (nazionali ma non solo) attribuiscono la funzione di rappresentare, incarnare, riprodurre memorie nelle quali identificarsi. Un luogo della memoria richiede l'interazione tra memoria e storia e presuppone la volontà di ricordare. In altre parole, a questi luoghi è volontariamente attribuito il compito di utilizzare la storia per costruire la memoria collettiva; essi, spiega Nora, dimostrano che la memoria stessa ha una storia, ed è compito degli studiosi indagarla per comprendere su quali valori, e in vista di quale futuro si sono costruite le società.

¹ Progetto finanziato dalla Fondazione di Sardegna, bando 2020, CUP F75F21001440007, P.I. Valeria Deplano.

² Pierre Nora, *Entre Mémoire et Histoire*, in Id. (ed.), *Les lieux de mémoire, t. 1, La République*, 2.^a ed., Paris, Gallimard, 2001, pp. 23-43.

³ Mario Isnenghi (a cura di), *I luoghi della memoria. simboli e miti dell'Italia*, Laterza, Roma-Bari, 1996

Il secondo concetto mobilitato nel volume è quello di *heritage*, al centro di un filone di studi particolarmente fiorente nel mondo anglosassone⁴, e anche questo articolato in una duplice accezione. Nel senso di patrimonio culturale materiale include siti archeologici, musei, monumenti, opere d'arte, città storiche, opere letterarie, musicali e audiovisive, e può (ma non necessariamente deve) sovrapporsi con quello di luogo della memoria. Allo stesso tempo è considerato nel senso immateriale, motivo per cui esso è sempre più tradotto, in Italia con la parola «eredità»⁵: come spiega la Convenzione Unesco del 2003, fanno parte del *cultural heritage* di un luogo

le rappresentazioni, le espressioni, le conoscenze, il know-how – come pure gli strumenti, gli oggetti, i manufatti e gli spazi culturali associati agli stessi – che le comunità, i gruppi e in alcuni casi gli individui riconoscono in quanto parte del loro patrimonio culturale. Questo patrimonio culturale immateriale, trasmesso di generazione in generazione, è costantemente ricreato dalle comunità e dai gruppi in risposta al loro ambiente, alla loro interazione con la natura e alla loro storia e dà loro un senso d'identità e di continuità, promuovendo in tal modo il rispetto per la diversità culturale e la creatività umana⁶.

Le due accezioni non sono considerate in maniera slegata, ma sempre più sovrapposta e intrecciata. Anche in questo caso, lo studio di che cosa le comunità riconoscano come proprio patrimonio culturale immateriale o materiale, e come si rapportino con esso nel corso del tempo, diventa fondamentale per comprendere il modo con cui le comunità stesse si autodefiniscono.

È mettendo al lavoro questi due concetti, uno che si focalizza in maniera più diretta nella scelta attiva di una società, una istituzione, un gruppo specifico di 'parlare del passato'; l'altro che invece analizza la volontà di una comunità di 'identificarsi' come tale attraverso un condiviso riconoscimento nelle risorse materiali e immateriali ereditate, che il presente volume mette in comunicazione approcci disciplinari diversi, ma finalizzati a rispondere alla stessa domanda di ricerca sul ruolo degli usi del passato nella definizione del presente.

Il volume è idealmente articolato in tre parti, che corrispondono a tre gruppi di senso. Una prima parte indaga le costruzioni identitarie nel contesto ampio dell'Europa centro-orientale, con uno sguardo che mette a fuoco il rapporto tra costruzione identitaria da parte dello Stato e scelte di memorializzazione. All'interno di questo paradigma Lecis ripercorre il ruolo di monumenti e memoriali relativi alla storia nazionale nello spazio pubblico austriaco e la loro diversa presenza o valorizzazione in concomitanza delle svolte della storia del paese tra fine Ottocento sino ai giorni nostri, con una particolare attenzione al secondo dopoguerra. Il saggio di Gullotta e quello di Feigelson e Pisu, invece, affrontano il tema dell'uso del passato nella

⁴ Il dibattito sull'heritage, sempre più aggettivato (critical, difficult) è ormai molto ampio. Oltre ai riferimenti specifici sugli heritage studies presenti all'interno del volume, si ricorda almeno uno dei pionieristici lavori di riflessione sulle metodologie e gli approcci di questo settore degli studi umanistici: Marie Louise Sørensen, and John Carman. *Heritage Studies. Methods and Approaches*, Routledge, London, 2009.

⁵ Flaminia Bartolini, *Le eredità difficili: il Foro Mussolini e la memoria del fascismo a Roma*, in Lucia Ceci e Giulia Albanese, *I luoghi del fascismo*, Viella, Roma, pp. 132-133.

⁶ Unesco, *Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale*, 17 febbraio 2003. In www.unesco.it, consultato il 21/5/2024.

Russia contemporanea focalizzandosi sui meccanismi di selezione, e quindi di espulsione di parti di storia dalla propria narrazione, da parte dello Stato. Entrambi i saggi, piuttosto che analizzare l'azione dall'alto per costruire la memoria nazionale, attraverso la ricostruzione dell'attività di Memorial (e della sua repressione) e l'analisi della produzione filmica sui Gulag parlano del lavoro di costruzione di luoghi della memoria, materiali e immateriali, alternativi a quelli proposti invece dalla narrazione ufficiale. La seconda parte del volume, pur prevalentemente riferita sempre all'area dell'Europa orientale, condivide un comune focus sulle pratiche di patrimonializzazione, valorizzazione, turisticizzazione dell'eredità culturale ebraica. Corsale apre la sezione inquadrando il tema all'interno della più ampia questione dei patrimoni minoritari, e poi analizzandolo in relazione al contesto di Timosoara e Oradea, in Romania. Corsale ragiona anche sulla relazione tra lo sforzo di patrimonializzazione e consistenza della comunità ebraica in quelle aree (inversamente proporzionale, nei casi analizzati); una prospettiva presa in esame anche dal saggio di Nowakowski, che ricostruisce il lungo cammino per la riscoperta e la valorizzazione del patrimonio culturale ebraico nella Polonia contemporanea. Gruber invece affronta il tema dell'uso turistico di diversi cimiteri ebraici in un'area ampia che copre non solo l'Europa orientale ma include anche i Paesi Bassi e la Gran Bretagna. Seguono infine tre saggi che si spostano geograficamente verso l'Italia e la Sardegna. I saggi di Deplano e Pes analizzano entrambi il modo con cui nell'Italia repubblicana si siano valorizzate parti della storia ufficialmente non accolte nella narrazione identitaria della repubblica. Mentre Pes affronta il tema dei Savoia come "mito" ancora vitale nel dopoguerra, Deplano attraverso l'analisi di alcuni luoghi di commemorazione dei caduti fa emergere come la memoria del colonialismo sia oggetto di una valorizzazione di Stato nel contesto repubblicano. Infine, Dau Novelli sposta l'attenzione a come la grande storia delle Resistenze mondiali venga utilizzata in un contesto piccolo, il paese di Orgosolo nella Sardegna centrale, e affiancata alla storia locale per la costruzione di una identità specifica del paese.

Questa articolazione tripartita non è stata restituita in maniera formale nella costruzione del volume, al fine di non suggerire una divisione rigida che non corrisponde allo spirito del progetto e delle ricerche stesse. Infatti, i saggi muovono da luoghi della memoria o oggetti culturali che possono favorire letture trasversali. Si veda ad esempio la questione dei luoghi di commemorazione dei caduti diversamente affrontata nei saggi di Gruber e Deplano, e oggetto nel corso del progetto di altre riflessioni, pur non confluite nel presente volume, sul ruolo dei funerali come luoghi di memoria e sulla costruzione dei cimiteri per i caduti della prima guerra mondiale nel contesto mitteleuropeo⁷; oppure il tema del rapporto tra Stato e patrimonio culturale ebraico presente anche nel saggio di Lecis, oltre che nei tre esplicitamente focalizzati sul tema. Inoltre, obiettivo del lavoro era quello di evidenziare gli usi difforni di oggetti culturali simili e di ragionare sui meccanismi comuni, o assimilabili, che si attivano nell'utilizzo del passato ai fini di costruzione identitaria: vanno in questa direzione essere i due casi

⁷ All'interno del progetto è stata bandita una borsa per una ricerca sul tema dei sacrari di guerra nella costruzione delle politiche della memoria nel contesto mitteleuropeo, che ha portato a una mappatura della legislazione e a una georeferenziazione dei cimiteri per i caduti della prima guerra mondiale a opera di Stefano Carta; il tema dei funerali come patrimonio culturale e identitario è stato invece affrontato nel corso del seminario tenuto dal Gian Piero Piretto, dell'Università di Milano, l'11 aprile 2024.

del ruolo degli (audio)visivi nei contro-usi del passato presenti nel volume, ma anche un lavoro su colonialismo e memoria televisiva portato avanti nel corso del progetto⁸.

Un ulteriore elemento trasversale riguarda la nozione di temporalità. Mentre nei dibattiti pubblici, ma anche a monte delle politiche di patrimonializzazione o di memorializzazione attuate dalle istituzioni a diverso livello, la rilevanza del passato per il presente è presentata come qualcosa di data e immobile, come immobili (oltre che monolitiche) sono spesso raccontate le identità nazionali o comunitarie a cui ci si riferisce, lo studio del rapporto tra storia e società attuali mette in evidenza come la mutevolezza sia la caratteristica che davvero caratterizza l'uso pubblico della storia e la costruzione delle memorie. Isnenghi a suo tempo faceva l'esempio dei nastri trasportatori degli aeroporti, su cui gli addetti caricano le memorie/valigie che vengono così messe in movimento, a volte scompaiono nel tunnel per riapparire in luoghi inaspettati, talvolta sono dimenticate e messe da parte, oppure vengono prese e utilizzate da soggetti diversi⁹. Se la ricerca può dare un contributo alla realtà attuale sembra proprio quello di invitare alla de-essenzializzazione delle identità, a partire dal ricordare che la storia è una, ma le sue memorie ed eredità sono molteplici, mai fisse, e sempre più contraddittorie rispetto a quanto qualsiasi azione di monumentalizzazione e patrimonializzazione possa raccontare.

⁸ Tema su cui è stata attivata un'altra borsa di ricerca all'interno del progetto, portata avanti da Gianmarco Mancosu.

⁹ Isnenghi, *I luoghi della memoria*, Presentazione all'edizione del 1996, p.XXV.

La rappresentazione pubblica dell'identità austriaca contemporanea nel dibattito politico sui memoriali.

Luca Lecis

Il caso austriaco è rappresentativo per comprendere i rapporti che intercorrono tra la simbolizzazione dei processi storici nei memoriali e la costruzione di una memoria condivisa. Parcellizzate dalla coesistenza di esperienze differenti di carnefici, vittime e spettatori, le trame della memoria austriaca diventano ancora più complesse a causa delle diverse esperienze maturate in un particolare contesto politico, strettamente legato agli eventi intercorsi tra l'*Anschluß* e la fine della Seconda guerra mondiale¹⁰. Sin dall'Ottocento il patrimonio materiale e le eredità immateriali hanno costituito un elemento fondamentale tanto nella costruzione e mantenimento del consenso che nella narrazione identitaria dell'Impero austroungarico. La memoria nazionale imperiale è stata plasmata da monumenti, intesi come lezioni di storia trasformate in pietra, da opere artistiche, che celebravano il glorioso passato della monarchia asburgica, da una letteratura di edificazione storico-patriottica che vide la partecipazione anche delle donne¹¹, da una natura incontaminata e da un paesaggio non eccessivamente antropizzato, soprattutto alpino¹².

Nel XIX sec. la Monarchia asburgica iniziò a selezionare vari elementi del passato per caricarli con precisi contenuti politici, in linea di continuità coi secoli precedenti, quando i successi

¹⁰ Cfr. Aleida Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München, Beck, 2011; Jan Assmann, John Czaplicka, *Collective Memory and Cultural Identity*, «New German Critique», LXV (1995), n. 2, pp. 125-133.

¹¹ Su questo tema si rimanda all'interessante e documentato lavoro di Marianne Baumgartner, arricchito da diciotto densi profili delle artiste più note e da utili dati statistici e biografici dei 151 membri ordinari dell'associazione femminile. Cfr. Marianne Baumgartner, *Der Verein der Schriftstellerinnen und Künstlerinnen in Wien (1885-1938)*, Wien-Köln-Weimar, Böhlau, 2015.

¹² Cfr. Pieter M. Judson, *Land of Sun, and Vineyards. Settlers, Tourists, and the National Imagination on the Southern Language Frontier*, in *Localism, Landscape, and the Ambiguities of Place. German-Speaking Central Europe, 1830-1930*, a cura di David Blackbourn, James Retallack, Toronto, University of Toronto Press, 2007, pp. 236-264; Oliver Haid, *'Eternally Will Austria Stand...'. Imperial Tourism in Austria between Timeless Predisposition and Political Statement*, in *Royal Tourism. Excursions around Monarchy*, a cura di Phil Long, Nicola J. Palmer, Clevedon, Multilingual Matters, 2008, pp. 107-158. Esiste una lunga tradizione di utilizzo del paesaggio per la rappresentazione nazionale, strettamente legata ai processi di costruzione della nazione degli ultimi secoli. Il caso austriaco è particolarmente interessante perché mostra la centralità che il paesaggio può svolgere nelle costruzioni identitarie sia nazionali che trans-regionali. Come sottolinea Schweiger, «ovunque in Austria sia coinvolta la creazione di una 'patria', il paesaggio fa parte del gioco». Tobias Schweiger, *Zur Repräsentation von "Landschaft", "Kunst" und "Volkskultur" in Österreich-Bildbänden der Nachkriegszeit*, «Österreichische Zeitschrift für Volkskunde» XL (2006), n. 4, pp. 397-433, qui p. 401. Cfr. inoltre Susanne Breuss, Karin Liebhart, Andreas Pribersky, *Österreichische Identitäten am Beispiel von Landschaft*, in *Identitätswandel Österreichs im veränderten Europa. Nationale und kulturelle Identitäten Österreichs. Theorien, Methoden und Probleme der Forschung zu kollektiver Identität*, a cura di Ruth Wodak, Wien, Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaften (IFK), 1995, pp. 34-37.

militari e le espansioni territoriali avevano rappresentato un importante capitale politico, abilmente sfruttato dall'apparato imperiale e dal sovrano¹³.

La lacerante sconfitta militare seguita alla Prima guerra mondiale, che determinò la fine della millenaria monarchia asburgica e dissolse la struttura imperiale causando ingenti perdite territoriali, una gravissima crisi economico-sociale e la crescita della conflittualità politica, impedì l'avvio di un processo di riconciliazione nazionale austriaca, favorendo la diffusione di un generale smarrimento identitario in una popolazione sempre più demoralizzata e impaurita. Tali condizioni facilitarono l'affermazione di un movimento trasversale interno alle forze politiche e sociali favorevole a un'unione con la Germania; aspirazioni solo parzialmente ridimensionate dalla politica autoritaria dello *Ständestaat* di Dollfuß-Schuschnigg, che propagandò l'idea austriaca dell'essere i 'migliori tedeschi' (1934-38)¹⁴.

La fine della Seconda guerra mondiale, che in Austria portò a conclusione il settennato di 'dominazione' tedesca e inaugurò la decennale occupazione interalleata (1945-55), vide le ricostituite forze politiche impegnate in una difficile riorganizzazione democratica, complicata dalla traumatica esperienza nazionalsocialista. Contestualmente i comandi militari alleati erano chiamati a intraprendere un rigoroso processo di denazificazione e a avviare un processo di pacificazione nazionale, tanto più necessario e urgente in un paese che nel ventennio repubblicano interbellico era stato caratterizzato da una costante instabilità politico-ideologica e dal sistematico ricorso alla violenza, culminato con l'assassinio del cancelliere Engelbert Dollfuß nel luglio del 1934 e, quattro anni dopo, con l'*Anschluss* alla Germania nazista.

Come già avvenuto nel primo dopoguerra a seguito della dissoluzione dell'Impero, così anche negli anni successivi al 1945 la sfida politica più ardua è quella di creare un comune sentimento identitario, attraverso la costruzione di una memoria condivisa. Prioritaria è la

¹³ Secondo una precisa strategia politica, l'Imperatore era celebrato come il vincitore sui turchi della Sublime Porta e sui nemici della fede, unitamente ai grandi generali autori delle vittoriose campagne militari, come il Principe Eugenio di Savoia, impressionando i sudditi imperiali con opportuni ricorsi a monumenti (come il *Prinz-Eugen-Denkmal*, imponente statua equestre nella *Heldenplatz*) e opere artistiche, soprattutto pittoriche di grandi dimensioni e capaci di trasmettere l'orgoglio nazionale unitamente a un comune senso di appartenenza alla gloriosa monarchia austriaca (Werner Telesko, *Kulturraum Österreich. Die Identität der Regionen in der bildenden Kunst des 19. Jahrhunderts*, Wien-Köln-Weimar, Böhlau, 2008, pp. 43-198). I profondi sconvolgimenti politici e sociali dell'Ottocento influenzarono solo parzialmente tale narrazione, risemantizzando il significato del patrimonio storico-naturale, la cui conservazione assunse nuovi contenuti, arricchiti da elementi di un "nuovo conservatorismo" presentato come la soluzione a un progresso che ai più appariva come sfrenato e davanti al quale si percepiva un senso di insicurezza. La reazione dello Stato multietnico asburgico fu quella di offrire una idealizzazione del passato che si credeva migliore. Per un approfondimento su questi temi si rimanda al documentato lavoro di, Andreas Gottsmann, *Staatskunst oder Kulturstaat?. Staatliche Kunstpolitik im Österreich 1848-1914*, Wien-Köln-Weimar, Böhlau, 2017.

¹⁴ La nuova identità promossa dal regime di Dollfuß-Schuschnigg aveva il compito di dare fiducia a quella che veniva definita la "restante parte dell'Austria" dell'ex monarchia asburgica, al fine di sottolinearne la sua indipendenza dalla Germania nazista. Si sviluppò così una forma di imperialismo culturale (*Kulturimperialismus*) permeato da un senso di missione combinato con idee di superiorità, forza e conquista. In quanto Stato cristiano e tedesco, l'Austria era superiore alla Germania nazionalsocialista e pertanto obbligata a svolgere un ruolo di guida in Europa. La sua missione avrebbe dovuto consistere nel proteggere la sfera cristiana dal comunismo e dal liberalismo. Progetto che il regime sostenne sia sul piano interno, espandendo l'autorevolezza della Chiesa cattolica nella società austriaca, sia sul piano internazionale, tentando di esercitare la propria influenza in tutto il mondo, attraverso i progetti missionari promossi dagli ordini religiosi austriaci. Cfr. Alfred Pfoser, Gerhard Renner, Gerhard, „Ein Toter führt uns an!“, in *Austrofaschismus. Politik Ökonomie Kultur 1933-1938*, a cura di Emmerich Tálos, Wien, LIT, 2005, 338-357.

creazione di due paradigmi identitari per soddisfare un duplice e contemporaneo obiettivo: contribuire alla ricostruzione e alla pacificazione politica del fronte interno e favorire la riabilitazione internazionale dell'Austria, accelerando così la fine dell'occupazione militare interalleata e la riconquista di una piena sovranità. Basandosi su un'interpretazione unilaterale della Dichiarazione di Mosca (1943), le élites politico-culturali austriache alimentarono costantemente il mito dell'Austria 'primo paese libero a cadere vittima dell'aggressione hitleriana', promossero in modo ostinato la tesi della resistenza collettiva al nazionalsocialismo e sfruttarono strumentalmente il testo del documento, interpretandolo come una legittimante dichiarazione d'intenti per la rinascita nazionale dell'Austria¹⁵.

A questi due paradigmi si accompagnò uno dei miti fondanti della Seconda Repubblica, lo «spirito della strada dei campi di concentramento» (*Geist der Lagerstraße*): il riferimento al passato nazista offrì a popolari e socialisti l'opportunità di riconciliarsi attraverso un compromesso sulla comune, sofferta oppressione politica, sulla traumatica e condivisa esperienza nei campi di prigionia e sullo spirito della *Lagerstraße*, che permise di stemperare le tensioni ideologiche della Prima Repubblica. Secondo questa artificiosa ricostruzione, funzionale alla ripresa democratica, i dirigenti popolari (ÖVP) e socialisti (SPÖ) avevano imparato una fondamentale lezione: la ricostruzione postbellica dell'Austria sarebbe stata possibile solo attraverso l'unione delle forze¹⁶. Pesanti limiti, tuttavia, condizionavano tale narrazione: solo alcuni esponenti di spicco, tra cui Leopold Figl, tra i fondatori dell'ÖVP, nato dalle ceneri del partito cristiano-sociale, e primo cancelliere della repubblica federale austriaca, erano stati detenuti a Dachau e negli altri campi di prigionia nazisti. Tuttavia, il mito della *Lagerstraße* ben si coniugava con la strumentalizzazione politica della dichiarazione moscovita che aveva dato origine a un altro mito fondante della Repubblica, l'*Opferthese* (l'Austria vittima di Hitler), garantendo inoltre di 'dimenticare' le principali vittime, gli ebrei, e procrastinando il processo di restituzione delle proprietà e dei beni confiscati¹⁷.

Tutto ciò appare evidente sin dalle prime dichiarazioni politico-programmatiche dei tre partiti, l'ÖVP, l'SPÖ e il KPÖ che, all'indomani della caduta del regime nazionalsocialista,

¹⁵ Firmata a Mosca il 30 ottobre 1943 dai ministri degli esteri di Regno Unito, Stati Uniti e Unione Sovietica, la "Dichiarazione sull'Austria" (poi nota come Dichiarazione di Mosca), affermava che l'annessione dell'Austria alla Germania era da considerarsi nulla e non valida, riconosceva il Paese alpino prima vittima della politica di aggressione hitleriana, esprimeva il desiderio di vedere presto il ritorno di uno Stato austriaco libero e indipendente, libero dal dominio tedesco, e incoraggiava l'Austria a contribuire alla sua liberazione. Sebbene la dichiarazione avesse anche riconosciuto una parziale responsabilità austriaca nello scatenamento del conflitto, essa aveva primariamente una funzione psicologica per indebolire il Terzo Reich, più che un valore vincolante; tuttavia, venne strumentalmente reinterpretata dai partiti politici e contribuì a mitizzare l'*Anschluss*, che divenne una scelta imposta e non voluta, permettendo così ai due maggiori partiti politici antifascisti, popolari (ÖVP) e socialisti (SPÖ), di sorvolare sul passato e sulle diverse e manifeste complicità godute dai nazisti nel paese danubiano. Cfr. Heidemarie Uhl, *Das 'erste Opfer'. Der österreichische Opfermythos und seine Transformationen in der Zweiten Republik*, «Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft» XXX (2001), n. 1, pp. 19-34. Si veda, inoltre, il volume monografico *Hitlers First Victim? Memory and Representation in Post-War Austria*, «Austrian Studies» XI (2003).

¹⁶ Cfr. Walter Manoschek, *How the Austrian People's Party Dealt with the Holocaust, Anti-Semitism, and National Socialism after 1945*, e Richard Mitten, *The Social Democratic "mémoire volontaire" and Coming to Terms with the Legacy of National Socialism in Austria*, in *Austro-Corporatism. Past-Present and Future* (Contemporary Austrian Studies, vol. IV), a cura di Günter Bischof, Anton Pelinka, New Brunswick, Transaction Publisher, 1996, pp. 317-335 e 336-350.

¹⁷ Cfr. Heidemarie Uhl, *Opferthesen, Revisited. Österreichs ambivalenter Umgang mit der NS-Vergangenheit*, «Österreich. Aus Politik und Zeitgeschichte» LXVIII (2018), n. 34-35, pp. 47-54.

costituirono un governo provvisorio sotto la rigida tutela dell'URSS, primo paese tra gli alleati, a liberare il paese alpino: nell'atto costitutivo della Seconda repubblica austriaca, la Dichiarazione d'indipendenza (*Proklamation der Selbständigkeit Österreichs*) sottoscritta da Karl Renner (il cancelliere designato da Stalin per la transizione democratica)¹⁸ e dai rappresentanti dei tre partiti il 24 aprile 1945, ci si riferisce esplicitamente all'unione dell'Austria alla Germania come un atto imposto e oramai superato dalle vicende belliche¹⁹; era pertanto giunto il momento di tagliare i ponti col passato e mostrare la propria determinazione per riconquistare l'indipendenza. Tale dichiarazione, al pari delle successive prese di posizione, singole e collettive²⁰, faceva parte di una strategia politica più ampia, preannunciata dall'autocostruzione di miti identitari per convincere l'opinione pubblica internazionale e gli austriaci della specificità del carattere 'non tedesco' dell'Austria²¹.

Al netto che questa narrazione si basasse sulla genuina convinzione della singolarità culturale dell'Austria o, piuttosto, sul desiderio di 'impressionare' il Consiglio alleato, organo deputato alla supervisione dell'attività politica e di governo dei partiti austriaci, essa divenne l'asse portante nella costruzione di una memoria condivisa, nella quale venne fermamente accantonato qualsiasi riferimento agli anni dell'ultimo conflitto mondiale.

Non deve pertanto stupire se il primo monumento commemorativo eretto in Austria nel secondo dopoguerra non sia stato promosso dalle forze politiche nazionali, bensì dalle autorità di occupazione: nell'estate del 1945 il comando militare sovietico celebrò la liberazione dell'Austria inaugurando un imponente memoriale posto nella centrale *Schwarzenbergplatz*, storica piazza viennese, il «Monumento alla liberazione» (*Befreiungsdenkmal*)²². La solenne cerimonia celebrata il 19 agosto per commemorare i soldati dell'Armata Rossa caduti per la 'lotta di liberazione', inaugurò ufficialmente l'imponente complesso monumentale, costituito da un colonnato al cui centro svetta la figura bronzea di un soldato sovietico, collocata all'apice di

¹⁸ Wolfgang Mueller, *Stalin, Renner und die Wiedergeburt Österreichs nach dem Zweiten Weltkrieg*, «Die Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte» LIV (2006), n. 1, pp. 125-154.

¹⁹ *Proklamation der Selbständigkeit Österreichs*, «Neues Österreich», 28 aprile 1945.

²⁰ Nel settembre del 1945 un decreto emanato da Ernst Fischer, ideologo del partito comunista austriaco e a capo del dipartimento dell'istruzione, impose alle scuole pubbliche di rinominare il "dialetto" austriaco come lingua d'insegnamento, misura poi confermata nel 1949 con un'apposita legge linguistica fortemente voluta dal successore di Fischer, il popolare Felix Hurdes, ministro dell'istruzione nel primo Gabinetto Figl, e rimasta in vigore fino al 1955. Peter Berger, *Myths in Recent Austrian History. About their Origins, Resilience, and Destruction*, in *Myths in Austrian History. Construction and Deconstruction* (Contemporary Austrian Studies, vol. 29), a cura di Günter Bischof, Marc Landry, Christian Karner, New Orleans, University of New Orleans Press, 2020, pp. 43-67, qui p. 55.

²¹ Emblematica la riflessione del settimanale popolare, *Österreichischer Monatshefte*: «Noi protestiamo nei termini più forti possibili contro l'affermazione secondo cui la maggioranza degli austriaci abbia veramente favorito l'ascesa del nazionalsocialismo. Se tale affermazione corrispondesse alla verità la nostra piccola terra non sarebbe stata capace di difendersi per cinque anni contro l'inarrestabile e dieci volte superiore forza numerica del Terzo Reich. Non c'è idea o movimento che sia più antitetico all'intima essenza austriaca del nazionalsocialismo (...). L'immortale razionalità, che fino a ultimo preserva l'integrità degli esseri viventi, ha trattenuto l'Austria dal condividere il destino del Terzo Reich. Mentre questo millenario Reich scomparve come un fantasma nella nebbia dopo 12 anni di esistenza, l'Austria è (...) nuovamente risorta dalle ceneri della guerra. È questa, nonostante la miseria e le distruzioni, la vittoria dello spirito austriaco e della popolazione austriaca». Cornelius Hollenburg, *Wir und der Nationalsozialismus*, «Österreichische Monatshefte» I (1945), n. 1, p. 10.

²² Cfr. Matthias Marschik, Georg Spitaler, *Das Wiener Russendenkmal. Architektur, Geschichte, Konflikte*, Wien, Turia, 2005.

una alta colonna²³. Primo monumento postbellico espressamente associato agli eventi della Seconda guerra mondiale e al controverso settennato nazionalsocialista, il *Befreiungsdenkmal* sarebbe rimasto per quasi quarant'anni della storia repubblicana austriaca un *unicum* nello spazio monumentale del Paese: solo nel 1988, grazie alla volontà del Comune di Vienna, infatti, verrà inaugurato il «Monumento contro la guerra e il fascismo» (*Mahnmal gegen Krieg und Faschismus*), in coincidenza con l'Anno della memoria, che commemorava il cinquantenario dell'*Anschluß*²⁴.

Il *Befreiungsdenkmal* divenne il primo luogo della memoria politica austriaca postbellica; realizzato in appena tre mesi, da subito assunse un inequivocabile significato ideologico: dimostrare l'efficienza organizzativa sovietica e impressionare tanto gli alleati che gli austriaci. Il memoriale è un monumento 'unico nel suo genere'²⁵, come indicano chiaramente le due iscrizioni presenti scolpite in cirillico a caratteri d'oro e presenti tanto sul colonnato della piazza che sul basamento dell'imponente statua, non si rivolgevano direttamente ai viennesi, intendevano piuttosto glorificare la potenza sovietica. Particolarmente significativa per la valenza politica è, in particolare, la prima iscrizione, che confermava la tesi espressa dalla dichiarazione moscovita: «gloria eterna agli eroi dell'Armata Rossa caduti combattendo contro gli invasori fascisti-tedeschi per la libertà e l'indipendenza dei popoli europei»²⁶.

L'inaugurazione del monumento «simbolo di fede e gratitudine», come lo definì l'*Arbeiter Zeitung*, organo di stampa socialista che fornì un dettagliato resoconto dell'evento al quale

²³ Durante il decennio di occupazione interalleata nella *Schwarzenbergplatz* erano concentrate le sedi dei diversi organi della Commissione alleata; l'11 aprile 1946 la parte meridionale della piazza venne rinominata *Stalinplatz*, in onore del leader sovietico. Cfr. Manfred Rauchensteiner, *Stalinplatz 4. Österreich unter alliierter Besatzung*, Wien, Steinbauer, 2005, pp. 48-75.

²⁴ Nel 1971 lo scultore viennese Alfred Hrdlicka presentò i primi studi preliminari sul progetto; sette anni più tardi il comune di Vienna negoziò la realizzazione di un monumento 'antifascista'; tuttavia, dopo le prime trattative - la municipalità aveva proposto un luogo simbolo della capitale, la *Morzinplatz*, dove sorgeva la sede della Gestapo, ma la scelta venne rifiutata da Hrdlicka per questioni tecniche - si trovò un accordo per l'attuale luogo, allora l'*Albertinaplatz*, oggi *Zilkplatz* (in ricordo del sindaco socialista Helmut Zilk che avviò le trattative con Hrdlicka e, successivamente, inaugurò il monumento). Il 30 settembre 1983, il Consiglio comunale approvò la mozione di erigere un monumento contro la guerra e il fascismo con il voto unanime delle forze politiche (SPÖ, ÖVP e FPÖ). Tuttavia, a seguito dell'arroventato dibattito pubblico-politico sul passato bellico del candidato popolare alla presidenza federale, Kurt Waldheim (1986), l'ÖVP e l'FPÖ si schierarono contro il monumento e la controversia si risolse solo nel 1988. Matti Bunzl, *On the Politics and Semantics of Austrian Memory. Vienna's Monument against War and Fascism*, «History & Memory» VII (1996), n. 2, pp. 7-40; *Gedenken und Mahnen in Wien 1934-1945. Gedenkstätten zu Widerstand und Verfolgung, Exil, Befreiung. Eine Dokumentation*, a cura di Dokumentationsarchiv des Österreichischen Widerstandes, Wien, Deuticke, 1998, pp. 32 e sgg.

²⁵ «In termini ideologici e interpretativi - ha commentato il giornalista culturale esperto del mondo russo-sovietico Erich Klein - il *Befreiungsdenkmal* si presenta come un'entità molto variopinta». *Die Russen in Wien. Die Befreiung Österreichs. Wien 1945. Augenzeugenberichte und über 400 unpublizierte Fotos aus Russland*, a cura di Erich Klein, Wien, Falter, 2015, p. 5.

²⁶ La seconda e più dettagliata iscrizione ricordava la conquista della capitale austriaca dell'Armata rossa: «decreto del Comandante Supremo al Comandante delle Forze Armate della terza formazione ucraina, maresciallo dell'Unione Sovietica Toabukhin al capo dello stato maggiore della formazione tenente generale Ivanov. Le truppe della terza formazione ucraina col supporto della seconda formazione Ucraina, dopo ostinati combattimenti, hanno catturato oggi 13 aprile la capitale austriaca, Vienna, nodo difensivo strategicamente importante per i tedeschi in viaggio verso le regioni meridionali della Germania. Durante le battaglie per l'avvicinamento a Vienna e intorno alla città di Vienna, dal 16 marzo al 13 aprile, le truppe del fronte hanno sconfitto (...)\», segue elenco degli armamenti catturati e i nomi dei comandanti militari. Matthias Marschik, Georg Spitaler (a cura di), *Das Wiener Russendenkmal*, cit.

presero parte anche rappresentanti militari delle forze di occupazione²⁷, rappresenta la prima importante occasione pubblica per la classe politica postbellica di ribadire la sua condivisa e univoca posizione sul recente passato bellico. Il primo a parlare fu il socialista Renner, che espresse la propria gratitudine e di tutti gli austriaci, al «santo popolo russo» e al «generalissimo Stalin per la liberazione del Paese»; seguirono il popolare Figl, l'ideologo comunista Fischer, e il sindaco socialista di Vienna, il generale in pensione Theodor Körner. In tutti e tre gli interventi l'interpretazione degli anni della dittatura nazista è pienamente corrispondente all'impianto ideologico che aveva permesso la costituzione della Seconda Repubblica, basata sull'*Opferthese*²⁸. Ciò è particolarmente evidente nelle parole pronunciate da Figl:

sette anni il popolo austriaco ha sofferto sotto la barbaria hitleriana. Sette anni il popolo austriaco è stato soggiogato e oppresso, nessuna libera espressione d'opinione, nessun impegno per un'idea era possibile, il terrore brutale e la violenza costringevano le persone a una cieca sottomissione.

Tuttavia, precisò il futuro cancelliere, non era mai venuta meno la «fede nell'Austria», una fede che aveva finito per costituire l'elemento costitutivo della «patriottica resistenza» di tutta la popolazione: «nelle fabbriche e negli uffici, al fronte e in Patria, è stato portato avanti un sabotaggio contro lo Stato hitleriano, silenzioso e vittorioso, ma anche pericoloso», per questo Figl poteva affermare che «noi veri austriaci» eravamo «su un unico fronte coi soldati degli eserciti alleati»²⁹.

Malgrado l'ostentata retorica antifascista e resistenziale, nei mesi successivi i tre partiti sarebbero stati impegnati in un'accesa campagna elettorale per le prime elezioni dopo quasi quindici anni di dittature (25 novembre) e l'iniziale consenso antifascista si affievolì. Un calo di interesse dovuto alla volontà dell'SPÖ e dell'ÖVP di intercettare i consensi dell'elettorato attraverso una precisa strategia atta ad accattivarsi le simpatie dei familiari degli ex-nazisti colpiti dalle misure di denazificazione (tra cui l'esclusione del diritto di voto, attivo e passivo, sospensione venuta meno alle successive elezioni). La polarizzazione del voto su popolari e socialisti (col 94,4% dei consensi) marginalizzò il KPÖ (5%), unica forza che aveva fatto della difesa della Resistenza, delle vittime del nazionalsocialismo e della memoria e ricordo dei sopravvissuti ai campi di concentramento, la propria bandiera.

Il risultato elettorale condizionò inevitabilmente anche il futuro dell'Associazione federale degli ex perseguitati politici antifascisti (*Bundesverband ehemaliger politisch Verfolgter Antifaschisten KZ-Verband*). Sorta il 13 luglio 1945 col compito di rappresentare gli interessi delle vittime del nazionalsocialismo, indipendentemente dalla loro appartenenza partitica o religiosa, la *KZ-Verband* faticò a mantenere la rigorosa apartiticità iniziale. Le tensioni internazionali legate alla Guerra fredda, che sarebbero esplose di lì a poco, si rifletteranno sia sulla scena politica, portando alla marginalizzazione dei comunisti nel governo di coalizione (fino alla loro

²⁷ «Arbeiter Zeitung», 21 agosto 1945.

²⁸ I discorsi dei leader politici austriaci sono ora raccolti in, Georg Spitaler, *Dank für dieses Befreiungswerk! Die Reden österreichischer Politiker zur Eröffnung des Heldendenkmals am 19.8.1945*, in *Das Wiener Russendenkmal*, cit., pp. 34-45.

²⁹ *Mahnmal unerbittlicher Gerechtigkeit*, «Das Kleine Volksblatt», 21 agosto 1945. Heidemarie Uhl, *Die Transformation des „österreichischen Gedächtnisses“ in der Erinnerungskultur der Zweiten Republik*, «Geschichte und Region», XIII (2004), n. 2, pp. 23-54.

uscita del 1947), sia sulle attività dell'associazione, pregiudicandone la necessaria cooperazione tra i rappresentanti politici dell'ÖVP, SPÖ, del KPÖ e della Comunità ebraica, l'IKG (*Israelitische Kultusgemeinde*)³⁰.

La fragilità del consenso alla Resistenza nel dibattito pubblico-politico si ripercosse inevitabilmente sulle scelte politiche legate alle forme di memorializzazione e del ricordo: nel 1948-49 le conseguenze delle tensioni geopolitiche internazionali in un'Austria percepita come realtà di frontiera tra Est e Ovest e ancora sottoposta all'occupazione alleata, segnano una chiara cesura sul tema del passato nazista. Le relazioni sempre più strette con le potenze occupanti occidentali dei due partiti di governo, e il percepito rischio di una 'sovietizzazione del Paese' rese superflua la legittimazione della Seconda Repubblica attraverso la resistenza; si giunse così al definitivo tramonto dello «spirito antifascista del 1945»³¹, come testimonia la riabilitazione politica e sociale degli ex nazionalsocialisti, incoraggiata sia dall'amnistia generale del 1948 (che liberò il 90% di essi dall'espiazione delle pene inflitte) sia dalla riammissione al voto per le elezioni del 1949. Il tema della resistenza era diventato «praticamente un tabù politico»³².

Il riorientamento della politica storica finì per riflettersi nel paesaggio commemorativo, che vide negli stati federali guidati dall'ÖVP (9/11) un generale ripensamento tanto nella costruzione di memoriali che nelle celebrazioni commemorative per le vittime del regime nazionalsocialista. La crescente politicizzazione, nazionale e internazionale, indusse i popolari, ma spesso anche i socialisti, all'emarginazione della resistenza nella cultura del ricordo e, di fatto, alla sospensione delle commemorazioni fino agli anni Ottanta. Emblematiche, a riguardo, sono alcune manifestazioni commemorative: il 19 ottobre 1947, data prevista per la cerimonia inaugurale del «Memoriale per la resistenza austriaca e per le vittime della persecuzione politica» innalzato nel *Gärnerpark* di Leoben (Stiria) per la commemorazione dei 125 membri della locale resistenza che erano stati politicamente perseguitati e che avevano perso la vita durante il nazismo, l'ÖVP, che pure aveva appoggiato l'iniziativa votando la delibera comunale, si rifiutò di partecipare insieme all'Associazione dei campi di concentramento, sempre più ritenuta un'estensione politica del KPÖ. Episodi simili si verificarono in altri centri della Stiria³³,

³⁰ Brigitte Bailer, *Wiedergutmachung kein Thema. Österreich und die Opfer des Nationalsozialismus*, Wien, Löcker, 1993; Winfried R. Garscha, *Entnazifizierung und gerichtliche Ahndung von NS-Verbrechen*, in *NS-Herrschaft in Österreich. Ein Handbuch*, a cura di Emmerich Tálos, Ernst Hanisch, Wolfgang Neugebauer, Reinhard Sieder, Wien, LIT, 2000, pp. 852-883.

³¹ Heidemarie Uhl, *Die Transformation des „österreichischen Gedächtnisses“ in der Erinnerungskultur der Zweiten Republik*, cit., p. 29.

³² Wolfgang Neugebauer, *Zwanzig Jahre Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes (1963-1983)*, in *Arbeiterbewegung-Faschismus-Nationalbewußtsein. Festschrift zum 20jährigen Bestand des Dokumentationsarchivs des österreichischen Widerstandes und zum 60. Geburtstag von Herbert Steiner*, a cura di Id., Helmut Konrad, Wien-München-Zürich, Europa Verlag, 1983, p. 405.

³³ Nel 1949 si verificarono tre distinti episodi: a Voitsberg, in occasione dell'inaugurazione del monumento alle 36 vittime della resistenza politica, venne negata la presa di parola al rappresentante dell'Associazione dei campi di concentramento; a Judenburg, all'inaugurazione del monumento eretto dalla Federazione dei combattenti socialisti per la libertà Socialisti, non vennero invitati esponenti politici di rilievo e le parole usate dagli oratori evidenziarono la volontà di non insistere troppo su un tema percepito come 'divisivo' («onoriamo la volontà di libertà di questi uomini e donne disposti a fare sacrifici»); a Graz, dove nel novembre 1945 il consiglio comunale aveva deliberato

evidenziando le sempre più profonde differenze esistenti tra popolari, socialisti e comunisti nella lettura e nell'interpretazione del passato, finendo per riflettersi sia nelle trame della memoria austriaca che nella rappresentazione materiale di quegli eventi nei singoli *Ländern*.

La parcellizzazione partitica della cultura del ricordo, particolarmente significativa, si accentuò e differenziò a seconda delle realtà locali.

Discorso a parte merita lo spazio commemorativo della capitale. A Vienna, infatti, la commemorazione della lotta austriaca per la libertà assunse caratteristiche proprie, come testimoniano diversi momenti commemorativi, che evidenziano la ferma volontà di arginare il predominante processo di rimozione collettiva.

Plurime, in tal senso, sono le testimonianze di un'intenzionale politica dei monumenti (*Denkmalpolitik*): nel 1948 la realizzazione del «Monumento alle vittime della città di Vienna» (*Opferdenkmal der Stadt Wien*) presso il cimitero centrale della capitale, dove sono inumate anche le spoglie di centinaia di migliaia di soldati alleati caduti nella liberazione della città; nell'aprile del 1951 la scoperta di una lapide commemorativa voluta dall'Associazione dei reduci dei campi di concentramento e dedicata «a tutte le vittime della violenza nazionalsocialista», collocata nella *Morzinplatz* (dove un tempo sorgeva la sede della Gestapo, l'ex Hotel Métropole)³⁴, lapide sostituita il 1° novembre 1985 dal più imponente «Memoriale - Mai dimenticare - per le vittime della Gestapo» (*Mahnmal Niemals Vergessen für die Opfer der Gestapo*); l'inaugurazione, nel 1965, della sala commemorativa per onorare le vittime della resistenza contro il nazionalsocialismo, situata all'interno del «Monumento agli Eroi» (*Heldendenkmal*, inaugurato nel 1934, luogo simbolo della commemorazione militare nazionale) nel *Burgtor* esterno dell'*Hofburg* (l'ex complesso imperiale).

E ancora un gran numero di altri memoriali commemorativi in edifici comunali e luoghi pubblici, come il «Monumento alle vittime della lotta austriaca per la libertà» tra il 1938 e il 1945 (*Die Gedenkstätte für die Opfer des österreichischen Freiheitskampfes*) inaugurato nel 1968 nella *Salztorgasse* e gestito dal Centro di documentazione della Resistenza austriaca (*Dokumentationsarchiv des Österreichischen Widerstandes*, fondato cinque anni prima dall'ex esule antinazista Herbert Steiner), situato dove un tempo si trovava l'ingresso posteriore della Gestapo; o come il memoriale per le vittime della lotta «per la libertà e l'indipendenza dell'Austria» (*für Österreichs Freiheit und Unabhängigkeit*), che riporta i nomi dei campi di concentramento austriaci,

l'erezione di un monumento dedicato ai combattenti per la libertà, che tuttavia era stato più volte oggetto di modifiche nelle diverse fasi di progettazione, il 2 novembre venne inaugurata in forma semi-privata una modesta lapide commemorativa.

Heidemarie Uhl, *Erinnern und Vergessen. Denkmäler zur Erinnerung an die Opfer der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft und an die Gefallenen des Zweiten Weltkriegs in Graz und in der Steiermark*, in *Todeszeichen. Zeitgeschichtliche Denkmalkultur in Graz und in der Steiermark vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, a cura di Stefan Riesenfellner, Heidemarie Uhl, Wien-Köln-Weimar, Böhlau, 1994, pp. 111-195.

³⁴ La lapide venne eretta per commemorare il luogo dove, durante il regime nazionalsocialista, venivano effettuati interrogatori con mezzi brutali e torture «costati la vita a molte migliaia di patrioti viennesi»; essa recava l'iscrizione «quello che non hanno fatto loro, lo abbiamo fatto noi» in evidente polemica con la classe politica che più volte aveva ritardato la realizzazione di un adeguato monumento commemorativo da dedicare alle vittime politiche del regime nazionalsocialista. Di fronte all'inerzia politica, l'11 aprile 1951, nel corso di una manifestazione organizzata dall'Associazione dei campi di concentramento, venne inaugurata 'illegalmente' una lapide nella *Morzinplatz*, la cui cura e mantenimento venne successivamente presa in carico dall'amministrazione cittadina. *Ein Gedenkstein für die Opfer der Gestapo auf dem Morzinplatz*, «Der neue Mahnruf», n. 5 (1951), p. 3.

inaugurato nel 1981 nella *Reumannplatz*. Tutte testimonianze topografiche di una città, Vienna, in resistenza al fascismo³⁵.

Questa ricca cultura del ricordo viennese non è stata tuttavia indolore: cela conflitti, discussioni pubblico-politiche e mediazioni sull'interpretazione del controverso passato austriaco (sia durante il periodo bellico sia negli anni della Resistenza) alla base della loro ideazione e realizzazione. In contrasto con la versione ufficiale di riconciliazione e collaborazione tra le forze politiche, infatti, le culture del ricordo dell'ÖVP, SPÖ e del KPÖ, sono in competizione tra loro. Alla cultura commemorativa antifascista di Vienna sostenuta soprattutto da socialisti e comunisti, si oppose una forma di commemorazione indipendente, più 'privata', dei popolari. A partire dalla fine degli anni Quaranta, e per i successivi trent'anni, i partiti si troveranno spesso divisi da singoli e divergenti interessi politico-ideologici (come la competizione SPÖ-KPÖ sulla titolarità dell'eredità della Resistenza) e da reciproche strategie di demarcazione storica (come lo scontro ÖVP-SPÖ sul passato interbellico), utili a sviluppare forme di ricordo specifiche per conquistare consensi in base a una specifica lettura del passato.

Hans Pernter, combattente nella Resistenza poi responsabile della sezione artistica del Ministero dell'Istruzione, fu tra i primi esponenti popolari a cogliere l'importanza di una *Denkmalpolitik*, intesa come mezzo di formazione della coscienza nazionale. Nel 1948 definì l'ÖVP un «partito dell'austriacità integrale» chiamato a perseguire una chiara politica culturale nazionale: «occorre servire l'idea austriaca nello Stato e nella società, in tutti gli aspetti della vita comunale e intellettuale, sviluppatasi nel corso di quasi mille anni di storia dalla sintesi dello spirito occidentale cristiano, con la peculiarità causata dalla posizione geopolitica chiave nella regione danubiana»³⁶. Particolare enfasi è attribuita da Pernter al patrimonio culturale «cristiano e occidentale» dell'Austria:

tutte le grandi conquiste della cultura austriaca sono nate dal cristianesimo. È parte della missione interna della nostra politica culturale assicurare la conoscenza e la realizzazione dei valori culturali, e quindi contribuire anche al risveglio dell'orgoglio nazionale austriaco nel nostro popolo, che deve basarsi tanto sulle grandi conquiste del passato quanto su questo lavoro creativo del presente - per questo - tutte le istituzioni educative del partito devono essere messe al servizio di tale compito, attraverso un mirato lavoro dei responsabili culturali. (...) Ogni evento culturale e ogni performance artistica devono in qualche modo essere messi al servizio di questo compito austriaco³⁷.

Il nuovo concetto di cultura e arte, che trovò espressione anche nell'ambito dei monumenti, è ampliato e precisato da Felix Hurdes. Tra i padri fondatori dell'ÖVP, primo ministro post-bellico della cultura e dell'istruzione nel Governo Figl (dicembre 1945), Hurdes attribuiva alla cultura un significato politico centrale:

nella scuola e nell'educazione popolare ci basiamo consapevolmente su un concetto di cultura che è assolutamente radicale, nel senso che va alle radici. *Cultura animi*, coltivare l'anima

³⁵ Per un elenco completo, cfr. <https://www.dasrotewien.at/seite/antifaschistische-denkmaeler-und-gedenkstaetten> (ultimo accesso, 18 maggio 2024).

³⁶ *Referat Hans Pernter in ÖVP-BPL* (Juni 1948), in Archiv des Karl von Vogelsangs-Institut (AKvVI), Sign. 1474.

³⁷ *Ibid.*

spirituale è ciò vogliamo, rifiutiamo perché insufficiente, una cultura meramente retrospettiva, una cultura dell'averne (...) i nostri sforzi per educare il popolo seguono la stessa strada. Oggi siamo abbastanza maturi per riconoscere con gratitudine il lavoro preliminare svolto in questo campo da tutte le parti. Tuttavia, dovremo soddisfare le aspirazioni educative degli adulti su una base più profonda e più ampia. Per poter davvero ricondurre le persone all'umanità e plasmarle in un popolo, cioè in una comunità³⁸.

A differenza degli altri partiti, l'ÖVP appare più interessato a plasmare le coscienze e a spronare la popolazione, come aveva precisato il suo manifesto programmatico, a «coltivare consapevolmente lo spirito austriaco e dare il massimo risalto all'indipendente patrimonio culturale austriaco, che si basa sulle idee cristiano-occidentali tramandateci come eredità paterna»³⁹. Eredità che, secondo il Partito popolare, doveva essere mediata dai monumenti. Il patrimonio materiale rivestiva una precisa missione culturale: in quanto mediatori di valori ideali e intesi come strumenti di comunicazione di massa (*Massenmedium*), i memoriali potevano essere utilizzati per elevare il livello della cultura e della democrazia⁴⁰.

Nel marzo del 1948 la crescita delle tensioni sulle politiche della memoria, l'inasprirsi del quadro internazionale e il definitivo posizionamento del KPÖ all'opposizione di governo, indusse l'ÖVP e l'SPÖ a ritirare i propri rappresentanti in seno all'Associazione dei campi di concentramento (*KZ-Verband*) per dar vita a organizzazioni proprie: i popolari fondarono la «Compagnia dei perseguitati politici» (*ÖVP-Kameradschaft der politisch Verfolgten*) e i socialisti la «Federazione dei combattenti per la libertà e le vittime del fascismo» (*Bund sozialistischer Freiheitskämpfer und Opfer des Faschismus*). Il Partito comunista (e una parte dei socialisti), rimase l'unica forza politica a sostenere convintamente la memoria delle vittime della Resistenza e a promuovere una costante campagna di sensibilizzazione attraverso la diffusione di memoriali (targhe, cippi commemorativi, iscrizioni, lapidi, cenotafi, statue, busti, pietre d'inciampo) che, ancora oggi, rappresentano una parte importante del patrimonio materiale austriaco, in particolare nella città di Vienna.

Ricordando gli eroi e le eroine morti per l'Austria, come recitano le dediche di numerose targhe commemorative, KPÖ e SPÖ si resero tuttavia protagonisti di una strumentalizzazione dell'eredità resistenziale per perseguire i propri obiettivi politici, contribuendo così alla delegittimazione della Resistenza e concorrendo a esasperare il confronto con l'ÖVP, partito di maggioranza relativa nel Paese fino agli anni Settanta. Una strumentalizzazione che indusse la dirigenza del Partito popolare a considerare superata la memoria della lotta antinazista, malgrado nelle sue fila militassero diversi ex-perseguitati politici internati nei campi di concentramento nazionalsocialisti.

³⁸ *Kulturvortrag von Hurdas „Österreich als Realität und Idee“, 29. Juni 1946, in AKVVI, Bestand Hurdas, persönliche Notizen, Sign. 0049.*

³⁹ Robert Kriechbaumer, *Parteiprogramme im Widerstreit der Interessen. Die Programmdiskussion und die Programme von ÖVP und SPÖ 1945-1986*, Wien-München, Verlag für Geschichte und Politik Oldenbourg, 1990, p. 93.

⁴⁰ Hannes Schönner, *Denkmäler der ÖVP oder die Geschichtsdarstellung der ÖVP*, in KvVI (dattiloscritto inedito, gennaio 1998).

Rappresentativo è il caso del giornalista Gustav Canaval, ex-internato a Flossenbürg e Dachau negli anni 1938-45⁴¹. Commentando sulle colonne del quotidiano *Salzburger Nachrichten*, una «disputa piccolo-borghese» sorta a Salisburgo nei primi mesi del 1954 per l'erezione di un monumento alle «vittime del fascismo», Canaval ribadì la ferma contrarietà del 'suo' giornale, perché ritenuta superato dai tempi, ricordando come tale posizione fosse stata «assunta per chiarire le tensioni e le divergenze tra la propria gente e per proteggere i morti dal vilipendio del kitsch e della politica». Quest'ultima affermazione, secondo il giornalista ex deportato,

a quanto pare non deve essere menzionata alle orecchie caste di certi vittimisti politici, perché (...) ha messo in agitazione le associazioni dei campi di concentramento e gli attivisti culturali di sinistra, [che] hanno ululato come sirene d'allarme e hanno voluto a tutti i costi trasformare il nero in bianco e la difesa delle vittime morte in una denigrazione - secondo Canaval, infatti, - un simile atteggiamento mentale è quello di persone vecchie e logore che non riescono a trovare il coraggio di superare sé stesse, di persone professionalmente insultate dalla loro ideologia. La questione dei memoriali alle vittime deve essere scartata, se non altro perché nella situazione e nei tempi odierni tali memoriali e monumenti possono avere unicamente lo scopo di servire da ginnastica pratica e da strumento dimostrativo per la propaganda comunista.

Occorreva dunque seppellire i morti e assumere un deferente atteggiamento che, tuttavia, potesse portare a superare definitivamente la tragedia nazionalsocialista:

le atrocità che sono state consumate nel popolo tedesco sotto Adolf Hitler sono state così al di là di ogni misura, che sfidano qualsiasi tentativo di definizione, sono assolutamente inenarrabili con il solo sforzo umano. Tutto ciò può essere solamente superato, perché anche solo il tentativo di un compianto, più o meno kitsch, è un insulto ai morti. È qui che è rintracciabile il vero vilipendio, e non quando si sottolinea con sincerità che, purtroppo, la metà delle vittime dei campi di concentramento sopravvissute è riuscita a rendersi il meno simpatica possibile alla gente dopo il 1945⁴².

Come ben dimostra la storia personale e professionale del giornalista salisburghese, in Austria la politica della storia e della memoria dei due principali partiti è stata primariamente orientata verso il recupero e la progressiva reintegrazione degli ex nazionalsocialisti; di contro la memoria della Resistenza, al pari della critica alle manifestazioni antidemocratiche e antiaustriache di nostalgici ex nazisti e neonazisti (come le riunioni di ex soldati, marce, celebrazioni

⁴¹ Giornalista originario di Linz, Canaval si era formato negli anni della Prima Repubblica nelle redazioni di quotidiani (*Reichspost*) e settimanali cristiano-sociali conservatori (*Sturm über Österreich*, *Echo*, *Telegraf*) con posizioni estremamente critiche verso il nazionalsocialismo. All'indomani dell'*Anschluss* Canaval venne internato nel campo di concentramento di Flossenbürg e, successivamente, in quello di Dachau, dove vi rimase fino alla liberazione. Nell'ottobre del 1945 a Salisburgo ottenne dalle autorità di occupazione statunitensi il permesso di pubblicare un nuovo quotidiano, il *Salzburger Nachrichten*. In qualità di caporedattore della neonata testata, Canaval si impegnò a superare le vecchie differenze ideologico-partitiche e a promuovere una politica di riconciliazione con gli ex nazionalsocialisti. Canaval si dedicò anche a incoraggiare e sostenere sia un rinnovato e più fruttuoso rapporto di buon vicinato con i tedeschi, sia la ripresa di amichevoli relazioni con i paesi confinanti.

⁴² Gustav Adolf Canaval, *Paulus und das geistige KZ*, «Salzburger Nachrichten», 27-28 marzo 1954.

di eventi e personaggi discussi dell'epoca nazionalsocialista) è stata sempre più considerata come comunista⁴³.

Discorso a parte, infine, merita la commemorazione degli ebrei viennesi vittime della persecuzione nazionalsocialista in Austria, che ottenne una presenza pubblica marginale nello spazio pubblico; la memoria della tragedia della Shoah, almeno fino alla fine degli anni Ottanta, sembrava destinata all'oblio: pochi e per lo più promossi da enti e fondazioni vicini all'IKG sono, infatti, i memoriali che ricordano le vittime della comunità ebraica viennese, spesso collocati in spazi interni e semipubblici, come la lapide commemorativa inaugurata durante una cerimonia religiosa il 2 aprile 1946 nel vestibolo della sinagoga della *Seitenstettengasse*, adiacente gli uffici dell'IKG. La lapide, scritta in tedesco e ebraico, recitava: «alla memoria degli uomini, delle donne e dei bambini ebrei che hanno perso la vita nei fatidici anni 1938-1945»⁴⁴.

La fine della 'dominazione' nazista in Austria, che aveva portato alla soppressione di tutto ciò che era considerato 'austriaco' e all'imprigionamento degli ex politici, cristiano-sociali e socialisti, nei campi di concentramento, unitamente alla volontà degli alleati di separare i destini di Germania e Austria, dal 1945 favorì le condizioni politico-culturali affinché si realizzasse un clima di collaborazione tra le élite politiche del paese alpino. La Seconda Repubblica austriaca fu così in grado di ripartire da premesse totalmente diverse rispetto alla Prima Repubblica.

Nonostante la ferma volontà di enfatizzare il mito dell'ora zero (*Stunde Null*), presentando una ripartenza del paese priva di collegamenti col recente passato, numerosi sono i casi di continuità politico-istituzionale, e in generale prevalse un approccio meno rigido al passato: l'ÖVP e l'SPÖ compresero presto che perpetuare le tradizioni ottocentesche nelle politiche culturali, attraverso l'enfaticizzazione della cultura della gloriosa Austria imperiale, rappresentava lo strumento ideale per trasmettere un'immagine positiva anche dell'Austria moderna⁴⁵.

Nella Seconda Repubblica prese avvio una precisa appropriazione culturale del patrimonio austriaco e vennero riproposte eredità immateriali musicali e teatrali, che replicavano vecchi e spesso abusati cliché. Principali riferimenti culturali divennero la *Wiener Philharmoniker Orchestra* (l'Orchestra Filarmonica di Vienna) i *Wiener Sängerknaben* (il coro di voci bianche di Vienna), la grande tradizione teatrale viennese, la cultura dei Festival musicali (*Festspiele*) e, a partire dagli anni Settanta, la riscoperta epopea culturale *Fin de siècle* con i suoi maggiori esponenti, Gustav Klimt e Egon Schiele⁴⁶.

⁴³ Heribert Husinsky, *Keine Nachsicht, in Warnung an Österreich. Neonazismus: Die Vergangenheit bedroht die Zukunft*, a cura di Walter Hacker, Wien-Frankfurt a. M.-Zürich, Europa Verlag, 1966, pp. 43-46.

⁴⁴ Erich Fein, *Die Steine reden. Gedenkstätten des österreichischen Freiheitskampfes. Mahnmale für die Opfer des Faschismus. Eine Dokumentation*, Wien, Europa Verlag, 1975, p. 40. Nei primi anni Duemila la lapide è stata rimossa in coincidenza con l'allestimento, promosso dall'IKG, della sala commemorativa per le vittime dell'Olocausto nel tempio cittadino, sempre nella *Seitenstettengasse*.

⁴⁵ Cfr. Luca Lecis, *Between Empire and Republic. Austrian identity in the Twentieth Century (1918-1995)*, Münster, Aschendorff Verlag, 2020.

⁴⁶ Su questi temi si vedano le riflessioni di, Oliver Rathkolb, *Kultur und Nationalitätenkonflikt in Österreich 1918: davor/danach*, in *Nation, Nationalitäten und Nationalismus im östlichen Europa. Festschrift für Arnold Suppan zum 65. Geburtstag*, a cura di Marija Wakounig, Wolfgang Mueller, Michael Portmann, Wien, LIT, 2010, pp. 129-146.

Solamente negli ultimi decenni la politica culturale promossa dai Governi austriaci ha sviluppato nuove strategie comunicative intese a valorizzare il suo patrimonio culturale attraverso la promozione dei forum culturali nelle maggiori capitali estere. Missione primaria di questi importanti centri per la diffusione e trasmissione di cultura austriaca è stata il concentrarsi sulla promozione della cultura contemporanea, per trasmettere all'opinione pubblica internazionale l'immagine di un'Austria moderna, al passo con i tempi, ma con solide radici nel passato, come testimonia l'attenzione alle sue eredità immateriali, divenute un importante volano sia per l'economia turistica che per il rafforzamento dell'autocoscienza nazionale⁴⁷. Ciò non ha impedito il radicamento di forme di banalizzazione del passato (come ben dimostra il marketing turistico del culto di *Sissi*), tali fenomeni, tuttavia, non sembrano interferire con l'immagine che gli austriaci oggi hanno di sé stessi⁴⁸.

⁴⁷ Cfr. Silvia Tributsch, Peter Ulram, *Das österreichische Geschichtsbewusstsein und seine Geschichte*, in *Geschichte und Identität. Festschrift für Robert Kriechbaumer zum 60. Geburtstag*, a cura di Franz Schausberger, Wien-Köln-Weimar, Böhlau, 2008, pp. 37-49.

⁴⁸ Ernst Bruckmüller, Peter Diem, *Das Österreichische Nationalbewusstsein. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung im Jahre 2019*, Wien, New Academic Press, 2020, in particolare le pp. 6-16.

Il Gulag come patrimonio (invisibile): storia e memoria audiovisiva dei campi sovietici.

Kristian Feigelson, Stefano Pisu

1. Introduzione

L'apertura degli archivi sovietici dopo il 1991 ha permesso una buona conoscenza del più grande sistema di lavoro forzato del XX secolo – il Gulag (*Gosudarstvennoe upravlenie Lagerej*, direzione statale dei campi) – in funzione dai primi anni Venti fino alla metà degli anni Cinquanta, sebbene continuarono ad operare colonie di lavoro forzato per prigionieri politici e criminali fino agli anni Ottanta⁴⁹. Il primo campo, quello delle isole Solovki sul Mar Bianco, nel nord della Russia, fu istituito con un decreto emanato da Lenin nel 1923, prima della formale istituzione del sistema denominato Gulag. Questo decreto era destinato, dopo il Terrore Rosso del 1918, a relegare tutti gli oppositori del regime bolscevico: ufficiali bianchi, religiosi, mensevichi e social-rivoluzionari, anarchici, kulaki e poi trozkisti. Il campo fu operativo fino al 1938 e venne utilizzato come struttura sperimentale per estendere il sistema dei Gulag in tutta l'Unione Sovietica. Il suo funzionamento fu gradualmente trasformato in un modello quasi industriale per tutta l'URSS sotto Stalin, proseguendo in altre forme fino alla fine dell'esperienza sovietica e oltre.

Dalla fine dell'URSS, i campi sovietici sono stati oggetto di molti volumi, testimonianze di prigionieri, testi letterari e importanti opere storiografiche⁵⁰. D'altra parte, la documentazione cinematografica o visiva sull'argomento è relativamente scarsa. I campi sovietici non sono mai stati liberati come quelli tedeschi. I campi nazisti dopo il 1945 sono stati oggetto di oltre cinquecento film, fra fiction e documentari, ma non sono stati quasi mai filmati durante il processo di sterminio della Shoah, dato che la questione del genocidio è un tabù ed è in gran parte invisibile sullo schermo⁵¹. In questi film, l'immagine non rivela la violenza subita o il processo di uccisione degli individui. Solo le immagini filmate alla fine della Seconda guerra mondiale dalle truppe sovietiche, americane o britanniche rivelarono parte dell'orrore della Shoah e del

⁴⁹ Questo articolo è l'esito di un progetto di ricerca e di un programma di presentazioni di film attorno al tema « Filmare il Gulag », mostrati in diverse università. Si esplora il tema del Gulag sotto diverse prospettive – soprattutto l'analisi della documentazione visiva e audiovisiva – ponendosi al crocevia dei film studies, degli studi storici e della letteratura sui campi. I film sul Gulag, per quanto rari, non sono soltanto dei riflessi ma anche degli oggetti culturali che attraversano spazi e tempi differenti. Costituiscono dunque dei documenti emblematici della realtà concentrazionaria sovietica e delle modalità in cui ne è stata rielaborata e trasmessa la memoria.

⁵⁰ Nella ricca storiografia sul Gulag, si veda il ponderoso volume Luba Jurgenson, Nicolas Werth, *Le Goulag. Témoignages et archives*, Paris, Robert Laffont, 2017. Si veda anche la serie in sette volumi a cura di N. Werth, Sergej Mironenko, *Istorija stalinskogo Gulaga*, Moskva, Rosspen, 2004-2005 e la ricerca di Oleg Chlevnjuk, *Storia del Gulag. Dalla collettivizzazione al Grande Terrore*, Torino, Einaudi, 2006.

⁵¹ Cfr. Kristian Feigelson, *Images filmiques des camps : entre mémoire et oubli*, in revue Sens- Dessous, n°28, Nantes 2021, pp 59-80. Nonché *Filmer un tabou ?* sul genocidio armeno del 1915 in *Les écrans turcophones*, a cura di Kristian Feigelson, Mehmet Oztürk Lille, Paris, Presses universitaires Septentrion, 2022, pp 141-156,

sistema dei campi di concentramento e sterminio istituito dal Terzo Reich. Per quanto riguarda il Gulag, l'assenza di filmati stranieri spiega la "non visibilità" dei campi sovietici, così come anche le condizioni geopolitiche e ideologiche della Guerra fredda⁵². Inoltre, il tema del Gulag è stato quasi completamente abbandonato dal cinema di finzione, rivisitato soprattutto dai documentari storici⁵³. Eppure, si trattò di un fenomeno internazionale. Vi furono deportate milioni di persone, provenienti da tutto il mondo, poiché oltre agli stessi sovietici furono fatti prigionieri anche coreani, finlandesi, ungheresi, giapponesi, polacchi e altre nazionalità, prima e dopo il 1945⁵⁴. Dopo la Seconda guerra mondiale, 600.000 soldati dell'esercito imperiale giapponese furono fatti prigionieri in Manciuria dall'Armata Rossa, nonostante la capitolazione del Giappone dopo Hiroshima e Nagasaki, e furono incarcerati nei Gulag, così come gli europei che si opponevano alla sovietizzazione dell'Europa centrale e orientale. Sebbene non sia possibile fornire dati estremamente precisi, si stima che, quasi due milioni e mezzo di prigionieri vi morirono su un totale di circa ventidue milioni di persone passate per le diverse forme del sistema concentrazionario e di lavoro forzato sovietico, considerando anche la fase pre e post-staliniana⁵⁵.

2. Cultura scritta e visiva dei campi

Nonostante l'assenza di immagini, la documentazione sui campi è iniziata molto presto, nel contesto totalitario dell'epoca e nell'atmosfera plumbea degli anni Venti e Trenta in Occidente, dove in diversi ambienti era inaccettabile criticare il nuovo regime sovietico, simbolo di libertà e dell'avvento del socialismo. Questa documentazione è stata quindi principalmente scritta. A partire dai primi anni Venti, a Parigi e a Berlino apparvero testi sull'argomento. Nel 1925, a Riga, furono pubblicati articoli sull'esistenza delle Solovki, in particolare le prime testimonianze di coloro che vi erano stati imprigionati ed erano fuggiti, come quella di Sozerko Mal-sagoff, un ufficiale georgiano dell'Armata Bianca fuggito dal campo nel 1926 attraverso la Finlandia e la cui testimonianza fu pubblicata a Londra. In Francia, l'avvocato Raymond Duguet cercò di mobilitare l'opinione pubblica internazionale sull'esistenza comprovata di questi campi, denunciandone le condizioni disumane già nel 1927. Ma le sue pubblicazioni, così come le sue fondate testimonianze, ebbero scarso riscontro. Lo scrittore rumeno Panait Istrati, in *Vers l'Autre Flamme*, pubblicato a Parigi nel 1929, aveva già denunciato le pratiche staliniane; mentre l'opera pionieristica di Boris Souvarine sul dittatore georgiano (*Stalin*, 1935), appena tornato dall'URSS, fu a lungo ignorata. In URSS, i primi *Racconti della Kolymadi* Varlam Šalamov – arrestato nel 1929 e detenuto nei campi per diciassette anni – apparvero solo nel 1966 su una rivista dell'emigrazione russa a New York. Furono tradotti e ripubblicati molto più

⁵² Cfr. Nicolas Werth, François Aymé e Patrick Rotman, *Le Goulag. Une histoire soviétique*, Paris, Le Seuil, 2019, in particolare il capitolo "Le Goulag au cinéma. Le grand blanc", pp. 199-207.

⁵³ Si veda per esempio la serie documentaria *Goulag, une histoire soviétique* (2019) in tre episodi di 52 minuti ciascuno, realizzata da Patrick Rotman con Nicolas Werth e François Aymé. La serie ha ottenuto un record di ascolti con un milione di spettatori in media in prima serata nel febbraio 2020 sul canale franco-tedesco *Arte*. Il film è stato mostrato in anteprima in Finlandia alla Cineteca di Helsinki e poi in Russia presso il Museo Anna Achmatova e alla facoltà di cinema e televisione di San Pietroburgo nel febbraio 2020 nel quadro del programma *Filmer le Goulag*.

⁵⁴ Sulla retorica dei popoli puniti in URSS, cfr. Kristian Feigelson, *Les peuples punis*, in *Télos-eu.com*, 8 aprile 2022. Si vedano anche *Les déportations en héritage*, a cura di Aurélie Campana, Gregory Dufaud, Sophie Tournon, Rennes, PUR, 2010; si veda anche Juliette Cadiot, Marc Elie, *Histoire du Goulag*, Paris, La Découverte, 2017.

⁵⁵ Nicolas Werth, *Le cimetière de l'espérance. Essais sur l'histoire de l'Union soviétique, 1914-1991*, Paris, Perrin, 2019, in particolare il capitolo "Goulag: les vrais chiffres", pp. 277-303.

tardi, nel 1978 a Londra, ma vietati in URSS fino al 1988. L'edizione completa della sua opera è uscita in Russia solo nel 1996, sette anni dopo la sua morte, sebbene quattro volumi fossero già stati pubblicati e tradotti in Francia nel 1980-1982.

Durante la Guerra Fredda in Europa era estremamente difficile denunciare i Gulag senza essere accusati di essere antisovietici. I testi degli ex prigionieri potevano circolare in URSS solo clandestinamente, sotto forma di samizdat, e con il rischio di essere immediatamente arrestati per averli letti o distribuiti. I primi testi di Aleksandr Solženicyn, come il romanzo *Una giornata di Ivan Denisovič*, furono pubblicati in URSS solo nel 1962 sulla rivista liberale *Novy Mir*. Ma il suo affresco *Arcipelago Gulag*, ricostruito a partire dalle testimonianze collettive dei deportati, fu pubblicato in russo solo nel 1973 a Parigi, prima della sua espulsione dall'URSS. Precedentemente, soprattutto in Francia, negli anni Cinquanta si erano svolti processi di alto profilo, come quelli di Viktor Kravčenko e poi di David Rousset, che cercavano di svelare, questa volta a livello giudiziario, la realtà dei campi sovietici di fronte alla doxa comunista dominante. Nel 1949, Margaret Beuber-Neuman testimoniò le proprie esperienze di deportazione nei campi sovietici e nazisti⁵⁶. Già nel 1952 Julius Margolin, un ebreo polacco, aveva pubblicato a New York *Journey to the Land of the Ze-Ka*, il suo resoconto di cinque anni di deportazione in URSS, ma in un momento in cui l'Europa era appena uscita dalla Seconda Guerra Mondiale e dalla rivelazione dei campi di sterminio nazisti, mentre i sovietici erano visti come liberatori e vincitori.

Sebbene non esistano praticamente immagini filmate dei campi di sterminio nazisti, sia i sovietici che gli americani filmarono la liberazione di questi campi nel 1945 e queste immagini furono diffuse in tutto il mondo⁵⁷. All'epoca stava diventando difficile, se non impossibile, per gli intellettuali, e non solo per i comunisti, parlare o testimoniare dei campi sovietici. Durante la Guerra fredda prevalse la negazione. Sebbene il mito rivoluzionario dell'URSS del 1917 fosse già tramontato, la vittoria di Stalin su Hitler dopo il 1945 impedì praticamente ogni vero dibattito sulla questione fino al rapporto di Nikita Chruščev al XX Congresso del PCUS nel febbraio 1956.

3. Film sovietici sul Gulag

Si stima che in URSS siano stati girati circa venti film sul Gulag – un'intera serie di film di propaganda sovietica girati principalmente tra il 1928 e il 1937 e conservati presso l'Archivio Cinematografico Centrale di Krasnojarsk. Il più famoso di questi, *Slon*, sul campo delle isole Solovki, fu realizzato nel 1927 dalla polizia politica OGPU⁵⁸. Questo film di propaganda mostra i prigionieri nella loro vita quotidiana: cenano la sera, suonano o giocano a scacchi, ma

⁵⁶ Margaret Buber, militante comunista tedesca, rifugiata dalla Germania nazista a Mosca, serà deportata per due anni a Karaganda nel 1937 per «deviazionismo», poi consegnata nel 1940 dall'NKVD alla Gestapo – dopo la firma del patto Molotov-Ribbentrop – che la internò a Ravensbrück. Durante il processo, in cui paragonò i campi, contro la sua testimonianza fu condotta un'intensa campagna internazionale. Cfr. Margaret Buber, *Prisonnière de Staline et d'Hitler, déportée en Sibérie*, Paris, Seuil, 1949.

⁵⁷ Nel 1945 soprattutto dai registi americani John Ford, Samuel Fuller e Georges Stevens. Si veda il successivo dibattito su *Shoah* (1985) di Claude Lanzmann e la questione dell'immagine dei campi nel libro di Georges Didi-Huberman, *Images malgré tout*, Paris, Minuit, 2003.

⁵⁸ Cfr. l'analisi di questo film in Kristian Feigelson, *Filmer le Goulag : entre histoire et mémoire*, «Le Temps des Médias», 33 (2020), pp. 145-164. Si veda anche *Cinéma et stalinisme, Théorème 8*, a cura di Kristian Feigelson, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2005.

molte riprese mostrano anche le prime colonne di prigionieri che arrivano al campo scortate da guardie armate. Si trattava di una messa in scena del campo di lavoro per dimostrare all'opinione pubblica straniera l'assenza di condizioni dure in questi istituti sovietici di reclusione e rieducazione, come venivano denominati. Ma era anche un avvertimento per coloro che in URSS si sarebbero opposti al regime. In realtà, sebbene il film avesse finalità didattiche, ebbe una scarsa circolazione nel territorio sovietico⁵⁹. *Slon*, girato dall'operatore Čerkasov (un agente dell'OGPU), intende offrire una rappresentazione concreta della vita nei campi mostrando l'intero itinerario degli accusati, arrestati e poi imprigionati a Mosca, dopo un breve processo e poi inviati in treno via Leningrado al campo di Kem e poi in barca alle Solovki. Viene descritto l'intero processo di internamento, prima di mostrare, infine, la supposta gioia di vivere e lavorare nel campo di rieducazione.

In seguito furono realizzati altri film di propaganda, come *Il canale Stalin* (A. Lemberg, 1933), *La conquista della Kolyma* (E. Volk, 1934), *L'assalto a Uchta* (E. Volk, 1935), *La costruzione della ferrovia Baikal-Amur* (N. Savenko, 1935), *Il canale Mosca-Volga* (N. Gikov, 1937) e *L'errore dell'ingegnere Kochin* (A. Mačeret, 1939). Il film di Lemberg sul canale Baltico-Mar Bianco, il primo grande cantiere del Gulag, con i suoi 120.000 prigionieri, rivela le condizioni di lavoro molto dure a cui erano sottoposti i prigionieri, presentati come «soldati del canale». Lunghi primi piani del cantiere durante la stagione estiva inquadrano i prigionieri che rompono enormi blocchi di pietra con una mazza, gettando poi le pietre frantumate in una cassa di legno su ruote trainata da un cavallo. Altre scene mostrano delle gru in legno realizzate sul posto dai prigionieri, a testimonianza delle primitive condizioni di lavoro nei campi. Un altro film sulla costruzione del canale, *Il canale Mosca-Volga*, mostra sequenze di lavoro, primi piani dei macchinari e della rudimentale tecnologia utilizzata.

I film sulla Kolyma e sull'Uchta mostrano i prigionieri come «esploratori» di regioni remote e abbandonate. Con l'arrivo in massa dei prigionieri, queste aspre regioni siberiane di allevamento di renne divennero anche, per la propaganda sovietica, regioni sinonimo di progresso. Il film inizia con l'arrivo di un piccolo gruppo di geologi e poliziotti prigionieri, seguito dall'arrivo di centinaia di prigionieri in vagoni ferroviari e dal loro lavoro in condizioni estreme, in cui uomini e donne sopravvivono in condizioni climatiche pesanti. I prigionieri sono presentati come attori dello sviluppo della regione e dello sfruttamento delle risorse locali grazie alla vittoria del comunismo.

La produzione di questo tipo di film documentari si arrestò quasi completamente nel 1937, all'epoca del Grande Terrore organizzato da Stalin, durante il quale furono fucilati quasi 750.000 sovietici⁶⁰. Contemporaneamente al terrore, furono prodotti alcuni film sui processi staliniani (*kinochronika*, cinegiornali) come *Il processo al partito industriale* (1930), contro le spie, o film di finzione come *Partijnyi bilet* (La tessera del partito, Ivan Pyr'ev, 1936), che sviluppavano una retorica di denuncia volta a spaventare la popolazione, così come in altri cinegiornali

⁵⁹ Cristina Vatulescu, *Police Aesthetics*, Stanford, Stanford University Press, 2010, pp. 123-160. Si veda anche *Cinéma et régimes autoritaires au XX^e siècle*, a cura di Raphaël Muller, Thomas Wieder, Paris, PUF, 2008.

⁶⁰ La sezione sui film d'archivio in *Goulag, une histoire soviétique* è consacrata a questo episodio terribile della violenza staliniana (750.000 fucilati nei 16 mesi del Grande Terrore fra il luglio 1937 e il novembre 1938).

quali *Il ventesimo anniversario dell'NKVD nel 1937* o *I raduni contro i trotskisti*⁶¹. Il cinema veniva quindi utilizzato come arma [оружие - oružie] e strumento [орудие - orudie] in un contesto generale di terrore per denunciare e mettere in guardia. In una società ancora largamente analfabeta, questo cinema agit-prop era anche un modo per usare le immagini per educare, mentre i campi erano progettati per rieducare. Alla fine, però, questi film non ebbero una larga circolazione. Solo durante la perestrojka di Michail Gorbačev, nel 1988, il documentario *Soloveckaja vlast'* (Il potere dei Solovki) di Marina Goldovskaya – basato anche sugli archivi del già citato film *Slon* – utilizzò le testimonianze dei prigionieri dell'epoca (tra cui l'accademico Dmitrij Ličhačev, ex deportato) per parlare apertamente dei campi e presentare criticamente il sistema dei Gulag ai cittadini sovietici che non avevano mai osato parlarne⁶². All'epoca, il film generò un dibattito in tutta l'URSS, con 15 milioni di spettatori, mentre i principali testi di Šalamov e Solženicyn sul Gulag, che erano stati censurati o vietati per anni, venivano finalmente pubblicati. Sebbene fino ad allora ci fossero state soprattutto testimonianze scritte, passarono quasi sessant'anni tra il primo film di propaganda sull'argomento – *Slon* (1927) – e la circolazione di un documentario critico sul sistema dei campi.

4. Documenti visivi sovietici

Oltre ai rari film sovietici dell'epoca, un'altra risorsa visiva è costituita dalle fotografie, conservate nelle collezioni dei musei etnografici regionali o nei luoghi di deportazione e di esilio. Si trovano anche nel Museo del Gulag di Mosca, insieme a estratti di filmati di processi politici girati durante l'epoca staliniana, e nelle collezioni museali dell'associazione Memorial che, negli ultimi trent'anni, ha raccolto una notevole documentazione fotografica sul Gulag⁶³.

Esistono fotografie commissionate dall'OGPU per "documentare" i cantieri dei prigionieri. Ad esempio, per la costruzione del canale Baltico-Mar Bianco, Alexander Bulla scattò migliaia di fotografie, datate su pellicola, dell'avanzamento dei lavori ordinati dall'amministrazione della polizia politica, durante i quali perirono più di 30.000 prigionieri. Questa collezione unica è conservata presso il Museo Etnografico Regionale di Petrozavodsk, in Carelia. Ci sono anche fotografie scattate dal personale del campo quando i loro rappresentanti disponevano di apparati, sebbene non si conoscano le circostanze precise in cui sono state effettuate. Spesso si

⁶¹ Sui processi degli anni Trenta e Quaranta filmati pubblicamente, si veda il lavoro di ricostruzione delle immagini d'archivio effettuato da Sergej Loznitsa in alcuni dei suoi film come *The Trial* (2018) sui processi a Mosca nel 1930 agli ingegneri e agli scienziati condannati al Gulag per spionaggio a favore della Francia, nonché *The Kiev Trial* (2022) sul processo del gennaio 1946 contro crimini di guerra nazisti a Kyiv.

⁶² Il Gulag ha generato anche degli archivi sonori. Si veda l'indagine coordinata dal CERCEC (Centre d'études russes, caucasiennes, est-européennes et centrasiatiques) dell'EHESS (École des hautes études en sciences sociales) in collaborazione con Radio France Internationale, che ha raccolto 160 testimonianze e 300 ore di registrazione in undici lingue. L'esito editoriale del progetto è stato pubblicato in *Déportés en URSS : récits d'Européens au Goulag*, a cura di Alain Blum, Marta Craveri e Valérie Nivelon, Paris, Autrement, 2021.

⁶³ Su un censimento delle diverse modalità di visione del Gulag vedi Nicolas Werth, *Comment donner à voir le Goulag ?*, «Sens-Dessous», 28 (2021), pp. 51-58. Un'interessante collezione digitalizzata di fotografie, disegni e oggetti provenienti dai Gulag si trova anche sul sito di Memorial Italia: <https://www.memorial-italia.it/archivi/archivio-immagini/> (ultimo accesso 9 maggio 2024). L'immagine del Gulag al cinema si fa oggi archivio. Le sue tracce audiovisive sono al contempo espressione della memoria ma anche di un discorso documentario del presente. Se il montaggio permette la scrittura dinamica del film, l'immobilità fotografica disvela un'altra fenomenologia della percezione, al di fuori di qualsiasi narrazione. Su questo si vedano i lavori di Jarmo Valkola, *The Audiovisual Mode of Orchestration: Cognitive Analysis of Cinema*, 2021, Saarbrücken, Lambert Academic Publishing, 2021 e *Pictorialism in Cinema: Creating New Narrative Challenges*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2016.

tratta di foto di gruppo di guardie o di ufficiali dell'OGPU in posa come facevano gli ufficiali nazisti nei campi in Polonia. Un piccolo museo privato alle Solovki, ad esempio, ne espone alcune. In essa si vede Frederich Eichman, un ufficiale dell'OGPU responsabile del campo tra il 1925 e il 1929, che indossa una giacca di pelle nera e proclama che «gli individui sono pericolosi a causa della loro biografia». Lo stesso Eichman fu giustiziato nel 1938 e riabilitato dopo il 1956.

Le foto personali sono più rare. Anche i prigionieri furono talvolta ritratti nell'ospedale del campo, spesso in condizioni fisiche terribili, feriti o affetti da tifo e altre malattie. Esiste ugualmente un gran numero di foto segnaletiche di detenuti e deportati scattate dalla polizia al momento dell'arresto, del processo e della deportazione. Alcune di queste foto riguardano prigionieri arrestati durante gli anni del Grande Terrore e condannati a morte. Queste foto sono state esposte in musei e mostre in Europa (Amsterdam, Berlino, Liegi, ecc.) o riprodotte in alcuni album⁶⁴. Esistono anche altre serie di foto segnaletiche, in particolare di contadini o di persone anonime deportate in Siberia all'inizio degli anni Trenta.

Infine, sono pochissime le fotografie scattate dai prigionieri o dai deportati dopo il loro rilascio. Il reinserimento sociale dopo l'esperienza dei campi fu generalmente molto difficoltoso: spesso agli ex detenuti veniva assegnata la residenza in città industriali per contribuire alla ricostruzione industriale dell'URSS dopo la guerra. Anche se rilasciati, i prigionieri erano soggetti a *propiska* (permesso di soggiorno) e continuavano a dipendere formalmente dall'amministrazione del campo senza poter tornare a casa. Questi prigionieri non avevano nemmeno i mezzi per possedere una macchina fotografica. Nel suo film *Stalker* (1979) il regista Andrej Tarkovskij evoca questo periodo e questo sistema chiamandolo "la zona", ovvero uno spazio grigio di illegalità e di assenza di diritto dove milioni di sovietici continuavano a sopravvivere⁶⁵.

Non potendo fotografare il mondo dei campi e della deportazione, molti prigionieri hanno lasciato disegni, acquerelli e dipinti realizzati poco dopo il loro rilascio. Queste fonti sono particolarmente preziose perché sono gli unici documenti visivi non soggetti a censura. Questi documenti forniscono una verità essenziale per comprendere il sistema dei Gulag. Prodotti sia in detenzione che in esilio, si trovano anche in un altro contesto, quello dei campi nazisti, dove, ad esempio, è stato possibile salvare i disegni dei bambini del ghetto di Theresienstadt dopo la guerra⁶⁶. Nel 1991 questi disegni e dipinti sono stati riuniti e conservati nel museo Memorial di Mosca, fino a quando l'associazione è stata formalmente sciolta dal governo nel 2022 e gli archivi sono stati dispersi⁶⁷.

⁶⁴ Tomasz Kizny, *La Grande Terreur en URSS, 1937-1938*, Lausanne, Noir sur Blanc, 2013. Si veda anche Tomasz Kizny, *Goulag*, Paris, Balland, 2003, con un capitolo su Vorkuta.

⁶⁵ La « Zone » in *Stalker* può essere assimilata a una sorta di Gulag ma in una prospettiva metafisica di reclusione per il cineasta in cui diviene metafora della vita in mezzo alla sofferenza, alla fede e del mistero, ma anche un non luogo fatto di desolazione. Cfr. Robert Bird, *Andreï Tarkovsky: Elements of Cinema*, London, Reaktion Books, 2008, pp. 68-69.

⁶⁶ Cfr. Kristian Feigelson, *Images filmiques des camps : entre mémoire et oubli*, cit. Voir aussi avec Claude Andreini, *Retour à Theresienstadt*, in *Théâtre de la Mémoire*, Théorème 14, Paris, Presse Sorbonne Nouvelle, 2011, pp. 43-58. sul film di propaganda nazista *Der Führer schenkt den Juden einen Stadt*, girato nel 1944 nel ghetto sullo stesso modello del sovietico *Slon*.

⁶⁷ Si veda Efrosinia Kersnovkaïa, *Coupable de rien*, Paris, Plon, 1994 e la sua riedizione nel 2021. Si vedano anche i disegni di Jacques Rossi, *Le manuel du Goulag*, Paris, Le Cherche-Midi, 1997, comunista francese detenuto nei Gulag

5. Testimonianze filmate

Dall'inizio degli anni Novanta, l'Associazione Memorial raccoglie testimonianze registrate o filmate di ex detenuti e deportati per preservare attivamente la memoria delle vittime della repressione sovietica⁶⁸. Ma negli ultimi vent'anni, sotto Putin, in Russia sono state approvate diverse leggi per legittimare un discorso storico ufficiale di queste vicende in cui sia presente anche la riabilitazione di Stalin quale modernizzatore e guida del Paese durante la Seconda guerra mondiale (denominata "Grande guerra patriottica"). Inoltre, gli archivi (1917-1991) dei vari servizi di sicurezza dell'URSS (Čeka, NKVD, KGB) sono ora chiusi e inaccessibili fino al 2044. Ma dopo il crollo dell'URSS un piccolo gruppo di volontari in ogni sezione regionale dell'associazione Memorial, assistito da uno storico professionista, spesso specialista del periodo staliniano, ha raccolto testimonianze filmate⁶⁹. Questi film si basano su memorie, quaderni, diari o lettere inviate dai prigionieri alle loro famiglie. Di conseguenza, oggi disponiamo di un gran numero di interviste informali registrate e filmate per molte ore. Queste testimonianze riprese permettono ora di comprendere gli sviluppi più importanti del sistema e della storia del Gulag. Raccontano delle prime deportazioni di massa dei contadini kulaki che si opponevano alla collettivizzazione forzata delle campagne, degli arresti di massa durante il Grande Terrore del 1937-1938, delle deportazioni di "elementi nazionalisti borghesi" dagli Stati baltici, dall'Ucraina occidentale e dalla Moldavia nel 1940-1941 e nel 1945-1948, l'invio nei Gulag di milioni di "ladri di beni sociali" dopo le leggi del 4 giugno 1947, l'arresto e l'invio nei campi dei membri dell'intelligenza, in particolare degli ebrei, all'epoca della *ždanovščina* alla fine degli anni Quaranta. Grazie a queste crude testimonianze, possiamo ricostruire con precisione i vari periodi di repressione in URSS a partire dal 1918, ma anche mostrare l'evoluzione del Gulag nel corso della storia e la grande diversità multiculturale dei prigionieri⁷⁰, ovvero una delle principali caratteristiche del sistema repressivo sovietico. Questo aspetto è visibile anche nei documentari armeni e kazaki che mostrano la portata del fenomeno nelle ex repubbliche dell'URSS. Alcuni musei, spesso in loco, sono riusciti a preservare la memoria del Gulag nonostante l'attuale contesto politico russo. Alcuni storici troppo critici sono stati espulsi dall'università dopo la guerra in Ucraina o, come Jurij Dmitriev, storico di Memorial in Carelia, condannato nel 2020 a tredici anni di reclusione in una colonia penale a regime duro. Infine, Memorial, che ha ricevuto il Premio Nobel per la Pace nel 2022, è stato classificato come 'agente straniero' in Russia dal 2012, poi multato prima di essere bandito. I resti dei campi, ancora ben

per diciannove anni. La mostra « *Goulag : visages et rouages d'une répression* » alla Cité Miroir di Liegi (7-31 agosto 2020) ha esposto una parte di questi disegni conservati dall'associazione Memorial e commentati da Irina Galkova. In Giappone sono stante allestite diverse esposizioni di disegni e quadri dei soldati nipponici fuggiti dai campi sovietici. Sono conservati presso il *Repatriation Memorial Museum* di Maizuru e il *Memorial Museum for Soldiers and Detainees in Siberia* di Tokyo.

⁶⁸ L'associazione, proibita nella Russia di Putin poco prima dell'invasione dell'Ucraina, funziona ora come rete in Europa in quanto ONG internazionale allo scopo di opporsi al controllo e alla riscrittura della storia ufficiale in Russia, nonché di difendere i diritti umani. Arsenij Roginskij (1946-2017), storico e sostenitore dei diritti umani, fu tra i primi fautori di Memorial e vi ha militato attivamente fra il 1998 e il 2017. Si veda il suo articolo *Mémoire du stalinisme*, «Le Débat», 3 (2009), pp. 119-130. Cfr. anche Kristian Feigelson, *Mémorial dans la guerre des mémoires*, in *Telos-eu.com*, 3 gennaio 2023; Etienne Bouche, *Mémorial face à l'oppression russe*, Paris, Plein Jour, 2023; Nikolaj Kuposov, *Pamjat' Strogogo Režima*, Moskva, NLO, 2011. Per maggiori informazioni si veda anche il sito di Memorial France: www.memorial-france.org.

⁶⁹ Cfr. Werth, *Comment donner à voir le Goulag?*.

⁷⁰ Nicolas Werth, *La Terre et le désarroi : Staline et son système*, Paris, Perrin, 2007.

visibili all'inizio degli anni Novanta, sono ormai quasi scomparsi⁷¹. È il caso di "Perm-36", negli Urali, che costituisce uno dei pochissimi campi rimasti dell'ex arcipelago Gulag. Costruito nel 1946 e chiuso nel 1987, negli anni Novanta "Perm-36" è stato preso in carico dall'associazione Memorial che ha permesso la sua trasformazione in Centro Memoriale per la Storia delle Repressioni Politiche "Perm 36" (conosciuto come Museo del Gulag), aperto al pubblico nel 1995. Dal 2005 al 2012 attorno a "Perm-36" si è svolto annualmente il forum civico "Pilorama", con dibattiti, proiezioni di film, mostre e concerti che hanno visto gli interventi di ex prigionieri e attivisti per i diritti umani e la partecipazione di migliaia di persone. Dopo l'edizione del 2012 l'amministrazione regionale ha ridotto drasticamente i finanziamenti per la realizzazione del forum e gli organizzatori hanno dovuto interrompere lo svolgimento. Nel 2015 l'associazione che gestiva il museo è stata inserita nella lista dei cosiddetti "agenti stranieri" e l'anno successivo è stata sciolta. L'amministrazione del museo è passata alle autorità pubbliche regionali e il percorso narrativo ed espositivo è stato stravolto secondo le necessità di revisione storica imposte dall'alto: i detenuti vengono presentati come nemici dello Stato; si evidenzia il contributo del sistema del Gulag alla vittoria nella Seconda guerra mondiale; si omettono i riferimenti a Stalin, così come le informazioni sui dissidenti imprigionati negli anni Settanta e Ottanta⁷². Il documentario *Perm-36 Otrazhenie* (2016) di Sergej Kačkin riporta in vita le vicende del Gulag – nonché del museo e del forum Pilorama – attraverso alcune testimonianze di ex detenuti, fra cui il dissidente Sergej Kovalev⁷³. Kačkin ha iniziato le riprese nel 2011 e nel 2014, quando aveva lanciato il crowdfunding per poter concludere il film durante un festival cinematografico a Perm', il presidente di quest'ultimo fu intimato dalla autorità pubbliche di interrompere qualsiasi promozione del lavoro⁷⁴. In altri termini, non c'è stato bisogno di distruggere i campi per cancellarne il ricordo. I luoghi sono stati abbandonati e le tracce del Gulag stanno scomparendo⁷⁵, oppure ne vengono ridefinite le memorie in ossequio al canone dell'interpretazione storica ufficiale putiniana.

6. Film di fiction sovietici e post-sovietici

Come già sottolineato, sono stati pochissimi i film sovietici di fiction che hanno trattato, direttamente o meno, il tema del Gulag. In alcune inquadrature del già citato *Slon* si trovano riferimenti estetici ai cineasti coevi dell'avanguardia (Ejzenštejn e Vertov). All'epoca del disgelo, un film di finzione di Elem Klimov *Dobro požalovat', ili Postoronnyj vchod vospreščěn* (Benvenuti, ovvero Vietato l'ingresso agli estranei, 1964) utilizzava una modalità metaforica e ironica per mostrare la vita in un campo per giovani pionieri in URSS e la lotta contro la burocrazia, ma la maggior parte degli spettatori all'epoca del disgelo percepì il film come una parabola invisibile sui campi di lavoro. Qualsiasi film che accennasse anche solo al Gulag, alla Grande Carestia in Ucraina (1932-1933) o al Grande Terrore (1937-1938) rimaneva totalmente

⁷¹ Nicolas Werth, *La Route de la Kolyma, voyage sur les traces de la Kolyma*, Paris, Belin, 2016. Vedi Varlam Chalamov, « Le gant », in *Récits de la Kolyma*, Paris, Verdier, 2003.

⁷² Andrea Borelli, *Nella Russia di Putin. La costruzione di un'identità postsovietica*, Roma, Carocci, 2023, pp. 85-86.

⁷³ <http://perm36reflexion.ru/film>.

⁷⁴ Nel 2023 il museo è stato riaperto virtualmente dai membri dell'associazione che l'aveva gestito fino al 2015. Cfr. <https://www.Gulag-perm36.org/>. Ringraziamo Sergej Kačkin per le preziose informazioni.

⁷⁵ Su questo vedi i lavori di Svetlana Boym, *The Future of Nostalgia*, New York, Basic Books, nonché *Territories of Terror: Mythologies and Memories of Gulag in Contemporary Russian-American Art*, Boston, Boston University Art Gallery, 2006.

tabù. Nel 1936, il dramma sovietico *Zaključennye* (I detenuti) di Evgenij Červjakov si occupò dei campi in linea con i documentari di propaganda che permettevano ancora di promuovere il Gulag come un luogo reale per la "rieducazione" dei nemici del popolo.

Negli anni Ottanta – ancora prima dell'avvento della perestrojka – alcuni registi hanno iniziato a trattare, sebbene marginalmente, il tema. Nella Georgia sovietica *Pokajanie* (Pentimento) di Tengiz Abuladze mostra l'ascesa di un dittatore in un piccolo villaggio e i meccanismi del totalitarismo dal basso, che incancrenisce l'intera società, a partire dai nuclei familiari⁷⁶. Nel film l'eco del Gulag è sensibile nella drammatica scena in cui i familiari cercano le tracce dei deportati leggendo i nomi incisi nei tronchi tagliati nei campi e accatastati nei vagoni dei treni. Il film fu realizzato nel 1984 ma poté uscire in Georgia nell'ottobre 1986 solo dopo la svolta gorbacëviana, vinse nel 1987 il Premio Speciale della Giuria al festival di Cannes, riscuotendo così un grosso successo in URSS e all'estero. *Cholodnoe leto pjat' desjat tret' ego...* (La fredda estate del 1953) di Aleksander Proškin (1988) mostra il processo di amnistia collettiva per i prigionieri dei Gulag pochi mesi dopo la morte di Stalin nel 1953. Il nemico del popolo che salva i cittadini sovietici è una figura eroica nel film. Anche se non vengono mostrate immagini della repressione nei campi, il film solleva la questione dell'arbitrio totalitario. Il film riscosse un notevole successo in URSS, così come nello stesso periodo il già citato *Soloveckij lager'* di Marina Goldovskaya, che trattava apertamente tutti i tabù del Gulag.

Poco prima della fine dell'URSS, alcuni film hanno fatto luce sulla vita nel Gulag, radicandosi nell'esperienza personale. In *Zamri, umri, voskresni!* (Stà fermo, muori e resuscita, 1990), Vitalij Kanevskij descrive la sua infanzia in un villaggio vicino a un campo di prigionia giapponese nell'Estremo Oriente sovietico. Questo film in bianco e nero, che ha vinto la Camera d'Or a Cannes, ha avuto un certo impatto internazionale, fornendo un quadro del terrore dei campi attraverso la storia d'amore di una giovane coppia. Successivamente, Alexandre Mitta, con *Zateryannyj v Sibiri* (Perso in Siberia, 1991), ha descritto la vita nel Gulag in una coproduzione anglo-sovietica con una sceneggiatura scritta insieme a Valeri Frid, un ex detenuto del Gulag. Nello stesso anno è uscito *Ljudoed* (Cannibale, 1991) di Genadijs Zemels, sulle rivolte nei campi di lavoro in Kazakistan negli anni Cinquanta. Nel 1992, con *I vozvraščajetsja veter...* (E ritorna il vento), Michail Kalik, un regista russo-ebraico emigrato in Israele, ha presentato un film di montaggio come forma di testamento autobiografico. Il film traccia un parallelo tra la storia sovietica e il periodo specifico (1951-1954) in cui lo stesso regista fu mandato in un campo di lavoro dopo aver preso parte a una manifestazione studentesca. La vita nei campi è descritta realisticamente in alcune sequenze: la partenza per i cantieri a suon di musica nella nebbia e nel freddo, la "sepoltura" da parte dei prigionieri di anonimi cadaveri scheletrici senza bare o sudari, l'annuncio della morte di Stalin nel campo e il successivo ritorno alla vita civile. Alla fine degli anni Novanta – nonché al tramonto dell'epoca elciniana – Alexis German ha mostrato con *Chrustalev, mašinu!* (Chrustalev, la macchina! 1998) la dimensione "catastrofica" del totalitarismo staliniano, lasciando però la questione dei campi e dei Gulag sullo sfondo⁷⁷.

Nel primo ventennio di potere putiniano, vi sono stati casi di adattamenti per lo schermo dei grandi scrittori russi del Gulag. Nel 2006, il regista Gleb Panfilov con *Ivan Denisovič* ha

⁷⁶ Cfr. Kristian Feigelson, *Le Repentir in Cinéma et stalinisme*, a cura di Feigelson, pp. 269-280, e Josephine Woll, Denise Youngblood, *Repentance*, London-New York, I. B. Tauris, 2001.

⁷⁷ Cfr. Sylvie Rollet, *Dans l'œil du cyclone. Khroustaliou ma voiture!*, in *Cinéma et stalinisme*, a cura di Feigelson, pp. 281-287.

adattato per lo schermo, sebbene poco fedelmente, il romanzo di Solženicyn. Nel suo film *Zaveščanie Lenina* (2007), Nicolas Dostal ha messo in scena *Le storie della Kolyma* di Varlam Šalamov. Molto più tardi, altre storie sul Gulag di scrittori più contemporanei sono state adattate per lo schermo, come il libro della scrittrice tatara Guzel' Jachina, *Zuleika apre gli occhi* (2020) in un film di Egor Anaškin, e il libro *L'arcipelago delle Solovki* dell'autore di best seller Zachar Prilepin in *Obitel* (2021) di Aleksandr Veldinskij e Valerij Todorovskij. Ma questi film hanno avuto un'eco modesta in un Paese in gran parte poco interessato alle questioni della memoria e il cui governo cerca di affossare il lavoro dell'associazione Memorial con lo scioglimento dall'alto e la persecuzione degli attivisti, nonché con la creazione ad hoc di enti statali il cui compito è la riscrittura della storia quale elemento cruciale dell'identità russa putiniana⁷⁸. Il film *Kapitan Volkonogov bežal* (Il capitano Volokonogov è fuggito, 2021), dramma franco-russo-estone sul terrore del 1937 in lizza per il Leone d'Oro a Venezia nel 2021, ha avuto una scarsa circolazione in Russia. L'anteprima prevista per l'agosto 2023 al Museo statale della storia del Gulag è stata annullata senza spiegazioni ufficiali; il film è stato inserito nella lista nera russa e i suoi registi, Natal'ja Merkulova e Aleksej Čupov, sono stati costretti all'esilio.

7. Il Gulag filmato all'estero

Anche la rappresentazione cinematografica del Gulag all'estero è frammentaria. Il Ventesimo secolo ha messo in ombra i campi sovietici a favore di quelli nazisti, che sono stati oggetto di un gran numero di film di vario genere. Nel dopoguerra, le terribili immagini della liberazione dei campi nazisti hanno colpito l'opinione pubblica mondiale. Ma non esistevano immagini simili, né negli archivi né nella fiction, del Gulag, che apparteneva a un Paese che aveva vinto la guerra e per il quale la cosiddetta "rivincita" della Germania fu oggetto di un'intensa propaganda sovietica volta a denigrarla per tutta la durata della Guerra Fredda. La rappresentazione immaginaria del Gulag nel cinema è quindi poco conosciuta, sia a Est che a Ovest: all'estero rimane spesso "fuori campo", anche se alcune testimonianze storiche ne parlano fin dal 1925.

La scala industriale del Gulag non viene mai mostrata nei film. A differenza dei film di propaganda sovietici, la repressione viene mostrata nella narrativa occidentale sul Gulag, anche se la dimensione economica, che è stata a lungo parte del sistema dei campi di concentramento sovietici, è spesso assente. I campi sono sempre sullo sfondo e la parola "Gulag" non viene mai pronunciata. Il primo film giapponese, *Kikoku Domoï* (A casa, Sato Takeshi, 1949), raccontava il ritorno dei primi prigionieri dai campi sovietici a Maizaru, in Giappone. Seguirono altri film come *Itoku no Oka* (Sulla collina di un paese straniero, Kunio Watanabe, 1949). La prima rappresentazione realistica, documentata e accurata di un campo di prigionia con condizioni di vita terribili (freddo estremo, lavori forzati, baracche) fu ricreata in *Watashi wa Shiberia no Horyo datta* (Sono stato prigioniero in Siberia, Yutaka Abe e Toshio Shimura, 1952). L'inferno dei campi fu ricreato nel nord del Giappone, a Hokkaido. Ma il pubblico di questi film di finzione rimase limitato in Giappone, a sua volta sconfitto nel dopoguerra, e i cui 600.000 soldati fatti prigionieri in Manciuria dall'Armata Rossa erano stati inviati dopo il 1945 nei campi di lavoro sovietici in condizioni estreme. Alcuni tornarono solo dieci anni dopo, non riconosciuti come prigionieri di guerra e senza uno status reale al loro ritorno in Giappone,

⁷⁸ Cfr. Nicolas Werth, *Poutine historien en chef*, Paris, Gallimard, 2022 (ed. it. *Putin storico in capo*, Torino, Einaudi, 2023).

mentre quasi 60.000 di loro scomparvero in URSS⁷⁹. Anche in Corea del Sud, alcuni documentari hanno trattato la deportazione di quasi 10.500 coreani in URSS.

Solženicyn ha ispirato il primo film tratto dai suoi libri. Nel 1970, anno dell'uscita in Francia de *L'Aveu* (1970, Costa-Gavras) sui processi staliniani a Praga, il regista finlandese Casper Wrede adattò fedelmente il più volte citato *Una giornata di Ivan Denisovič* a meno di dieci anni dalla pubblicazione del romanzo, in una coproduzione anglo-finlandese con il direttore della fotografia svedese Sven Nykvist. Ma il film, realizzato in un contesto di Guerra Fredda in cui la Finlandia aveva una posizione diplomaticamente prudente nei confronti dell'URSS, ebbe un'uscita limitata e fu rapidamente ritirato da Helsinki. Aleksander Ford, un regista polacco emigrato negli Stati Uniti, adattò in seguito *The First Circle* (Il primo cerchio, 1973) di Solženicyn in una coproduzione con Stati Uniti, Danimarca e Germania ovest. La vita degli scienziati detenuti in un campo per ingegneri, sorvegliati dalla polizia segreta, diventa una sorta di film di spionaggio molto popolare durante la Guerra Fredda. Nel 1982, la televisione americana presentò il primo film sul Gulag con *Coming out of the Ice* di Waris Hussein, tratto dal racconto autobiografico dell'americano Victor Herman. Il film mostra un ex sportivo e simpatizzante comunista che emigra a Mosca, rifiuta di prendere la nazionalità sovietica e viene mandato in un campo per molti anni. Questo primo film, autobiografico, mostra gli orrori del Gulag in modo romanzato. Seguì nel 1985 il primo film americano, *Gulag* (Gulag 77), di Robert Young con Malcolm McDowell. Si tratta di un film per la televisione e dal successo limitato, uscito dopo il boicottaggio dei Giochi Olimpici di Mosca nell'ambito della "Seconda Guerra Fredda" cinematografica⁸⁰.

Altri film occidentali di successo, come il film francese – in coproduzione minoritaria con diversi altri paesi – candidato all'Oscar *Est-Ouest* (1999, Régis Wargnier), affrontano indirettamente la questione dei campi attraverso il comportamento eroico del personaggio interpretato da Catherine Deneuve. Nello stesso anno, la regista olandese Marleen Gorris ha adattato i racconti di Evgenija Ginzburg sui campi in *Within the Whirlwind* (1999). Il cinema americano è ritornato sul tema solo nel 2010 con *The Way Back* (Peter Weir, 2010) con Ed Harris e Colin Farrell, mostrando la sostanziale indifferenza storica di Hollywood verso il tema, prima e dopo la Guerra fredda.

In realtà, meno di una dozzina di film hanno toccato la questione del Gulag in Occidente, senza affrontarla in modo approfondito sebbene romanzato. Nel contesto europeo, è emblematico che vi sia stata una certa attenzione nell'ultimo decennio verso il tema, ovvero in un momento di rinnovata tensione con la Russia putiniana dopo l'annessione illegale della Crimea e il sostegno attivo alle regioni separatiste. Nei Paesi baltici vanno segnalati tre casi. In *Risttuules* (La rosa dei venti, 2014), il regista estone Martti Helde compensa la mancanza di filmati d'archivio sulla deportazione di oltre 40.000 baltici in Siberia nel giugno 1941

⁷⁹ In Giappone più recentemente è uscito il film *Frammento dell'ultimo testamento* o *Dalla Siberia con amore* (2022) di Takahisa Zeze, considerato un regista di sinistra, che ha aperto il Tokyo International Film Festival. Si tratta di un melodramma sul Gulag, un argomento che aveva ricevuto poca attenzione nel cinema dagli anni Sessanta in poi. Il film ha avuto un certo riscontro popolare - 2 milioni di spettatori - considerando che si tratta di un pubblico che va raramente al cinema, e grazie agli attori noti del film, in particolare il protagonista Kazounari Ninomaya. Anche alcune comparse russe hanno partecipato alle riprese, che si sono svolte nel nord di Hokkaido per ricreare i paesaggi siberiani innevati degli Urali.

⁸⁰ Cfr. Tony Shaw, Denise Youngblood, *Cinematic Cold War. The American and Soviet Struggle for Hearts and Minds*. Lawrence: University of Kansas Press, 2010.

utilizzando la corrispondenza trovata tra una giovane deportata e suo marito in una produzione in bianco e nero che intende ricreare l'atmosfera dell'epoca. Anche *Ekskursantè* (L'esursionista, 2014), un film lettone di Audrius Juzenas, ricorda l'itinerario baltico attraverso il ritratto di una bambina di dieci anni sul treno per il Gulag. *Ashes in the Snow* (2018), tratto da un romanzo best-seller di Marius Markevicius, una produzione lituano-americana, descrive in stile hollywoodiano l'eroica lotta di una madre per sopravvivere in un campo sovietico con i suoi figli. Anche nell'ex impero esterno sovietico sono stati realizzati nell'ultimo decennio alcune opere ambientate nei Gulag sovietici. In Ungheria, il romanticissimo *Eternal Winter* (2020) di Attila Szasz, tratto dal romanzo di Janos Havasi, racconta la storia di una coppia di prigionieri, simbolo dei 700.000 ungheresi deportati nei campi di lavoro dell'URSS dopo la guerra⁸¹. Lo stesso vale per la Repubblica Ceca con *Eight Crazy Heads* (2017) di Marta Novakova, che fa seguito a un altro suo documentario *The Czechs in the Gulag* (2017). In Polonia, *Siberiade Polska* (2013) di Janusz Zaorski testimonia la deportazione di massa di due milioni di polacchi nei campi di lavoro siberiani a partire dal 1940.

Nonostante i casi sopra citati dei film europei che negli ultimi dieci anni hanno rievocato il dramma del Gulag, quest'ultimo non ha ispirato nessun grande regista, né ha generato successi internazionali come *Schindler's List* (Steven Spielberg, 1993), *The pianist* (Il pianista, Roman Polanski, 2002) o *La vita è bella* (Roberto Benigni, 1997), quando si è trattato di evocare la Shoah nella Germania nazista. Pochi film di finzione, quindi, anche se ci sono stati alcuni importanti documentari sull'argomento. Tra questi, la serie *Gulag*, un documentario-dramma in quattro parti diretto da Hélène Châtelain e Iossif Pasternak nel 2000, che ripercorre la storia dei campi da Solovki a Kolyma tra il 1920 e il 1950. Altri, come *Le jazzman du Goulag* (1999), documentario di Pierre-Henri Salfati e Natalia Sazonova, ripercorrono viaggi straordinari, come quello del trombettista Eddi Rosner, ebreo tedesco internato dal 1946 al 1954 nella regione di Magadan.

C'è anche l'itinerario poetico della finlandese Kanerva Cederström: *Trans-Siberia* (1999), un viaggio in treno attraverso la Siberia che riecheggia le lettere dello scrittore Andrej Sinjavskij e dell'insegnante di matematica Amalia Susi, entrambi prigionieri del Gulag. Attraverso una lettura allegorica di queste lettere dal Gulag, a volte sotto forma di rituale sciamanico basato su variazioni nel montaggio del film, *Trans-Siberia* diventa una combinazione epistolare di considerazioni sul tempo e sullo spazio nel campo. Alla fine del documentario, ai testimoni e ai figli dei sopravvissuti viene data la possibilità di parlare di nuovo. In *The Sorrow of Sandarmokh* (2022), un altro documentario di Kanerva Cederström sui prigionieri finlandesi del Gulag in Carelia – oggetto delle ricerche del già citato attivista di Memorial Jurij Dmitriev – viene restituita la voce ai testimoni. Nello stesso spirito, Marianna Yarovskaya, regista russo-americana, descrive il tragico destino di sei donne sopravvissute ai campi in *Women of the Gulag* (2018). Spesso privi di immagini convincenti, nella maggior parte di questi documentari è in definitiva la parola a dare nuova vita alla memoria del Gulag.

⁸¹ Kristian Feigelson, Catherine Portuges, *Screen Memory*, «Hungarian Studies», 1 (2017), pp. 19-38. Si veda anche *Le cinéma hongrois : le temps et l'histoire*, *Théorème* 7, a cura di Kristian Feigelson, Jarmo Valkola, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2003.

8. Filmare il Gulag? Un patrimonio (quasi) invisibile

Dagli anni '30 alla fine degli anni '80, il Gulag è stato in definitiva assente dagli schermi di tutto il mondo. La televisione sovietica, che in URSS è stata come il cinema agit-prop degli anni Venti, non ha mai esposto veramente questi temi, che sono stati sollevati molto più tardi sui piccoli schermi durante i dibattiti della perestrojka⁸². Ma a parte la risposta mondiale e letteraria ad *Arcipelago Gulag* di Solženicyn, che all'epoca provocò una vera e propria rivelazione, molti film sul tema del Gulag rimasero opere piuttosto singolari, se non uniche, che testimoniano ancora oggi la difficoltà di produrre, filmare o trasmettere immagini del Gulag per raffigurare l'orrore. Questi film non hanno avuto un vero successo, anche se sono stati apprezzati dalla critica come film d'autore. Ciononostante, a differenza dell'abbondante letteratura, questi pochi film restano oggi, ciascuno a suo modo, importanti testimonianze visive o tracce di una storia ancora in parte tabù.

Dall'avvento di Putin, la tendenza degli ultimi vent'anni è stata quella di concentrare la produzione cinematografica in un quadro ideologizzato relativo a un cinema nazionale e popolare che potesse richiamare certe produzioni sovietiche del passato. La committenza pubblica deve corrispondere agli interessi del governo di Putin e alimentare la congiuntura nazionalista di una "grande e valorosa Russia". In questo contesto, la frammentata società post-sovietica non è realmente interessata a rivisitare le questioni sollevate dal Gulag, che la riportano a un passato sepolto e ancora doloroso. Il tema dei campi di concentramento sullo schermo rimane relativamente poco importante. Solo Memorial ha impiegato trentacinque anni per raccogliere pazientemente un gran numero di testimonianze scritte e audiovisive di deportati nella Russia post-sovietica, filmate a posteriori. In un sistema in cui i media sono stati smantellati, poi vietati, controllati o imbavagliati, e oggi affidati ai gruppi industriali e bancari di oligarchi al servizio esclusivo di Putin, non ci può essere praticamente nessuna memoria audiovisiva alternativa dei campi⁸³. Si possono, tuttavia, segnalare pochi casi isolati legati all'uso del web. Nel 2019, utilizzando i social network, un giovane blogger, Jurij Dud', ha fatto scalpore parlando della "Kolyma patria del nostro terrore" in un video documentario⁸⁴. Il video conta più di ventinove milioni di visualizzazioni⁸⁵, anche se allo stesso tempo un sondaggio ha rivelato che il 50% della generazione di 18/24 anni in Russia ignora questi temi a trent'anni dalla caduta dell'URSS. Un altro caso interessante è quello già citato dello spostamento online del Museo del Gulag Perm-36, oggetto del documentario di Sergej Kačkin.

L'ascesa e il consolidamento del potere di Putin a partire dal 2000 non ha affatto contribuito alla creazione di una memoria critica audiovisiva del Gulag. Al contrario, l'avvento di Putin ha avuto un effetto profondo su tutta la libertà di parola e ha contribuito all'accecazione della storia. Fedele alle sue origini del KGB, basate su una cultura del nemico, Putin non ha fatto altro che limitare le libertà pubbliche, organizzare processi contro gli oppositori e, nel 2022, giungere allo scioglimento d'imperio di Memorial. La guerra in Ucraina ha aggravato tutte queste tendenze autoritarie, rafforzando la censura e sviluppando la televisione di propaganda. La sfida è ancora quella di scrivere questa storia visivamente, sebbene sia ormai ben

⁸² Kristian Feigelson, *L'URSS et sa télévision*, Seyssel, INA/Champ Vallon, 1990.

⁸³ Cfr. Kristian Feigelson, *Politique des médias et usages du passé en Russie*, in *Les guerres de mémoires dans le monde*, Hermès, 52 (2008), pp. 67-74.

⁸⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=oo1Woul38rQ> (ultimo accesso 10 maggio 2024)

⁸⁵ Rilevazione effettuata a maggio 2024.

documentata per iscritto. La Russia è ancora agli inizi e non è riuscita fundamentalmente a risolvere la questione traumatica dei campi, che riguarda tre generazioni, nonostante l'importante lavoro di Memorial. Né vuole farlo sotto la guida di Putin che, negli ultimi 20 anni, ha cercato di controllare la scena pubblica in un contesto nazionalista per riabilitare Stalin manipolando la storia, con il suo ritorno sulla scena pubblica oggi non solo come leader di guerra ma come una sorta di modello da seguire. In questo spirito, recentemente, una copia a dimensioni ridotte della statua di Feliks Dzeržinskij – fondatore della polizia politica sovietica e promotore dei campi di prigionia e di lavoro – rimossa dalla piazza antistante la sede del KGB nell'agosto 1991 dai russi della società civile liberata, è stata installata davanti al quartier generale del servizio di spionaggio estero della Federazione Russa, fuori Mosca.

In realtà, tutti i documenti audiovisivi testimoniano i profondi antagonismi che ancora regnano in Russia. La questione della storia scritta e visiva dei campi, a lungo marginale, è diventata di importanza centrale, come dimostra il Premio Nobel per la Pace assegnato a Memorial nel 2022. Prestando nuova attenzione alla forma e al contenuto di molti dei film qui elencati, e alla relativa autonomia dei loro registi in tempi diversi, possiamo decifrare il quadro cinematografico del Gulag nel suo complesso. Molti di questi film possono contribuire a nuove riflessioni sulla storia generale dei campi. Alcuni rari film sono stati in grado di anticipare queste problematiche in un determinato momento, mostrandole perché non sempre potevano essere spiegate⁸⁶. Ma nonostante le numerose opere di storici russi e occidentali pubblicate da allora, è ancora difficile oggi guardare indietro all'incapacità di un'epoca di vedere in profondità e mostrare davvero uno degli aspetti più tragici della storia sovietica del XX secolo.

⁸⁶ Marc Ferro, *L'Aveuglement*, Paris, Taillandier, 2015.

Memorie in conflitto. La guerra di memoria sul Gulag in Russia.

Andrea Gullotta

«La memoria del terrore non si è fatta memoria. La memoria del terrore è il nostro presente»⁸⁷. Con queste parole nel 2017 Irina Flige si rivolgeva agli astanti nell'ambito delle manifestazioni per la commemorazione delle fucilazioni avvenute a Sandormoch durante gli anni del Grande Terrore staliniano. La constatazione di Flige, studiosa e attivista della memoria, una delle tre persone capace di riportare alla luce la fossa comune di Sandormoch dopo 60 anni di silenzi da parte del potere, testimonia la complessità e l'attualità della questione del lascito memoriale delle repressioni sovietiche nella Russia odierna.

Il tema della memoria dei gulag – e, più in generale, delle repressioni sovietiche – è stato uno dei più discussi nel campo dei Memory studies in ambito russo negli ultimi anni. Molti ricercatori (ad esempio Nancy Adler, Catherine Merridale, Alexander Etkind, Marcello Flores, Zuzanna Bogumil, Irina Flige, Nicolas Epplée ecc.)⁸⁸ si sono concentrati sull'incapacità della Russia di elaborare efficacemente il trauma collettivo del gulag, che ha causato una serie di eventi e fenomeni socioculturali controversi negli ultimi tre decenni, sfociati in una delle guerre della memoria più significative e complicate d'Europa. L'invasione su larga scala dell'Ucraina da parte della Russia ha posto una nuova serie di questioni ermeneutiche su questa guerra della memoria, soprattutto in considerazione dell'uso del passato e della memoria storica da parte del presidente Putin, come emerso dai discorsi da lui pronunciati all'indomani della guerra e come testimoniato da alcune pubblicazioni uscite dopo il 24 febbraio 2022⁸⁹.

Indipendentemente da come sia cambiato lo scenario dopo il febbraio 2022, la guerra di memoria sul gulag è un aspetto importante della cultura russa post-sovietica. È emerso in seguito a una serie di contingenze storiche e sociali, si è sviluppato nell'arco di quasi un quarto di secolo ed è "esplosivo" sotto il governo di Putin. La fonte della guerra della memoria è la natura della memoria stessa delle repressioni sovietiche. Generato da traumi individuali e collettivi vissuti da un'ampia fascia della popolazione sovietica nel corso di diversi anni – e in particolare sotto Stalin – il ricordo del gulag è stato per decenni un argomento tabù. A parte la breve stagione del Disgelo – che ha permesso solo un'ammissione e resa dei conti molto parziale della violenza statale sovietica, ha avviato un processo di riabilitazione imperfetto e soprattutto non ha posto fine alla repressione – fu solo sotto Gorbačëv che il tema del gulag

⁸⁷ Irina Flige, *Il caso Sandormoch: la Russia e la persecuzione della memoria*, Bari, Stilo, 2022, p. 190.

⁸⁸ Nancy Adler, *Victims of Soviet terror: the story of the Memorial movement*, Westport, Praeger, 1993; Catherine Merridale, *Night of stone: death and memory in Russia*, London, Granta, 2000; Alexander Etkind, *Warped Mourning: Stories of the Undead in the Land of the Unburied*, Palo Alto, Stanford University Press, 2013; Marcello Flores, *Cattiva memoria: perché è difficile fare i conti con la storia*, Bologna, Il Mulino, 2020; Zuzanna Bogumil, *Gulag Memories. The Rediscovery and Commemoration of Russia's Repressive Past*, New York, Berghahn Books, 2018; Zuzanna Bogumil, *Memory and Religion from a Postsecular Perspective*, Abingdon, Routledge, 2022; Nikolaj Epplée, *Neudobnoe prošloe: pamjat' o gosudartsvennykh prestuplenijach v Rossii i drugich stranach*, Moskva, Novoe Literaturnoe Obozrenie, 2020; Irina Flige, *Sandormoch: dramaturgija smyslov*, Sankt-Peterburg, Nestor-Istorija, 2019.

⁸⁹ Tra le tante, si segnala il volume di Nicolas Werth, *Putin storico in capo*, Torino, Einaudi, 2023.

venne sdoganato e autorizzato dal partito come tema pubblico. Soltanto allora, grazie alla *glasnost*, il popolo sovietico poté parlare apertamente del gulag.

La memoria delle repressioni era legata soprattutto al Grande Terrore, la più grande repressione di Stato mai registrata in tempo di pace⁹⁰, un evento molto particolare, le cui dinamiche hanno influenzato la memoria individuale, familiare e collettiva. Si tratta di una campagna di violenza orchestrata da Stalin negli anni Trenta tramite l'utilizzo di una legislazione repressiva molto agile, introdotta a seguito dell'omicidio di Sergej Kirov il 1° dicembre 1934 a Leningrado e mirata a scovare ed eliminare ipotetici "nemici del popolo" e "sabotatori" presenti ovunque all'interno della società sovietica. Con questo pretesto, Stalin riuscì a liberarsi di numerose figure di primissimo piano all'interno del partito, del governo e dello Stato tramite processi farsa messi in atto nella prima fase del terrore; in seguito, le persecuzioni si allargarono a tutta la società sovietica, provocando la repressione diretta o indiretta di milioni di cittadini sovietici⁹¹. Le modalità furono particolari: centinaia di migliaia di persone vennero prelevate dalle loro abitazioni di notte per poi scomparire per sempre, fucilate dopo processi sommari delle "trojke" staliniane; milioni vennero invece mandate nei campi di concentramento e in esilio. In tutti i casi di persecuzione, gli arrestati scomparivano di punto in bianco: la loro stessa esistenza diventava tabù, dal momento che ogni rapporto personale con un arrestato poteva portare all'arresto. L'arrestato non veniva più nominato, scompariva ogni traccia della sua esistenza, al punto da bruciare fotografie o tagliare e cancellare i volti dei repressi dalle foto di gruppo. Delle vittime, poi, era difficile avere informazioni: bisognava recarsi per mesi nelle carceri alla ricerca di qualche notizia. In caso di condanna alla fucilazione, lo Stato diceva a chi chiedeva notizie che l'arrestato era stato condannato a dieci anni "senza diritto di corrispondenza". Le morti nei campi, causate quasi sempre da malattie legate all'inedia, epidemie o violenze, venivano riportate in maniera volutamente confusa, con date errate e motivazioni spesso inventate. In questo modo, milioni di persone svanirono nel nulla.

Il Grande Terrore e le modalità delle repressioni provocarono un enorme e complesso retaggio di traumi, sofferenze e problemi sociali nella società russa e in quelle post-sovietiche. I milioni di sopravvissuti dei campi e di eredi delle vittime restarono per decenni nell'oblio, impossibilitati a parlare pubblicamente di quanto successo. La repressione rimase un tema tabù in URSS: parlarne significava esporsi al rischio di essere arrestati nuovamente. Il movimento di massa per la memoria delle vittime creatosi durante la perestrojka fu figlio di questo specifico contesto.

L'allentamento delle briglie della censura da parte della società provocò un movimento di massa senza precedenti in tutta l'Unione Sovietica. Migliaia di persone in ogni angolo del paese si unirono nelle piazze e in altri luoghi pubblici per raccontare la propria esperienza di repressione, diretta o indiretta: il destino e gli oggetti materiali – diari, lettere, oggetti personali

⁹⁰ Sul tema sono stati scritti numerosi volumi, tra cui quello, pubblicato per la prima volta nel 1968 e poi aggiornato più volte, che ha dato il nome a questo periodo storico: Robert Conquest, *Il Grande Terrore: gli anni in cui lo stalinismo sterminò milioni di persone*, Milano, BUR Rizzoli, 2016.

⁹¹ Come per tutti gli eventi legati alla repressione sovietica, non siamo in possesso di cifre definitive delle vittime a causa della problematicità delle fonti d'archivio. Tra le poche informazioni precise tramandate dagli archivi di Mosca sappiamo che, a seguito del decreto n. 00447, emanato dal capo dell'NKVD Nikolaj Ežov il 31 luglio 1937, vennero fucilate in tutta l'URSS 680.000 persone. Si veda l'articolo di Oleg Chlevnjuk, *Il fenomeno del Grande Terrore*, sul sito di Memorial Italia, disponibile al link: <https://www.memorial-italia.it/2017/07/04/il-fenomeno-del-grande-terrore/> (ultima consultazione 12/6/2024).

ecc. – di migliaia di persone inghiottite nel tritacarne, come veniva definita la macchina repressiva sovietica⁹², emersero da cantine, cassette e dacie. Ex prigionieri e persone in lutto per i propri cari repressi scesero in strada, dozzine di articoli apparvero su pubblicazioni sponsorizzate dallo stato e l'argomento divenne straordinariamente popolare in tutta la società e la cultura sovietica⁹³. Questo movimento civico, mosso sia dalla necessità di salvare e preservare la memoria delle vittime, sia da una «sete di verità»⁹⁴, venne tenuto insieme da un gruppo di persone: furono loro a creare la ONG "Memorial" incanalando queste istanze in un'associazione – la prima mai registrata nella storia russa – che mirava, da un lato, a promuovere la memoria delle vittime della repressione e, dall'altro, a creare un complesso memoriale (dove il nome dell'associazione) che non si limitasse a perpetuare la memoria delle innumerevoli vittime con l'erezione di un monumento, ma anche di creare un archivio, una biblioteca, un centro studi e un centro educativo capaci di studiare a fondo la natura delle repressioni, gli eventi macro e microstorici legati ad esse, e soprattutto di radicare questo lavoro di ricerca e di recupero della memoria all'interno della società sovietica. In maniera quasi spontanea, si formò anche un centro per monitorare il rispetto dei diritti umani e civili nello spazio postsovietico. Memorial non è stato l'unico risultato di questo movimento civico di massa: attività simili vennero proposte da altri "mediatori di memoria"⁹⁵, mentre gli attori politici hanno trasformato parte di questa richiesta sociale in politiche e leggi⁹⁶.

Gli attivisti di Memorial andarono negli archivi statali, che nei primi anni Novanta vennero finalmente aperti, alla ricerca dei documenti necessari per ricostruire le vicende storiche che avevano reso possibili le repressioni, per scovare i nomi dei carnefici, per garantire una base solida alle indagini sull'epoca sovietica. Si formarono così gli archivi di Memorial, oggi a rischio di sparizione, archivi che contengono anche un'enorme quantità di materiale donato da cittadini: lettere, memorie, oggetti, artefatti, fotografie, sculture, dipinti. Alle porte di Memorial bussarono migliaia di persone, con vicende biografiche proprie o di chi non c'è più, o alla ricerca di informazioni sui propri cari. Vennero predisposti dei moduli per fissare nel modo più unitario possibile questo oceano di dati e vite, vennero organizzate interviste, venne avviata una straordinaria opera di salvataggio di una memoria che sembrava ormai destinata all'oblio. Ricalcando nei fatti il desiderio achmatoviano di «chiamare ciascuna per nome» tutte

⁹² Jacques Rossi, *Spravočnik po Gulagu*, London, Overseas Publication Interchange, 1987, p. 225.

⁹³ Numerose furono le iniziative legate al recupero della verità storica sul Terrore. Ad esempio, da una iniziativa del poeta Vitalij Šentalinskij, venne concesso l'accesso ai file segreti legati alla repressione degli scrittori in epoca sovietica. Da quel lavoro venne fuori una pubblicazione unica nel suo genere, disponibile anche in italiano. Si veda: Vitalij Šentalinskij, *I manoscritti non bruciano. Gli archivi letterari del KGB*, Milano, Garzanti, 1994.

⁹⁴ Così definisce il sentimento principale legato a quel periodo Elena Žemkova, una delle fondatrici di Memorial. La frase è riportata nel reportage *Začistka pamjati*, creato da *Tv dožd'* all'indomani della proposta di chiusura forzata di Memorial e mandato in onda per la prima volta il 24 novembre 2021. Il reportage è disponibile in russo al link <https://tvrain.ru/teleshov/reportazh/memorial-542628/>.

⁹⁵ Si fa qui riferimento al termine introdotto da Aleida Assmann, cfr. Aleida Assmann, *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, Munich, C. H. Beck, 1999.

⁹⁶ Fondamentale fu la *Legge sulla riabilitazione delle vittime delle repressioni politiche* del 26 aprile 1991, nonostante sia ancora oggi al centro di critiche relative ad alcune disfunzionalità legate al riconoscimento delle vittime. Il testo della legge è disponibile online al link: <https://base.garant.ru/10200365/>.

le vittime⁹⁷, Memorial fece suo uno slogan: «il nostro compito è arrivare a ogni singolo destino», frase pronunciata dal primo presidente onorario di Memorial, il fisico Andrej Sacharov.

Gli eventi della fine degli anni Ottanta e degli anni Novanta crearono due fenomeni distinti. In Russia, l'emergere di una serie di crisi – il crollo dell'URSS, il colpo di stato del 1991, il cambiamento socioeconomico causato dalla fine dell'economia statale e l'introduzione del capitalismo, la crisi costituzionale del 1993, la guerra cecena, la crisi finanziaria del 1998, solo per citare gli eventi più importanti – ebbe l'effetto di spostare l'attenzione della società dal recupero della memoria delle vittime della repressione sovietica a questioni più urgenti. Nei paesi che acquisirono l'indipendenza dopo il collasso dell'Unione Sovietica, l'argomento fu assorbito nelle narrazioni nazionali e spesso utilizzato come strumento chiave per la creazione di percorsi identitari collettivi. Il risultato di ciò fu che, alla fine degli anni Novanta, la memoria delle repressioni rimase frammentata, contestata e talvolta strumentalizzata nella maggior parte dello spazio post-sovietico. In Russia, salvo rare eccezioni, il tema venne relegato in secondo piano rispetto ad altre questioni, e lasciato principalmente nelle mani delle ONG, che perseguivano il loro obiettivo di recupero e attivazione della memoria favorendo la ricerca sul tema, promuovendo progetti didattici e di ricerca, e continuando il lavoro sui propri archivi e collezioni. Nel complesso, e sempre salvo eccezioni, negli anni Novanta e Duemila lo Stato smise di occuparsi della questione della memoria. Il risultato fu che, al momento dell'arrivo al potere di Putin e almeno fino al 2012, la memoria delle vittime delle repressioni sovietiche non figurasse né nell'agenda governativa, né rappresentasse una questione importante per la società russa. Il tema venne lasciato nelle mani di ONG, ricercatori e associazioni, che in mancanza di sovvenzioni statali attirarono finanziamenti esterni, principalmente dall'estero, per portare avanti le proprie attività.

Quelle che fino all'avvento di Putin erano fenomeni primariamente socioculturali, portarono negli anni Dieci a una vera e propria guerra di memoria, combattuta non solo in ambito culturale. Il 2012 rappresenta un anno spartiacque per quanto concerne la guerra della memoria sul gulag per due ragioni principali. Il 19 dicembre venne firmato il Decreto presidenziale sulla «Strategia per la politica nazionale statale della Federazione Russa fino al 2025»⁹⁸. Pochi mesi dopo, nel febbraio 2013, divenne effettiva la contestata «legge sugli agenti stranieri», approvata nel 2012 e volta a bollare tutte le ONG finanziate dall'estero con l'etichetta di 'agenti stranieri' che lavorano per uno 'stato estero', richiedendo loro di essere iscritte in un registro di agenti stranieri, marchiando tutte le loro attività (pubblicazioni, mostre, dichiarazioni, siti web e post sui social media) come «messe in atto da agenti stranieri» e divenendo soggetti a una serie di requisiti e controlli fiscali da parte di agenzie statali spesso tradotti in pesanti multe⁹⁹. Questi due atti hanno rappresentato il primo passo verso quella che definirei 'l'occupazione dello spazio della memoria' da parte dello Stato russo.

⁹⁷ Si fa riferimento qui a un verso di *Requiem*, poema scritto da Anna Achmatova dopo aver trascorso diciassette mesi alla ricerca di notizie del figlio Lev Gumilëv (1912-1992) e del marito Nikolaj Punin (1888-1953). Riferendosi alle numerose donne che avevano condiviso con la poetessa la stessa estenuante trafila nelle carceri di Leningrado, Achmatova esprime il desiderio, irrealizzabile, di "chiamarle ciascuna per nome", frase poi divenuta celebre e spesso usata nelle pubblicazioni legate alle vittime delle repressioni politiche. Si veda Anna Achmatova, *Requiem*, New York/München, Tovariščestvo zarubežnych pisatelej, 1969, p. 20.

⁹⁸ Il testo della legge è disponibile online al link: <http://www.scrf.gov.ru/security/State/document119/>.

⁹⁹ Il testo della legge è disponibile al link: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001201207230003>.

Infatti, dopo aver ignorato per quasi due decenni la questione della memoria delle repressioni sovietiche, lo Stato in questi anni iniziò interessarsi sempre di più all'argomento: un'opera apparentemente meritoria, che tuttavia nel breve volgere di pochi anni, e grazie all'utilizzo di strategie ben precise, ha portato alla repressione delle voci indipendenti e alla creazione di un monopolio statale sulla memoria delle repressioni sovietiche. Nella "strategia" promulgata a dicembre 2012, e nella sua estensione del 2018, è stato introdotto il concetto di «*graždanskoe edinstvo*» (unità civica), identificato come uno dei principi chiave della strategia e volto a «riconoscere [...] l'unità dello spazio giuridico, la diversità etnoculturale e linguistica della Federazione Russa, il patrimonio storico e culturale dei popoli della Federazione Russa» e «pari diritti allo sviluppo sociale e culturale» nonché «all'accesso ai valori sociali e culturali». Il programma di follow-up, sviluppato sulla base della strategia e dedicato specificamente alla cultura, individuava come obiettivo «l'attuazione del ruolo strategico della cultura come base spirituale e morale» per il «rafforzamento dell'unità della società russa e dell'identità civile russa». La strategia, promuovendo un'unità che sottintendeva l'esclusione di chi non fosse d'accordo con la politica statale, fu il primo passo legale dell'«occupazione»: fornì infatti il terreno per una serie di azioni da parte di agenzie statali russe, spesso sostenute dalla Chiesa ortodossa, volte a sottrarre lo spazio della memoria – sia virtuale che fisica – dalle mani delle ONG, che nel frattempo furono prese di mira dalla «legge sugli agenti stranieri» e da altre azioni repressive. Sebbene la descrizione complessiva di questo processo non possa trovare adeguato spazio nel presente saggio, si possono delineare tre momenti chiave.

Il primo è l'apertura, nel 2015, del «Museo per la Storia del Gulag» a Mosca, finanziato dallo Stato, in sostituzione del vecchio museo, fondato nel 2001 dall'ex prigioniero del gulag Anton Antonov-Ovseenko. Mentre il vecchio museo era ospitato in piccoli locali nel centro di Mosca, il nuovo museo – donato nel fatidico anno 2012 dalla municipalità di Mosca al nuovo direttore, Roman Romanov, nominato direttore sempre nel 2012 – venne inaugurato in una nuova sede, un ex condominio situato appena fuori dal centro cittadino. Il secondo momento chiave è il lancio, nel 2016, del *Fond Pamjati* (Fondo della Memoria), un'iniziativa del Consiglio del Presidente della Federazione Russa per lo sviluppo della società civile e dei diritti umani basata sul «Concetto della politica statale sulla commemorazione delle vittime della repressione politica», legge approvata il 15 agosto 2015 a seguito, tra gli altri atti legislativi, della sopra citata «Strategia per la politica nazionale statale della Federazione Russa fino al 2025». Il *Fondo della Memoria* – a cui hanno partecipato anche rappresentanti della società civile, inclusi membri di Memorial – ha avviato una serie di atti, tra cui la realizzazione di un nuovo monumento alle vittime delle repressioni, inaugurato dal presidente Putin e dal patriarca Kirill il 31 ottobre 2017. L'inaugurazione del monumento, ovvero il terzo momento chiave di questa sintetica rassegna, ha svelato il 'dietro le quinte' della guerra di memoria sul Gulag. Nel suo discorso inaugurale, il presidente Putin ha di fatto reso esplicita la concezione governativa sulla memoria delle repressioni. Il suo discorso riconosceva che, sebbene la «terrificante» eredità delle repressioni sovietiche non potesse essere «cancellata dalla memoria nazionale o, a maggior ragione, essere giustificata da qualsiasi riferimento al cosiddetto 'interesse superiore del popolo'», il «dovere» dello stato fosse quello di «ricordare la tragedia della repressione e le sue cause» senza però che ciò sfociasse in un «regolamento di conti», perché lo Stato russo non poteva «spingere ancora una volta la società verso una pericolosa linea di confronto». La conclusione del presidente Putin era la seguente: «Ora è importante per tutti noi basarci sui valori

di fiducia e stabilità. Solo su questa base potremo raggiungere gli obiettivi della nostra società e del nostro Paese, che è uno per tutti noi»¹⁰⁰. Parole che fanno eco a quelle contenute nella «Strategia per la politica statale nazionale della Federazione Russa fino al 2025» del 2012 e quelle pronunciate dallo stesso Putin sia subito dopo la rielezione del 2018 («è molto importante mantenere questa unità (...) abbiamo bisogno di questa unità per andare avanti»¹⁰¹), sia in altri discorsi pronunciati in occasione o successivamente all'inizio dell'invasione su larga scala dell'Ucraina¹⁰².

Se proviamo a dare un senso a quanto sopra alla luce della guerra della memoria dei Gulag, e interpretando il tutto sia alla luce degli eventi successivi, sia in considerazione del fatto che un museo e un monumento alle vittime delle repressioni esistevano già per iniziativa popolare¹⁰³, sembra piuttosto legittimo interpretare queste parole, atti legislativi e azioni come parte di un movimento generale volto a mettere a tacere le voci indipendenti, a occupare il loro spazio di attività e a impossessarsi del dalle loro mani il tema della memoria delle vittime delle repressioni sovietiche con l'obiettivo di inserirle in una narrazione nazionale più in linea con altre istanze del potere putiniano secondo cui la Russia è uno stato il cui ruolo è fondamentale per lo sviluppo di alcuni valori considerati 'tradizionali' e per la loro difesa contro un Occidente corrotto¹⁰⁴. Secondo questa visione, le repressioni sovietiche rappresentano una pagina negativa di quel passato che va ricordata ma non affrontata ulteriormente per creare divisioni. Questo è il motivo per cui, nel suo discorso del 31 ottobre 2017, il presidente Putin si è concentrato su "cosa" ha causato le repressioni sovietiche, e non su 'chi' ne era responsabile; sembra questo uno dei motivi per cui alcune ONG, e in particolare Memorial, vengono prese di mira, ovvero per la loro azione volta a individuare i responsabili delle repressioni e a sottolineare la partecipazione criminale dello Stato sovietico ad esse. Secondo lo Stato, come delineato da strategie, politiche, documenti legali e dichiarazioni ufficiali, essi costituivano ostacoli all'unità dello Stato, qualcosa che era chiaramente una parte fondamentale dell'agenda del governo, come dimostra uno dei punti messi a fuoco da Putin nel suo discorso del 21 febbraio 2022, in cui esponeva le ragioni della guerra contro l'Ucraina e affermava che «le autorità ucraine [...] hanno iniziato costruendo la loro statualità sulla negazione di tutto ciò che ci univa, cercando di distorcere la mentalità e la memoria storica di milioni di persone»¹⁰⁵.

¹⁰⁰ Il testo integrale del discorso di Putin è disponibile al link: <http://kremlin.ru/events/president/news/55948>.

¹⁰¹ Il video del breve discorso di Putin è disponibile al link: <https://www.newsru.com/russia/18mar2018/pobedilda.html>

¹⁰² Si veda, ad esempio, l'insistere sull'unità del popolo e governo russo contro i valori corrotti dell'Occidente nel discorso del 21 febbraio 2022, interamente disponibile online al link: <http://kremlin.ru/events/president/news/67828>

¹⁰³ Numerosi monumenti vennero eretti in Russia per commemorare le vittime delle repressioni sovietiche, il più popolare dei quali fu la cosiddetta "Pietra delle Solovki", un masso fatto pervenire dall'arcipelago delle Solovki, sede di uno dei campi più famigerati della storia del Gulag, e posto di fronte al palazzo della Lubjanka, sede della polizia politica, al posto della statua del fondatore della Čeka, Feliks Dzeržinskij da un'iniziativa popolare portata avanti da Memorial nel 1990. In quanto ai musei, tra i tanti musei civili sparsi per il paese, si segnalano il museo di Memorial, quello del Centro Sacharov e il museo situato nel campo Perm'-36, in Mordovia. Tutti questi musei sono stati chiusi o assorbiti all'interno delle istituzioni statali, cambiando notevolmente il tipo di narrazione degli eventi storici proposta. Sul caso di Perm'-36, oltre al libro di Bogumil, si veda l'articolo Peter Laurence, *Stalin wiped from Soviet Gulag prison museum*, BBC News, 3 marzo 2015, disponibile al link: <https://www.bbc.com/news/world-europe-31711287>.

¹⁰⁴ Sul tema si segnala il recente volume: Marta Allevalo, *La Russia moralizzatrice*, Milano, Piemme, 2024.

¹⁰⁵ Cf. supra.

In questo contesto, Memorial è diventato un nemico per il potere: colpita dalla «legge sugli agenti stranieri», sottoposta a continue sanzioni e campagne mediatiche ostili, indicata pubblicamente come nemica degli interessi del popolo russo, Memorial è stata infine eliminata come organizzazione internazionale attiva in Russia grazie a due processi paralleli, conclusi a un giorno di distanza, il 28 e 29 dicembre 2022, con lo scioglimento forzato della sua principale sezione, Memorial Internazionale, e del Centro per i Diritti Umani di Memorial.

Se lo spazio di questo saggio non permette un'analisi più approfondita delle complesse dinamiche generate dagli eventi su citati, un *case study* può aiutare a rendere l'idea di come, su un piano materiale, le tensioni generate dalla guerra di memoria sul gulag si siano realizzate. Il caso più utile a questo scopo è certamente quello di Sandormoch¹⁰⁶.

Questo nome esotico, ormai diffusosi nel russo corrente con la grafia alternativa «Sandarmoch», non identifica alcun centro abitato, ma una località boschiva sita a una ventina di chilometri di distanza da Medvež'egorsk, centro della Carelia russa famoso per essere stato un importante snodo nella costruzione del Belomorsko-Baltijskij Kanal, il canale lungo più di 200 chilometri voluto da Stalin per collegare il Mar Baltico e il Mar Bianco e costruito a tempo di record tra il 1931 e il 1933 con l'uso del lavoro forzato dei prigionieri del gulag: un progetto costato migliaia di vite e di fatto quasi abbandonato di lì a poco, visti i numerosi errori tecnici compiuti durante la costruzione a causa della fretta e delle condizioni di lavoro¹⁰⁷. Terminato il canale, il sistema dei campi di concentramento utilizzato per tenere i prigionieri costretti a scavare quasi a mani nude il canale (conosciuto come Belbatlag) rimase attivo. Dopo l'emissione dell'ordine 00447 da parte del capo dell'NKVD, Nikolaj Ežov, migliaia di prigionieri del Belbatlag vennero portati nei boschi di Sandormoch, fucilati e seppelliti.

Di loro e delle altre vittime sepolte a Sandormoch non si seppe nulla fino al 1997, quando due spedizioni di ricercatori di Memorial unirono le loro forze. Jurij Dmitriev, membro di Memorial Carelia e assistente del parlamentare Ivan Čuchin (che sarebbe morto proprio nel 1997 in un incidente stradale poco prima della scoperta di Sandormoch), cercava il luogo di sepoltura di migliaia di vittime del Belbatlag. Anche Venjamin Iofe e la già citata Irina Flige, dissidenti e studiosi di Memorial San Pietroburgo, cercavano il luogo di sepoltura di una tradotta di 1111 prigionieri presi dal campo di concentramento delle Solovki, trasportati in Carelia e fucilati in un luogo non meglio identificato. Unendo i dati a loro disposizione, Iofe, Flige e Dmitriev si inoltrarono nei boschi fin quando non scorsero degli avvallamenti nel terreno: erano le fosse comuni in cui giacevano le migliaia di vittime di Sandormoch.

A partire da quel momento, Sandormoch è diventato uno dei luoghi simbolo della memoria delle vittime del Grande Terrore. Trasformato in cimitero memoriale civile, dove i parenti delle vittime, attivisti e delegazioni nazionali hanno appeso ai fusti degli alberi i volti delle vittime ed eretto monumenti funerari, Sandormoch ha saputo rendere in tutta la sua potenza simbolica la tragedia della violenza di stato sovietica. A rendere Sandormoch un luogo simbolo hanno contribuito gli stessi scopritori e Memorial, creando la tradizione di leggere i nomi delle vittime di Sandormoch. Una tradizione che ha subito diversi cambiamenti negli anni: sostenuta inizialmente dalla Chiesa ortodossa e dallo Stato, negli anni ha visto diminuire la

¹⁰⁶ Sulla scoperta di Sandormoch e sulla complessa memorializzazione delle 6231 vittime sepolte nelle fosse comuni, si segnala il fondamentale libro di Irina Flige, tradotto in italiano nel 2022 e citato nella prima nota.

¹⁰⁷ Sulla storia del canale, si segnala la raccolta di documenti pubblicati da Jurij Dmitriev nel 2003 in: Jurij Dmitriev, *Belomorsko-Baltijskij vodnyj put'. Ot zamyslov do voploščeniija*, Petrozavodsk, autopubblicazione, 2003.

presenza di rappresentanti ecclesiastici e governativi. Nel 2014, a seguito dell'annessione della Crimea, la delegazione ucraina ha deciso di non partecipare più alla cerimonia, nonostante la dura condanna che Dmitriev rivolse al governo russo proprio dal palco allestito a Sandormoch nel 2014. Il risultato del discorso di Dmitriev è stato, invece, un altro: tutte le delegazioni ufficiali russe hanno progressivamente rifiutato di partecipare alle commemorazioni del 5 agosto.

La faccenda è diventata particolarmente delicata quando, nel dicembre 2016, Dmitriev è stato arrestato con l'accusa di aver creato materiale pedopornografico. Era l'inizio di una delle più clamorose vicende giudiziarie degli ultimi anni, che lo ha portato, dopo tre processi, alla condanna a 15 anni di reclusione da scontare in una colonia penale in Mordovia, regione nota agli storici del gulag per i suoi campi, in cui venivano rinchiusi soprattutto dissidenti, da Andrej Sinjavskij a Julij Daniel', da Jurij Galanskov a Irina Ratušinskaja, da Aleksandr Ginzburg alla compagna di Boris Pasternak, Ol'ga Ivinskaja, che ispirò il personaggio di Lara del *Dottor Živago*¹⁰⁸.

La vicenda di Sandormoch è fondamentale per capire le dinamiche della guerra della memoria sul gulag anche alla luce dell'invasione russa dell'Ucraina. Sandormoch è infatti un luogo fondamentale per la coscienza nazionale ucraina: in quel luogo sono stati fucilati migliaia di ucraini, tra cui molti dei rappresentanti del cosiddetto «rinascimento fucilato», un movimento culturale in lingua ucraina formatosi tra la fine degli anni Venti e i primi anni Trenta e represso nel sangue durante gli anni del Terrore¹⁰⁹. Ma Sandormoch è importante anche per quanto concerne la parte russa: la persecuzione giudiziaria di Dmitriev, condannato dopo tre processi farsa a 15 anni di colonia penale, e quella di Sergej Koltyrin, amico di Dmitriev e direttore del dipartimento museale di cui Sandormoch fa parte, condannato nel 2018 per reati simili e morto in prigione, hanno fatto da sfondo al tentativo di riscrivere la storia di Sandormoch e delle loro vittime seguendo una teoria avanzata da due storici dell'Università di Petrozavodsk, Jurij Kilin e Sergej Verigin, secondo la quale a Sandormoch sono sepolti anche soldati dell'Armata rossa uccisi dai finlandesi durante la Guerra di continuazione (1941-1944). Una teoria non basata su documenti o ritrovamenti di archivio, né suffragata dai fatti.

Ciononostante, e grazie al ruolo della Società Russa di Studi Militari capeggiata da Vladimir Medinskij, ideologo del regime, a Sandormoch sono stati fatti degli scavi per riesumare le vittime e cercarne di cambiarne i connotati, facendole così rientrare in una narrazione più consona ai contenuti dell'interpretazione della storia promossa da Putin nel discorso che ha fatto da preambolo all'invasione dell'Ucraina del 24 febbraio 2022. Oggi Sandormoch è al centro di un nuovo progetto di ristrutturazione da parte del governo russo, progetto di cui si sa poco, come poco si sa dell'idea di creare una base dati governativa delle vittime delle repressioni sovietiche, ennesimo tentativo di ricalcare iniziative avviate da organizzazioni non governative nel campo della commemorazione delle vittime del gulag. Se i piani per la ristrutturazione di Sandormoch non sono noti, numerosi sono gli indizi che suggeriscono che anche questo evento possa rientrare nella politica statale di 'invasione' dello spazio della memoria a fini strumentali: basti vedere quanto succede intorno al massacro di Katyn, perpetrato dalle forze sovietiche e per anni 'addossato' ai nazisti. Dopo il riconoscimento ufficiale della colpevolezza

¹⁰⁸ Sulla vicenda, si veda Paolo Mancosu, *Pasternak e Ivinskaja: il viaggio segreto di Živago*, Milano, Feltrinelli, 2020.

¹⁰⁹ Tra le numerose pubblicazioni sul tema, si segnala: Jurij Lavrinenko, *Rozstriljane vidrožennja. Antologija 1917-1933*, Kyiv, Smoloskyp, 2004.

dello stato sovietico, suffragato peraltro da numerosi documenti d'archivio, in anni recenti la Società Russa di Studi Militari sta portando avanti una campagna per cambiare la verità storica. Oltre alle numerose dichiarazioni a riguardo, l'evento che ha fatto maggiore scalpore è stata la ristrutturazione del complesso memoriale di Mednoe, uno dei luoghi in cui furono fucilati e seppelliti migliaia di polacchi eliminati nel massacro di Katyn. Nel viale che porta alla fossa comune, sono stati installati i busti di numerose personalità sovietiche, tra cui Stalin, ovvero il mandante del massacro. Un messaggio chiaro della visione del governo sulle repressioni di epoca sovietica.

La guerra di memoria sul gulag rappresenta una delle pagine più complesse della Russia postsovietica. Se gli eventi descritti sono ancora in atto e se, quindi, di conseguenza una loro valutazione può ad oggi essere solo parziale, il caso di Sandormoch evidenzia come a creare tensioni siano stati sia l'utilizzo strumentale della storia da parte del governo, sia l'importanza della questione della memoria delle repressioni sovietiche all'interno dei processi identitari russi postsovietici sotto Putin, ulteriormente rafforzati dall'importanza che, nel 'discorso nazionale' proposto dal presidente russo dagli anni Dieci a oggi, ha avuto la questione dell'unità nazionale. Una questione che si scontra con la complessità etnoculturale della società russa e che si riverbera nel caleidoscopio di memorie collettive presenti in Russia in assenza di una memoria pubblica condivisa, il cui processo di formazione venne brutalmente interrotto negli anni Novanta. Caleidoscopio di memorie collettive che ha trovato una parziale concretizzazione nei numerosi monumenti nazionali eretti a Sandormoch. Una molteplicità che si oppone all'unità voluta dal potere. Sarà compito degli studiosi analizzare se, sulla lunga distanza, avrà la meglio la visione statale o la resilienza della memoria individuale e collettiva delle repressioni sovietiche.

Terre di frontiera. L'eredità ebraica nel contesto multi-etnico delle città di Timișoara e Oradea, Romania.

Andrea Corsale

1. I patrimoni minoritari ereditati dal passato

Il patrimonio culturale, nei suoi aspetti materiali e immateriali, viene riconosciuto, selezionato, interpretato e gestito in base ai significati e ai valori che questo riveste all'interno di una comunità locale o globale¹¹⁰. Approcci diversi alle testimonianze del passato, talvolta discordanti e conflittuali, dipendono da un insieme complesso di fattori, quali l'etnia, la religione, la classe sociale, gli orientamenti politico-ideologici e le memorie individuali o collettive¹¹¹. Infatti, la rappresentazione e l'uso del patrimonio sono legati a processi di selezione che tengono conto delle esigenze del presente e alle visioni del futuro, al fine di costruire identità sociali o etniche, legittimare il potere politico o sostenere lo sviluppo del turismo¹¹².

I gruppi dominanti, sotto l'aspetto demografico, etnico, politico, sociale, economico o culturale, possono facilmente imporre le loro narrazioni e svolgere un ruolo di primo piano nella selezione o nell'occultamento di uno o più aspetti della memoria e del patrimonio, al fine di sostenere e raggiungere i propri obiettivi¹¹³. Si tratta di una questione particolarmente delicata nei contesti multiculturali in cui diversi gruppi etnico-nazionali hanno contribuito a generare identità territoriali e paesaggi complessi e sfaccettati¹¹⁴. Oggi si riconosce sempre più spesso che il patrimonio multiculturale, passato o presente, può costituire una risorsa per lo sviluppo, la diversificazione o il rinnovamento dell'immagine di una certa destinazione turistica, indipendentemente dal background etnico di coloro che effettivamente ne controllano le interpretazioni e le finalità¹¹⁵.

¹¹⁰ Brian Graham, *Heritage as knowledge: Capital or culture?*, «Urban Studies», 39, n. 5-6, 2002, pp. 1003-1017; Dallen Timothy e Stephen Boyd, *Heritage Tourism*, Londra, Prentice Hall, 2003.

¹¹¹ Gregory Ashworth, Brian Graham e John Tunbridge, *Pluralising pasts: heritage, identity and place in multicultural societies*, Londra, Pluto, 2007.

¹¹² Brian Graham e Peter Howard (a cura di), *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*, Aldershot, Ashgate, 2008, pp. 1-18; John Tunbridge e Gregory Ashworth, *Dissonant heritage: The management of the past as a resource in conflict*, Chichester, Wiley, 1996.

¹¹³ Elizabeth Hallam e Brian Street (a cura di), *Cultural Encounters, Representing Otherness*, Londra, Routledge, 2000, pp. 1-10; Laurajane Smith, *Uses of Heritage*, Londra, Routledge, 2006, pp. 11-113.

¹¹⁴ Alison Caffyn e Jane Lutz, *Developing the heritage tourism product in multi-ethnic cities*, «Tourism Management» 20, n. 2, 1999, pp. 213-221; Ruth Ellen Gruber, *Reclaiming Memory: Urban regeneration in the historic Jewish quarters of Central European cities*, in Monika Murzyn-Kupisz e Jacek Puchla (a cura di), *Beyond Virtually Jewish. Balancing the real, the surreal and real imaginary places*, Cracovia, International Cultural Center, 2009, pp. 63-79; David Lowenthal, *Possessed by the past: The heritage crusade and the spoils of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 1-104; Yaniv Poria e Gregory Ashworth, *Heritage Attractions - A Resource for Conflicts*, «Annals of Tourism Research» 36, n. 3, 2009, pp. 522-525.

¹¹⁵ Anya Diekmann e Melanie Kay Smith (a cura di), *Ethnic and minority cultures as tourist attractions*, Bristol, Channel View, 2015, pp. 1-20; Rodney Harrison, *Multicultural and minority heritage*, in Tim Benton (a cura di), *Understanding heritage and memory*, Manchester, Manchester University Press, 2010, pp. 164-201; Marina Novelli (a cura di), *Niche tourism: Contemporary issues, trends and cases*, Oxford, Butterworth-Heinemann, 2005, pp. 1-14.

Quando un gruppo dominante dal punto di vista numerico, politico o economico gestisce le tracce e le eredità della presenza attuale o passata delle minoranze etniche, possono aprirsi diversi scenari: a) il patrimonio minoritario viene nascosto o distrutto; b) è tollerato come elemento aggiuntivo ai margini di quello dominante; c) è incorporato ed enfatizzato all'interno della narrazione locale per generare un'identità territoriale complessa, inclusiva e plurale¹¹⁶.

Se la valorizzazione del patrimonio culturale minoritario tende a portare più effetti positivi (ad es. nuovi flussi turistici, immagine politicamente corretta, maggiore vitalità culturale, ecc.) che negativi (ad es. tensioni geopolitiche, crisi identitarie, recriminazioni per eventi passati, ecc.), la scelta tende a spostarsi dall'opzione a) alle opzioni b) e c)¹¹⁷.

L'inclusione dei patrimoni minoritari nelle narrazioni identitarie ufficiali, tuttavia, non implica necessariamente l'effettivo coinvolgimento e la partecipazione dei gruppi minoritari stessi¹¹⁸. Infatti, secondo Tosun¹¹⁹, diverse barriere interne ed esterne ostacolano la partecipazione dei gruppi più deboli ai processi decisionali e ai benefici prodotti dal turismo culturale; fra questi figurano la mancanza di risorse finanziarie endogene, la mancanza di rappresentanza politica, l'insufficiente conoscenza delle dinamiche turistiche, la concorrenza dei tour operator organizzati, la discriminazione etnica, ecc.

Questo studio contribuisce alla discussione sul patrimonio culturale delle minoranze etniche attraverso il caso del patrimonio ebraico di Timișoara e Oradea, nella Romania occidentale. Si tratta di due città di confine, storicamente cosmopolite, la cui composizione etnica è profondamente cambiata nel corso dell'ultimo secolo, con profonde implicazioni in termini di rappresentazione e gestione di un patrimonio sfaccettato e plurale.

L'autore ha condotto ricerche sul campo nelle due città tra il giugno 2019 e l'ottobre 2022. La metodologia, principalmente di tipo qualitativo, ha incluso l'osservazione diretta e la consultazione della letteratura scientifica, di documenti amministrativi e di statistiche ufficiali, nonché interviste semi-strutturate in lingua rumena con i principali stakeholder locali (rappresentanti delle comunità ebraiche e delle associazioni ad esse legate, gestori di sinagoghe, musei e istituzioni culturali ebraiche, rappresentanti delle autorità municipali responsabili della tutela e della valorizzazione del patrimonio culturale) per comprendere come i diversi attori percepiscano e gestiscano gli aspetti materiali e immateriali di questo patrimonio, con particolare attenzione alle sinagoghe, e quale ruolo questo possa avere nell'identità locale e nelle dinamiche del turismo culturale.

¹¹⁶ Shaul Krakover, *A heritage site development model: Jewish heritage product formation in south-central Europe*, «Journal of Heritage Tourism» 12, n. 1, 2016, pp. 81-101; Erica Lehrer, *Jewish heritage, pluralism and milieu de memoire: The case of Krakow's Kazimierz*, in Erica Lehrer e Michael Meng (a cura di), *Jewish Space in Contemporary Poland*, Bloomington, Indiana University Press, 2015, pp. 170-192; Olivia Sandri, *City heritage tourism without heirs: A comparative study of Jewish-themed tourism in Krakow and Vilnius*, «European Journal of Geography – CyberGeo» 646, 2013 [https://cybergeo.revues.org/25934].

¹¹⁷ Ruth Ellen Gruber, *Virtually Jewish: Reinventing Jewish Culture in Europe*, Berkeley, University of California Press, 2002; Daniel Olsen e Dallen Timothy (a cura di), *Tourism, religion and spiritual journeys*, Oxford, Routledge, 2006, pp. 1-15.

¹¹⁸ Donna Chambers, *Heritage and the Nation: an exploration of a discursive relationship*, «Tourism Analysis» 9, 2005, pp. 241-254.

¹¹⁹ Cevat Tosun, *Limits to community participation in the tourism development process in developing countries*, «Tourism Management» 21, n. 6, 2000, pp. 613-633.

2. Una storia di convivenza multi-etnica

Le regioni storico-geografiche del Banato e della Crişana, nella Romania occidentale, sono state a lungo caratterizzate da un alto grado di diversità etnica, con una popolazione mista comprendente rumeni, ungheresi, tedeschi, ebrei, rom e altre minoranze, sia nelle città sia negli insediamenti rurali. Tuttavia, questo mosaico culturale, linguistico e religioso tradizionalmente complesso ha subito una progressiva semplificazione nel corso dell'ultimo secolo, e la popolazione di lingua rumena è oggi ampiamente maggioritaria in entrambe le regioni¹²⁰. In particolare, mentre le comunità ungheresi e tedesche si sono ridotte, soprattutto a partire dalla Seconda guerra mondiale, principalmente a causa di varie ondate di emigrazione, dell'invecchiamento demografico e della progressiva assimilazione linguistica, la minoranza rom, in gran parte di lingua rumena, è aumentata, sebbene i censimenti etnici non siano sempre del tutto affidabili. Ma è stata soprattutto la maggioranza di etnia e di lingua rumena, e di religione ortodossa, a rafforzarsi sempre di più nel corso dell'ultimo secolo, soprattutto in termini percentuali. Le comunità ebraiche storicamente presenti nelle due città e nelle due regioni, invece, sono quasi scomparse in seguito ai tragici eventi del XX secolo (Tabella 1).

Tabella 1. Composizione etnica delle aree di studio.

Etnicità	Contea di Bihor (Crişana)		Città di Oradea (Bihor, Crişana)		Contea di Timiş (Banato)		Città di Timişoara (Timiş, Banato)	
	1930	2021	1930	2021	1930	2021	1930	2021
Ebrei	4%	-	18%	-	2%	-	7%	-
Rom	1%	7%	-	1%	1%	2%	-	1%
Rumeni	62%	69%	27%	77%	42%	90%	25%	91%
Serbi	-	-	-	-	5%	1%	2%	1%
Tedeschi	1%	-	1%	-	32%	1%	32%	1%
Ungheresi	30%	22%	52%	21%	15%	4%	31%	4%
Altri	2%	2%	2%	1%	3%	2%	3%	2%

Fonti: Censimenti rumeni 1930, 2021. Questi dati sono solo indicativi, in quanto dipendono dall'auto-identificazione dei rispondenti. Inoltre, la composizione percentuale varia a seconda che si considerino le categorie etniche, come in questo caso, oppure quelle linguistiche e religiose.

Le due più grandi città della Romania occidentale, Timişoara (capoluogo della contea di Timiş, nella regione geo-storica del Banato) e Oradea (capoluogo della contea di Bihor, nella regione geo-storica della Crişana), sono l'oggetto di questo studio. Pur essendo situate entrambe nel margine orientale della grande pianura pannonica, relativamente vicine dal punto di vista geografico, con una distanza inferiore ai 200 km l'una dall'altra, queste due città hanno vissuto eventi storici diversi (Figura 1).

¹²⁰ Andrea Corsale, *Geografia delle minoranze tra Baltico e Mar Nero*, Milano, FrancoAngeli, 2016; Victor Neumann (a cura di), *Istoria Banatului. Studii privind particularitățile unei regiuni transfrontaliere*, Bucarest, Editura Academiei Române, 2016.

Figura 1.

La posizione di Timișoara e di Oradea all'interno delle regioni storico-geografiche del Banato e della Crișana. Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Romania_Regions_map.svg, Burmesedays, CC BY-SA 3.0.



Di fondazione medievale, Timișoara, il cui nome magiaro originario, Temesvár, significa «fortezza sul fiume Temes (Timiș in rumeno)», emerse, fra il XIII e il XIV secolo, come un'importante città fortificata del Regno d'Ungheria. Dopo la conquista ottomana del 1552, la popolazione cristiana fu sostituita da una popolazione prevalentemente turco-musulmana finché, con la conquista asburgica del 1716, la marea si invertì nuovamente e la città, insieme alla regione circostante, si ritrovò spopolata. Le nuove autorità imperiali avviarono perciò un ampio e complesso progetto di colonizzazione che attirò un gran numero di nuovi abitanti cristiani di origine tedesca, ungherese, serba, slovacca e rumena, insieme a un numero crescente di ebrei. Sotto il diretto controllo di Budapest dal 1867 al 1918, Timișoara divenne un'elegante e prospera città, nota come la «piccola Vienna», ricca di parchi e viali alberati, teatri e caffetterie, eleganti edifici eclettici e art nouveau, chiese cattoliche, ortodosse, calviniste, luterane e greco-cattoliche, insieme a imponenti sinagoghe. Assegnata alla Romania dal Trattato di Trianon del 1920, tra la gioia della popolazione rumena, la costernazione di quella ungherese e il disorientamento di quella tedesca ed ebraica, Timișoara rimase in mano rumena durante la Seconda guerra rumena. Il regime filo-tedesco di Ion Antonescu, per ragioni mai del tutto chiarite, non procedette alla ghettizzazione e alla deportazione della popolazione ebraica,

peraltro già prevista e pianificata, e, anche dopo l'instaurazione del regime comunista nel secondo dopoguerra, la città conservò il suo carattere multietnico. Tuttavia, gli espropri di massa, le campagne antireligiose, l'ostilità nei confronti delle minoranze etniche, la repressione del dissenso e la disastrosa situazione economica portarono a successive ondate di emigrazione che interessarono principalmente i tedeschi, gli ungheresi e gli ebrei della città e che si accentuarono ulteriormente dopo la caduta del regime e la riapertura delle frontiere, nel 1989. La città, che conta oggi circa 250.000 abitanti, in larga maggioranza rumeni, conserva la sua sontuosa architettura barocca e belle époque, solo in parte restaurata e recuperata negli ultimi anni, e ha conosciuto un recente e importante sviluppo industriale e commerciale senza però aver riacquisito la vivacità della sua epoca d'oro.

Oradea, anch'essa di fondazione medievale, crebbe a partire dall'XI secolo, sulle rive del fiume Crişul Repede (Sebes-Körös in ungherese), come città fortificata e sede vescovile all'interno del Regno d'Ungheria. Come nel caso di Timișoara, la radice del suo nome è la parola ungherese *vár* (fortezza), da cui il nome magiaro (Nagyvárad), la sua versione rumenizzata (Oradea) e quella italianizzata (Gran Varadino), ormai desueta. Solo brevemente occupata dagli Ottomani (1660-1692), la città non subì grandi sconvolgimenti demografici e conservò la sua popolazione prevalentemente ungherese, divisa tra cattolici e calvinisti, con una crescente componente ebraica, anch'essa di lingua ungherese. La sua epoca d'oro, tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo, è testimoniata dai suoi imponenti e stravaganti palazzi in stile eclettico e art nouveau che dominano tutt'ora il paesaggio cittadino, insieme a un pot-pourri di chiese cattoliche, ortodosse, calviniste, luterane e greco-cattoliche, sinagoghe ortodosse e riformate. Sebbene abitata per oltre il 90% da una popolazione di lingua magiara, la città, posta lungo il confine linguistico con l'area di lingua rumena, fu assegnata alla Romania dal Trattato di Trianon (1920). Nel periodo interbellico i difficili rapporti fra la componente ungherese, quella rumena e quella ebraica generarono un clima di forte tensione che sfociò nella riassegnazione di Oradea, e della metà settentrionale della Transilvania, all'Ungheria di Miklós Horthy, nel 1940, in seguito all'Arbitrato italo-tedesco di Vienna voluto da Adolf Hitler e Benito Mussolini. Se la comunità ungherese gioì per il ricongiungimento con Budapest, quella rumena e quella ebraica ne subirono le drammatiche conseguenze. In particolare, tra il maggio e il giugno del 1944, in un'azione congiunta tedesco-ungherese, oltre 30.000 ebrei di Oradea e della Crișana furono rinchiusi in un ghetto improvvisato e deportati e poi uccisi ad Auschwitz nell'arco di poche settimane. Restituita alla Romania nel 1945, nonostante gli appelli dell'Ungheria, la Oradea del dopoguerra, sotto il regime comunista, fu sottoposta a una pesante politica di rumenizzazione, facilitata anche dall'inurbamento della popolazione rumena delle campagne. Oggi la città, con i suoi circa 180.000 abitanti, sebbene lontana dagli splendori della belle époque, ha conosciuto un'importante rivitalizzazione economica e culturale e ha adottato ufficialmente il bilinguismo rumeno-ungherese nel 2001.

3. Le tracce della presenza ebraica

La comunità ebraica di Timișoara è fortunatamente sopravvissuta alla Shoah quasi indenne, poiché la creazione del ghetto e la deportazione nei campi di sterminio furono prima rinviate e poi cancellate dal regime di Antonescu, probabilmente in considerazione del fatto che l'andamento della guerra era ormai sempre più chiaramente sfavorevole alla Germania. Si tratta di una delle pochissime città dell'Europa centro-orientale in cui gli ebrei siano

sopravvissuti alla Seconda guerra mondiale. Al contrario, la popolazione ebraica di Oradea, travolta dal fanatismo antisemita perseguito pervicacemente fino all'ultimo giorno dalle autorità naziste tedesche e filo-naziste magiare, fu quasi completamente ghettizzata, deportata e uccisa ad Auschwitz-Birkenau tra la primavera e l'estate del 1944.

In entrambi i casi, tuttavia, le comunità ebraiche ricostituitesi dopo la guerra furono penalizzate dalle politiche economiche, culturali e religiose del regime comunista e finirono per abbandonare gradualmente le due città per trasferirsi in Israele, negli Stati Uniti e in altri Paesi¹²¹. Oggi le due comunità ebraiche sono molto piccole (tra i 200 e i 600 membri ciascuna, in calo rispetto ai circa 9.000 di Timișoara e ai 20.000 di Oradea censiti nel 1930) e sono formate soprattutto da anziani che vivono di redditi pensionistici, con un calo demografico accentuato (es. fra il 2016 e il 2020 la comunità di Timișoara ha registrato solo 6 nascite a fronte di 49 decessi). Poche persone si trovano quindi a dover mantenere e amministrare un vasto patrimonio materiale e immateriale (sinagoghe, cimiteri, edifici comunitari, architetture caratteristiche, memorie, tradizioni e storie locali), solo parzialmente restaurato e recuperato negli ultimi anni¹²².

Abbiamo quindi un contesto nel quale una comunità ebraica è sopravvissuta alla Shoah e uno nel quale questa è stata in gran parte decimata. Entrambe le città sono oggetto di questo studio, con un approccio comparativo, in modo da valutare le similitudini e le differenze nei percorsi e nelle pratiche di conservazione e di promozione di questo patrimonio.

Timișoara conserva tre sinagoghe principali che si trovano in differenti stadi di conservazione (Figura 2)¹²³. La sinagoga nota come «Cetate» (dal nome del quartiere centrale fortificato, la «Cittadella»), costruita nel 1865 in stile neomoresco con elementi neoromanici, è la più antica della città e presenta una facciata monumentale con due alte torri laterali. È stata utilizzata per le funzioni religiose fino al 1985, quando il suo deterioramento, insieme al calo costante dei fedeli, ha portato al suo abbandono. I prospetti esterni sono stati recentemente restaurati, grazie a fondi pubblici rumeni e alla cooperazione governativa tedesca, mentre la ristrutturazione degli interni non è ancora stata completata. La comunità ebraica della città prevede di utilizzare questa sinagoga, situata nel cuore storico della città e in prossimità della sede stessa della comunità israelita, come principale luogo di culto nei prossimi anni. L'edificio è destinato a ospitare anche un museo ebraico, oltre a concerti ed eventi culturali aperti alla cittadinanza. La sinagoga «Fabric» (dal nome dell'omonimo storico quartiere industriale della città) fu costruita nel 1899 dal famoso architetto Lipót Baumhorn in un elaborato stile eclettico. È da tempo abbandonata, in condizioni fatiscenti e pericolanti, in un quartiere un tempo opulento ed elegante e oggi piuttosto degradato. Recentemente sono stati avviati dei progetti finalizzati

¹²¹ Tereza Mózes, *Evreii din Oradea*, Bucarest, Scrib, 2020; Victor Neumann, *Evreii Banatului. O mărturie a multi-și interculturalității Europei Est-Centrale*, Timișoara, Brumar, 2016; Getta Neumann, *Destine evreiești. Portretul comunității timișorene din anii interbelici până în zilele noastre*, Bucarest, Hasefer, 2018; Tibor Schatteles, *The Jews of Timișoara. A Historical Perspective*, Bucarest, Hasefer, 2014.

¹²² Ruth Ellen Gruber, *Jewish Heritage Travel. A Guide to Eastern Europe*, Washington D.C., National Geographic, 2007, pp. 249-280; Getta Neumann, *Pe urmele Timișoarei evreiești. Mai mult decât un ghid*, Timișoara, Brumar, 2019; Cristian Pușcaș, *Șapte sinagogi orădene*, Oradea, Editura Muzeului Țării Crișurilor, 2017; Aristide Streja e Lucian Schwarz, *The Synagogue in Romania*, Bucarest, Hasefer, 2019, pp. 168-177 e 203-209; www.museum.jewishtimisoara.ro; www.oradeajc.com.

¹²³ www.jewish-heritage-europe.eu/romania/heritage-heritage-sites; www.wmf.org/project/fabric-synagogue-and-jewish-heritage-timisoara.

a consolidare la struttura in vista di un suo futuro restauro, con un primo finanziamento da parte dell'Unione Europea, ma i lavori non sono ancora iniziati e la futura destinazione d'uso di questo enorme edificio rimane incerta. La sinagoga «Iosefin» (dal nome dell'omonimo quartiere, che ricorda l'epoca imperiale asburgica) è l'unica ancora utilizzata dalla comunità ebraica locale per le funzioni religiose. Fu costruita nel 1895 in stile neomoresco-eclettico e si trova piuttosto lontana dal centro cittadino, in un quartiere impoverito e degradato. Quando le attività religiose saranno spostate nella sinagoga Cetate si dovrà trovare un nuovo uso anche per questo storico edificio.

Figura 2.
Le tre sinagoghe principali di Timișoara
(«Cetate» a sinistra, «Fabric» al centro e «Iosefin» a destra). Fonte: autore.



Anche Oradea conserva tre sinagoghe principali, in questo caso tutte già completamente restaurate (Figura 3)¹²⁴. La sinagoga ortodossa maggiore (conosciuta come «Sinagoga Mare Ortodoxă») fu costruita nel 1890 in stile eclettico con elementi neomoreschi. È ancora oggi il fulcro della vita religiosa e sociale della comunità ebraica locale. Una sinagoga più piccola («Sas Chevra») si trova nelle vicinanze, così come gli uffici amministrativi della comunità israelita. La sinagoga è stata riconsacrata nel settembre 2017 dopo complessi lavori di ristrutturazione. La sinagoga riformata (conosciuta come «Sinagoga Neologă Sion»), costruita nel 1878 in stile neoclassico e neomoresco, è un imponente edificio a cupola che domina le rive del fiume Criș, nel centro della città. È stata restaurata e riconsacrata nel 2015. Attualmente è gestita dalla Fondazione Oradea Heritage», col sostegno dell'amministrazione municipale e provinciale¹²⁵. È regolarmente aperta ai visitatori e ospita spesso concerti ed eventi culturali. Infine, la sinagoga «Aachvas Rein» (o Teleki, dal nome ungherese della via in cui si trova), costruita nel 1926 in stile eclettico con elementi art nouveau, è stata restaurata e riaperta nel 2018 per ospitare il Museo della Storia degli Ebrei di Oradea, modernamente allestito e gestito dalla stessa fondazione. Il restauro delle tre sinagoghe cittadine è stato possibile grazie ai fondi pubblici rumeni e alla cooperazione governativa ungherese e statunitense.

Oltre alle sinagoghe, che costituiscono l'eredità più rilevante dal punto di vista architettonico, artistico e simbolico, molti altri segni della presenza ebraica permeano il paesaggio urbano delle due città. Nel caso di Timișoara, un vasto cimitero ebraico, in uso fin dall'epoca ottomana, si estende per circa 8 ettari nella parte nord della città e comprende oltre 14.000 lapidi che mostrano numerosi aspetti della vita religiosa, culturale, sociale, politica, artistica,

¹²⁴ www.jewish-heritage-europe.eu/romania/heritage-heritage-sites.

¹²⁵ www.oradeaheritage.ro/viziteaza.

letteraria, scientifica ed economica della città. Lo stile delle decorazioni va dall'arte popolare naïf fino all'eleganza dell'art nouveau e dell'art déco e le incisioni, in ebraico, yiddish, tedesco, ungherese e rumeno, testimoniano il carattere multiculturale della città e le diverse identità degli ebrei locali. Testimonianza di una curiosa forma di sincretismo religioso ebraico-cristiano, non rara in passato nell'Europa centro-orientale, è la tomba di Zvi Hirsch Oppenheim (1793-1859), un insigne rabbino e autore di esegesi biblica conosciuto come «rabbino dei miracoli». Secondo una leggenda cittadina, infatti, il custode cristiano del cimitero, sopravvissuto alla Prima guerra mondiale, attribuì la propria salvezza al potere magico di questo rabbino, morto oltre mezzo secolo prima, e questo ha fatto della sua tomba un popolare luogo di pellegrinaggio per ebrei e cristiani.

Figura 3.
La tre sinagoghe principali di Oradea
(da sinistra: «Ortodoxă», «Sion», e «Aachvas Rein»). Fonte: autore.



Imponente è anche la sede della comunità ebraica stessa, un vistoso edificio eclettico nel cuore storico della città, che ospita funzioni amministrative, eventi sociali, culturali e religiosi una mensa kosher frequentata anche da non ebrei. Infine, alcuni dei palazzi più caratteristici della città (Steiner, Merbl, Neuhausz, Weisz, Löffler, Mercur, Löwy, ecc.), insieme a scuole, fabbriche, teatri e cinema, alberghi e negozi storici, sono legati in vario modo ad architetti, proprietari e imprenditori ebrei. Numerosi tour a tema ebraico sono proposti da agenzie private locali, anche se, dato il numero dei siti e la loro dispersione nei vari quartieri, questi si soffermano per lo più sulla parte più centrale della città (Figura 4).

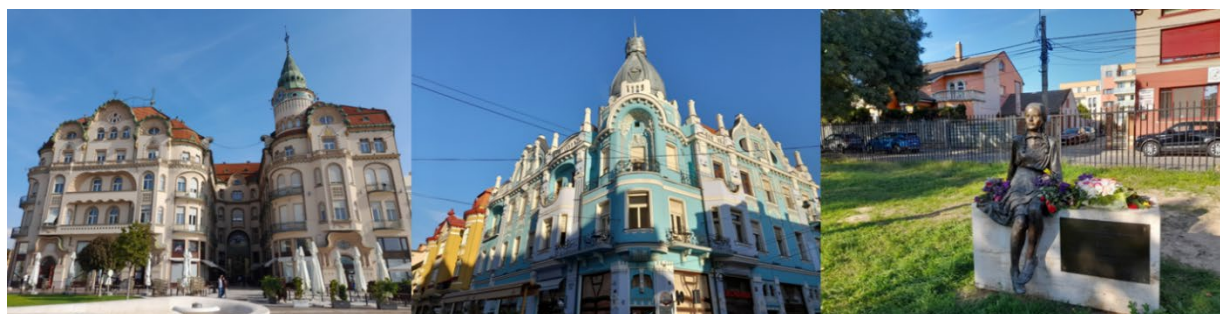
Figura 4.
Diversi aspetti del patrimonio ebraico di Timișoara (il complesso dei palazzi Merbl, Neuhausz e Baumhorn a sinistra, la casa costruita dall'imprenditore ebreo Salomon Brück al centro, il cimitero ebraico con la tomba del «rabbino dei miracoli», Zvi Oppenheim, a destra). Fonte: autore.



Anche nel caso di Oradea, alle tre sinagoghe si affiancano altri siti rilevanti per la storia ebraica della città, fra i quali due cimiteri principali (uno ortodosso e uno riformato), imponenti edifici privati in stile eclettico e art nouveau (fra questi la galleria Vultur Negru, la casa-museo Darvas-La Roche, i palazzi Ullmann, Moskovits, Stern, Sonnenfeld, Goldstein, Adorjan, ecc.) e il toccante monumento commemorativo dedicato a Éva Heyman, studentessa tredicenne deportata e uccisa ad Auschwitz nel 1944, autrice di un famoso diario che testimonia la vivacità multiculturale della città, ma anche il rapido e tragico avvento dell'antisemitismo¹²⁶ (Figura 5).

Figura 5.

Diversi aspetti del patrimonio ebraico di Oradea (la galleria Vultur Negru a sinistra, il palazzo Moskovits al centro, il memoriale di Éva Heyman a destra). Fonte: autore.



Questo patrimonio si inserisce in un paesaggio cosmopolita affascinante, fatto di luoghi di culto e di cultura, memorie individuali e collettive, ibridazioni artistiche e culinarie, pluralità linguistiche e musicali, tra influenze balcaniche, mitteleuropee e orientali e tra elementi culturali rumeni, tedeschi, ungheresi, slavi e tzigani, sebbene quello rumeno sia oggi largamente dominante.

4. I risultati della ricerca

L'obiettivo principale della ricerca sul campo è stato quello di comprendere e confrontare le narrazioni, le percezioni, le visioni e i progetti degli stakeholder circa il recupero, la protezione, l'uso e la promozione del patrimonio ebraico locale, soprattutto per quanto riguarda gli elementi tangibili e le sinagoghe.

Dalle interviste effettuate e dagli altri materiali documentari (ad esempio siti web, brochure e pubblicazioni), emerge come gli stakeholder coinvolti, ebrei e non, siano ben consapevoli del potenziale culturale ed economico di questo patrimonio. Tuttavia, si registrano anche criticità e preoccupazioni diffuse, in quanto le piccole dimensioni delle comunità ebraiche attuali, e le loro difficoltà finanziarie, mettono in discussione il loro ruolo futuro nella promozione e nella gestione di questo patrimonio, che sono sempre più nelle mani di attori pubblici e privati non ebrei.

Dalle interviste risulta che la comunità ebraica di Timișoara mantiene buoni rapporti con la popolazione rumena non ebrea, rappresentata principalmente dalle autorità municipali e provinciali, e con le altre organizzazioni minoritarie, in particolare con quella tedesca e quella

¹²⁶ Éva Heyman, *Io voglio vivere*, Firenze, Giuntina, 2017.

ungherese, e occasionalmente con la comunità quella rom, sebbene questa sia meno istituzionalizzata delle precedenti. Vengono organizzati festival congiunti con le altre minoranze ed eventi sociali e culturali per promuovere il proprio patrimonio e condividere gli inevitabili costi finanziari e gli oneri burocratici. Il turismo e le attività culturali e educative aperte alla cittadinanza sono visti come buone opportunità per promuovere l'interazione sociale, l'orgoglio identitario e la raccolta di fondi.

Come a Timișoara, anche la comunità ebraica di Oradea, a causa delle sue piccole dimensioni e della scarsa disponibilità finanziaria, ha accettato l'idea di non essere più in grado di gestire da sola il suo vasto patrimonio e di dover cooperazione con le autorità pubbliche e gli attori privati. Il turismo e le attività culturali aperte al pubblico sono percepiti positivamente, anche se permane una certa diffidenza sulla condivisione delle attività religiose, per le quali si preferisce mantenere una maggiore intimità.

È normale che il cimitero e la sinagoga non siano aperti sempre e a chiunque, sono luoghi di preghiera. (G.N., Comunità ebraica di Timișoara)

Tra i partner principali, le autorità municipali, provinciali e nazionali hanno svolto un ruolo importante in entrambi i casi, insieme alle università e alla cooperazione internazionali, in particolare per i progetti di restauro (ad esempio l'Ambasciata statunitense a Bucarest, il Fondo Europeo di Sviluppo Regionale dell'Unione Europea, i governi ungherese e tedesco e il World Monuments Fund). Sotto l'aspetto comparativo, il fatto che gli ebrei di Timișoara siano sopravvissuti all'Olocausto, mentre quelli di Oradea siano stati per lo più uccisi, ha certamente prodotto conseguenze diverse in termini di percezioni più positive delle relazioni interetniche nel primo caso piuttosto che nel secondo.

Timișoara era speciale: c'erano rumeni, ungheresi e tedeschi, non c'era un gruppo che dominava sugli altri, e questo creava un clima più tollerante. [...] A Oradea c'era più rivalità perché la città era divisa tra ungheresi e rumeni, e gli ebrei si trovavano nel mezzo. (R.W., Comunità ebraica di Timișoara).

La sopravvivenza di un'intera comunità, nel caso di Timișoara, ha permesso di preservare le sue memorie, i suoi documenti e la sua identità ebraica meglio che a Oradea. Tuttavia, anche se la comunità di Timișoara, originariamente più piccola, è emersa dalla guerra come la più grande delle due, questo non sembra aver avuto un effetto significativo sulla conservazione del patrimonio culturale nel lungo termine. In effetti, le scelte politiche del regime comunista hanno avuto un impatto negativo in entrambi i casi. Inoltre, gli ebrei di Timișoara o, meglio, i loro discendenti, si sono costruiti una nuova vita all'estero (principalmente in Israele e negli Stati Uniti) e i loro legami con la città, sebbene ancora mantenuti attraverso social media e visite occasionali, stanno inevitabilmente svanendo con il tempo.

Non è del tutto chiaro perché Oradea sia riuscita a recuperare il suo patrimonio materiale prima di Timișoara, al di là del fattore rappresentato dall'iniziativa individuale dello storico leader della comunità israelita, Felix Koppelman. Infatti, poiché le principali sinagoghe di Oradea sono già state completamente restaurate, sono aperte alle visite ed è già stato aperto un museo moderno e attrattivo, la città è citata esplicitamente come un modello virtuoso da

parte della comunità ebraica di Timișoara, e l'opinione degli ebrei di Oradea sullo stato del loro patrimonio sembra essere ampiamente positiva.

Anche noi faremo come a Oradea, avremo un museo che sarà anche uno spazio per conferenze e concerti. [...] Anche qui mostreremo a tutti che molti degli edifici art nouveau di Timișoara sono stati voluti, costruiti e abitati da ebrei. (L.F., Comunità ebraica di Timișoara).

La sinagoga ortodossa è il centro delle nostre attività religiose ed è anche un'attrazione turistica molto importante di questa splendida città multietnica. [...] Siamo riusciti a recuperarne la bellezza, la spettacolarità e l'autenticità. [...] Molte persone partecipano ad attività culturali e sociali nella sinagoga e molti di loro non sono nemmeno ebrei. (F.K., Comunità ebraica di Oradea).

In entrambe le città, la storia della presenza ebraica è riemersa dopo un lungo oblio. I siti web istituzionali delle municipalità e delle contee, e i numerosi materiali turistici pubblicati da attori pubblici e privati, mostrano come il passato multiculturale e il suo paesaggio multi-religioso, un tempo fonti di tensione, sembrino essere diventati fonte di identità locale ed elementi di marketing territoriale¹²⁷. Diversi progetti finanziati dall'Unione Europea in collaborazione con le autorità nazionali e locali mirano a promuovere itinerari turistici transfrontalieri ed eventi culturali legati al multiculturalismo, alla tolleranza e alla sostenibilità. Un esempio è il programma transnazionale Interreg Danube (2014-2027) che ha contribuito al restauro e alla promozione delle sinagoghe, dell'architettura art nouveau e del patrimonio materiale e immateriale ebraico in entrambe le città¹²⁸. Poiché Timișoara è stata una delle capitali europee della cultura nel 2023, il patrimonio delle minoranze, compreso quello ebraico, è stato nuovamente fortemente promosso attraverso mostre ed eventi¹²⁹. Diversi progetti bottom-up, come *Povestile sinagogilor* (Racconti delle sinagoghe)¹³⁰, contribuiscono a questi obiettivi culturali e educativi

Timișoara è una città vivace e multiculturale, con una storia di buoni rapporti tra le sue comunità. [...] Vogliamo attirare un numero crescente di visitatori, compresi anche gli ebrei che hanno antenati in questa regione, per scoprire la nostra bella città con la sua ricca vita culturale e un ambiente stimolante per le imprese e gli investitori. (F.S., Municipalità di Timișoara).

Qui mostriamo la storia, le attività e il contributo culturale degli ebrei alla nostra città multiculturale attraverso oggetti, immagini, ricordi ed emozioni. [...] Lo spazio museale all'interno della sinagoga ospita anche conferenze e attività didattiche. [...] Accogliamo studenti, turisti e anche discendenti degli ebrei locali. (G.L., Fondazione Oradea Heritage, Museo Ebraico).

5. Considerazioni finali

Nonostante l'entusiasmo e l'orgoglio diffusi, sia tra gli ebrei sia tra i non ebrei, per questo recente fenomeno di recupero di luoghi e di memorie, che nessuno avrebbe potuto immaginare anche solo pochi anni fa, quando la storia della presenza ebraica in queste città sembrava

¹²⁷ www.tikvah.ro.

¹²⁸ www.interreg-danube.eu.

¹²⁹ www.timisoara2023.eu.

¹³⁰ www.povestilesinagogilor.com.

ormai definitivamente dimenticata, nel lungo periodo permangono alcune preoccupazioni, come emerso anche durante le interviste. In effetti, l'uso di edifici così grandi e complessi, come le sinagoghe, per scopi culturali, non è sempre redditizio. Gli edifici, i musei e persino i siti web devono essere mantenuti e i costi possono essere elevati, mentre l'attenzione delle comunità ebraiche locali deve anche tenere conto delle esigenze della vita religiosa e degli acuti problemi sociali e assistenziali dei suoi membri più anziani e più poveri.

Le comunità stesse, insieme alle amministrazioni locali e agli attori privati più direttamente coinvolti, hanno beneficiato negli ultimi anni di generosi aiuti finanziari europei, nazionali e internazionali che hanno consentito il restauro e il riallestimento almeno parziale di questi edifici, anche se, come nel caso di Timișoara, resta ancora molto da fare. Non si sa in che misura questo flusso di aiuti continuerà in futuro. I cimiteri devono essere ripuliti costantemente dalla vegetazione, gli edifici devono essere puliti, illuminati e climatizzati quotidianamente, i servizi di sorveglianza devono essere sempre attivi e il personale deve essere retribuito.

Una considerazione più ampia riguarda le circostanze e i fattori che hanno portato le autorità pubbliche, insieme ai vari attori privati, a promuovere il patrimonio culturale delle minoranze, comprese quelle ebraiche, proprio nel momento in cui queste minoranze sono ormai quasi scomparse dal punto di vista numerico. Se si tratti di una sincera conversione ai valori della tolleranza e della promozione della convivenza tra gruppi diversi, o se si tratti forse anche di opportunismo legato ai benefici economici e politici della promozione di un'immagine 'mitteleuropea', 'cosmopolita' e 'occidentale' e allo sfruttamento dei fondi pubblici, degli investimenti privati e dei flussi turistici ad essa associati, è difficile da stabilire. Del resto, la narrazione di un passato caratterizzato da un'armoniosa convivenza multiculturale, spesso promossa oggi dalle autorità e dalle comunità locali, è almeno in parte un mito. In realtà, una lunga storia di rivalità etniche, linguistiche e religiose ha periodicamente investito queste città e regioni di confine, fino a culminare nella tragica deportazione degli ebrei di Oradea, avvenuta con la connivenza di molte persone del posto. Allo stesso tempo, la coesistenza di culture diverse ha prodotto anche fioritura artistica, un paesaggio affascinante e fruttuosi incontri, scambi e ibridazioni tra le varie comunità.

Sullo sfondo, una più ampia riflessione sulla gestione del patrimonio ebraico e di altre minoranze rimane necessaria per capire, caso per caso, chi potrebbe o dovrebbe prendersene cura, come raccontarlo e interpretarlo, per quali destinatari e con quali obiettivi.

Between Colonization and Revival. Polish-Jewish Relations in Contemporary Poland.

Jakub Nowakowski

«Fantasies of the past determined by needs of the present have a direct impact on the realities of the future»¹³¹.

What shapes contemporary Polish-Jewish relations is not just events directly from the period preceding World War II and from the war itself, but also a number of processes which, though they began during the Holocaust, have lasted until now.

What I believe connects these processes is their colonial nature following from the simple fact that a very small number of Jews remained in Poland after the Holocaust and the mass exodus during the post-war period.

The consequences of this colonization reverberate through contemporary Polish society, shaping attitudes, perceptions, and relations between Poles and Jews. Despite efforts to promote reconciliation and historical understanding, the legacy of these processes continues to influence dynamics between the two communities. Recognizing and addressing this legacy is essential for fostering genuine dialogue, reconciliation, and healing in Polish-Jewish relations.

The colonisation of post-Jewish space began during the Holocaust and took place in the whole of occupied Europe. The difference was in the fact that in Western Europe Jews most often disappeared from the landscape – deported to the mythical East or to the concentration camps. Their death did not happen in plain sight; therefore, the uncertainty of their fate, at least officially, might have been much bigger than in occupied Poland. Here, they were often killed ‘in broad daylight’, before the eyes of the local people. The attitudes of those local communities to Jews varied – their reactions were anything from attempts to help, through passiveness (which might have been characterised both by sorrow and despair as well as undisguised satisfaction), to active participation in persecutions and crimes. However, regardless of the attitudes, the local communities were sooner or later fully aware of what was happening to the Jews. It seems that the knowledge that the Jews would never return was particularly widespread in the countryside. We know increasingly more about the attitudes of the local people thanks to the works of a number of historians, such as Jan Tomasz Gross¹³², Jan

¹³¹ Svetlana Boym, *The Future of Nostalgia*, New York, Basic Books, 2015.

¹³² Jan Tomasz Gross, *Sąsiedzi: Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Sejny, Fundacja Pogranicze, 2001.

Grabowski¹³³, Barbara Engelking¹³⁴, Dariusz Libionka¹³⁵, Łukasz Krzyżanowski¹³⁶, and others.

What unfolded was a widespread phenomenon of mass colonization, or perhaps more accurately termed, appropriation, of post-Jewish space. Houses, shops, and plots were seized or repurposed, accompanied by the systematic looting or takeover of personal belongings such as furniture, clothing, tools, and religious artifacts. It's crucial to acknowledge that, from a contemporary perspective, much of this property may have held little intrinsic value. Yet, in the harsh realities of post-war life, possessing even worn-out shoes, riddled with holes, was deemed preferable to having none at all.

The post-war reality presented a bleak landscape for the survivors of the Holocaust in Poland. It is estimated that only 10% of Polish Jews survived the war, most in Soviet Russia. Some were liberated in the camps. Approximately 50 thousand Jews witnessed the war's end in Poland, either surviving on forged identity papers or hidden by non-Jews¹³⁷. However, what awaited them after the end of the war was not a welcoming embrace, but rather a desolate terrain of ruins, a sense of abandonment, and violence. As witnesses to unspeakable atrocities, they were viewed not only as reminders of the past but also as potential threats. Centuries old antisemitism and the impact of the Nazi propaganda have also had its effects.

The non-Jewish Poles, though also deeply scarred by the war, began to realize the profound social changes that had occurred during the conflict. The roles once dominated by Polish Jews, such as shopkeepers, butchers, shoemakers, bakers, tailors, milkmen, and innkeepers, were now open to them. Yet, despite the possibility of restoring some semblance of pre-war life for the survivors, Polish society seemed unwilling to revert to the old order. *We* have become the new owners of movable and immovable property as a result of the appropriation of post-Jewish space. But more than that, in the face of post-war antisemitism and the policies of the communist authorities, it quickly transpired that we would also assume the role of guards of memory or, perhaps even more so, of the lack of memory.

Post-war reality was conducive to mass amnesia. What survived – the synagogues, cemeteries, workplaces – was being taken over by the new owners or the state. Pieces of not-too-distant Jewish past became the foundation of the coming Polish future, sometimes quite literally, as *matzevot* from Jewish cemeteries have been found in foundations of buildings, in roads and walls. The remains of the Jewish world we did not want to remember have been callously used by us – the synagogues became fire stations, cemeteries, bus stations or parks.

The society wounded by the war wanted to forget, but the victims required at least some symbolic commemoration, any substitute of the process of healing. This process was incredibly complicated in post-war Poland – the communist government had its own vision of the

¹³³ Jan Grabowski, *Judenjagd. Polowanie na Żydów 1942-1945. Studium dziejów pewnego powiatu*, Warszawa, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, 2011.

¹³⁴ Barbara Engelking, *Szanowny Panie Gistapo. Donosy do władz niemieckich w Warszawie i okolicach, 1940-1941*, Warszawa, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, 2003.

¹³⁵ Jan Grabowski and Dariusz Libionka (eds.), *Klucze i kasa. O mieniu żydowskim w Polsce pod okupacją niemiecką I we wczesnych latach powojennych, 1939-1950*, Warszawa, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, 2014.

¹³⁶ Łukasz Krzyżanowski, *Dom, którego nie było. Powroty ocalałych do powojennego miasta*, Wołowiec, Wydawnictwo Czarne, 2016.

¹³⁷ Miri Freilich, *The Polish Exodus of 1968. Antisemitism, Dropouts, and Re-emigrants in Nowiny*, «Polin, Studies in Polish Jewry», vol. 35, 2023, pp. 337-352.

past and this selective and falsified narrative was to become, and did become, the only available rendering of the past.

This also applied to issues relating to the Polish Jews. Denied a voice and influence on the events taking place, fearing for their safety, cornered and attacked, they were omitted in the new story of heroism and martyrdom of the Polish nation. Their voices, their pain and trauma, sorrow and anger were replaced with our voices, our pain and our sorrow. We have appropriated not only the post-Jewish space but also Jewish trauma; we have taken over the 'copyrights' to its description and, owing to that, we have conveniently given ourselves in the main part – of the only and always crystal-clear victim. This narrative – our narrative – has become the foundation of the new, post-war Polish People's Republic.

While it was possible for both stories to coexist until late 1940s (with two monuments dedicated to the heroes of the Warsaw Ghetto or – in a local dimension – small monuments like one in Zbylitowska Góra), the 1950s and 60s brought gradual elimination of Jewishness from the public sphere. The new and impressive monuments were erected, but even the ones located in places where the majority of the victims were Jewish lacked any mention of the Jews. Instead, they used enigmatic expressions such as 'victims', 'citizens', 'the fallen', etc. Consequently, it was *us* who described the past and, in that portrayal, there was no space for heroes and victims other than our own. What is more, we have decided unilaterally that if we were all victims, we could not have been the oppressors — as if it was not possible to be a victim and an oppressor at the same time.

Therefore, having colonised the present – the physical space of post-war Poland – we also colonised the past in the next stage. By removing Jewish issues from curricula, books, monuments, and museums, we have finally fulfilled the dream of nationalists and antisemites. We have invented their ideal Poland – Poland without the Jews. And so, what if this imagined Poland never really existed? This great lie was a convenient illusion which, on the one hand, helped to ease consciences, and, on the other hand, boosted the falling morale.

Both processes – the colonisation of the narrative, that is the way of describing the past, and the colonisation of the memory, meaning the manner of commemorating that past – have had an enormous impact on how Polish-Jewish relations are perceived in contemporary Poland.

The enduring impact of historical policies is strikingly apparent in modern attitudes. According to a 2015 survey by the Centre for Public Opinion Research (CBOS), 45% of respondents viewed Oświęcim/Auschwitz primarily as a location where Poles were tortured and killed, while 33% regarded it as predominantly a site of Jewish suffering. This represents a noteworthy shift from the 18% who held this perspective in a CBOS survey conducted in 1995.

Returning to the post-war colonization processes in Poland, they extended beyond mere territorial and material concerns to encompass linguistic shifts. Growing up in Kraków's district of Kazimierz, where my family has resided for generations, I was surrounded by a unique cultural tapestry. In our family home and throughout the entire tenement building, kitchen ovens were referred to as 'szabaśnik' (a Sabbath oven). This term was not only familiar to us but also to our neighbours and school friends. It wasn't until much later that I realized my peers from other districts of Kraków were unfamiliar with the term 'szabaśnik'. Remarkably, this word had persisted beyond the Holocaust, outlasting those who once used it. While linguistic borrowing between languages is not uncommon, the retention of this word in its

original form by new inhabitants is significant in the context of Polish-Jewish relations, as it illustrates a preservation of the word divorced from its historical context.

Another example of such intuitional memory is an issue relating to football. Kazimierz – the old Jewish district – is today the bastion of the most fervent fans and hooligans of Cracovia, one of the two main football teams of Krakow and the oldest football club in Poland. Cracovia, unlike its rival – Wisła Kraków – was an open club and Jews were among its founders and main footballers. 110 years later, the fans of the team are often referring to themselves as JG: *Jude Gang*. What we are dealing with here is again a clear example of appropriation – the past has been appropriated by the new users who use its elements without any true awareness of their meaning. It is a bit like in old American westerns where the parts of Native Americans were played by white actors with painted faces, presenting their own, usually distorted and superficial, vision of that group.

And accompanying the appropriation is also erasure. As children, we would listen to stories by Jan Brzechwa, one of the most important Polish authors of the 20th century, having no idea that he was a Polish Jew.

These examples vividly illustrate two contrasting aspects: the depth of Polish-Jewish coexistence and the significant influence Jews have wielded throughout Polish history. Conversely, they also underscore the unsettling ease with which certain facets of this shared history have been expunged from the collective consciousness of Poles, particularly those who came of age during the era of the Polish People's Republic. Instead, these historical omissions have been supplanted by a distorted narrative, one that continues to challenge our ability to reconcile with the truth even today.

The late 1980s saw lots of changes in Poland, changes that also applied to the matters relating to the memory of the Polish Jews about whom people suddenly started talking and writing. One example I am referring to here is Jan Błoński's essay entitled 'Poor Poles Look at the Ghetto', published in the weekly magazine *Tygodnik Powszechny* in 1987¹³⁸. One year before that, in 1986, the Interdepartmental Research Centre for Jewish History and Culture in Poland was founded at the Jagiellonian University. Its director, Professor Józef Andrzej Gierowski, summed up the state of contemporary knowledge then by saying: 'a lot of prejudice and ambiguities have grown around the history of the Jewish people in Poland, stemming from insufficient research on this topic. Therefore, the time has come for solid research of the past of the Jewish community in order to write the history of mutual interactions without prejudice and emotions'¹³⁹. The end of the 1980s was also the beginning of the Jewish Culture Festival in Krakow, which on a very different level was trying to achieve the same goals Prof. Gierowski identified in his speech.

All these actions initiated a number of positive processes. Jewish matters began to appear in the public discourse for the first time in many years, sometimes as a bottom-up effect and at times quite the opposite – for example as a response to the 'accusations' made by Jan Tomasz Gross. With time, this interest, though modest at first, turned into a trend in which what was happening was completely incredible in the context of the previous 30 years: from erecting monuments and plaques dedicated to the Jewish inhabitants of cities and towns, through

¹³⁸ Jan Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto*, «Tygodnik Powszechny», nr 2, 1987.

¹³⁹ <http://www.judaistyka.uj.edu.pl/instytut/historia> [access 27.12.2017].

synagogue renovations, tidying up cemeteries, founding Jewish studies, and the inclusion of the Holocaust and a trip to Auschwitz in the school curriculum, to building museums and, above all, the revival of Jewish life in Poland.

However, I believe that the processes discussed earlier, such as the appropriation of space, the narrative and memory, did not end with the fall of communism – they are still taking place. While the purpose was earlier to erase the Jewish past, today we often witness creations of an idyllic version of the history in which the Jews are of course present, but by being reduced to the role of the fiddler on the roof – an iconic, almost fairytale figure.

What is therefore becoming a threat is not only antisemitism but – paradoxically – the increasingly common artificial version of philosemitism. Selective and shallow admiration for the suddenly discovered Jewish culture, or rather its incomplete version stripped of any hues and nuances, which fits our vision of the past – of hospitable and big-hearted Poland bringing help and salvation. In this narrative Jews become a convenient tool with which we can manifest our generosity, courage, and sacrifice. We need the Jews because they give us crystal-clear heroes we can really be proud of. So, we put our Ulmas, our Sendlers and our Karskis on the shoulders of the Jews and make them carry these figures into the world as proof of our bravery and heroism. The Righteous become a tool, a shield to protect us from any accusations. We parade in the light of their courage, at the same time unscrupulously refusing to help those who need our help today.

We continue to colonise the past, this time not erasing the Jews from it, but giving them a very specific part to play. In the case of nationalist-Catholic narrative, this means the part of a passive recipient of our mercy who, instead of repaying us after the war with dedication and respect, pays us back with disgusting accusations of participation in the Holocaust, murders, and takeover of possessions, completely damaging our image in the world.

Examples of these contemporary colonisation processes are visible everywhere in Poland – ‘Jewish style’ restaurants which were particularly popular at the end of the 1990s, which are still doing surprisingly well in many places; exhibitions in renovated synagogues where Jewish themes are placed between exhibitions of fossils, artefacts from Polish villages and pieces of an Allied forces’ bomber shot down during World War II. Festivals during which Jewish culture is reduced to Klezmer performances, Jewish cuisine and *szmonces*, not teaching but rather reinforcing the stereotypical image of the Jews which does not go beyond the narrow limits of our personal comfort zones.

The case of conferences and lectures is similar – in 2016 the Head of Galicia Jewish Museum’s Education Department was meant to participate in a conference organised by the museum in Chmielnik thanks to the support from the Polish Ministry of Foreign Affairs. The subject of the conference was ‘Whoever saves one life saves the world entire. Help offered to the Jews by Poles in 1939-1945 with particular focus on the Kielce region.’ Among the titles of the lectures were:

- Reverend Professor Waldemar Chrostowski, *Saving and Protecting Human Life in Judaism*;
- Reverend Dr Tomasz Siemieniec, *Helping your Brothers: Catholic Teaching with Regard to Helping and Saving Human Life*;
- Dr Tomasz Domański, *Poles’ Participation in Rescuing Jews in the Kielce Region Countryside 1939-1945*;

- Marcin Florek, *Miechów District's Community in the Rescue Action for the Jews 1939-1945*;
- Ewa Kołomańska, *Unrighteous? Poles Rescuing Jews in the Countryside and in Cities that Have Not Been Awarded the Title of the Righteous Among the Nations*;
- Dr Marek Maciągowski, *Kielce Shtetls. Poles Helping the Jewish Community in the Kielce Region 1939-1945. Selected Examples or the Outline of the Issue*;
- Dr Andrzej Kwaśniewski, *Clergy Rescuing Jews in the Collections of the Diocesan Archives in Kielce*¹⁴⁰.

It is not that we should not talk about Poles helping Jews or about positive reactions of whole communities towards their Jewish neighbours, but talking about them without any context or mention of the fact that not everywhere a Pole met on the road meant rescue or even a kindred spirit, means distorting history.

The discussed trend currently coexists with the trend of authentic, deep interest in the Jewish history and culture, such as kosher restaurants with Jewish or Israeli cuisine, excellent museums and cultural institutions, from the Jewish Historical Institute, to the POLIN Museum of the History of Polish Jews, through the Galicia Jewish Museum, to even smaller establishments, such as Cukerman's Gate in Będzin or the 'Grodzka Gate – NN Theatre Centre' in Lublin. Jewish Culture Festival have been providing the possibility of tasting the polyphony of the Jewish world with different senses; De devoted teachers and local enthusiasts have become advocates of the Jewish past in their little fatherlands; and - most importantly - active Jewish communities still exist with nurseries, schools, and cultural centres in Poland. Maccabi Warsaw represented Poland at the Maccabiah Games in Israel for the first time in decades. For the first time in many years do we have a generation of young Polish Jews who can and want to lead their lives in our shared country, bring up their offspring here, and their voice is represented by a number of organisations and communities, both secular and religious.

There are a lot of reasons for satisfaction and optimism.

However, there are also many reasons for concern. It is enough to look at what was happening on the streets of our cities, especially over the last eight years when Poland was ruled by the right wing government – from marches of the National Radical Camp, through acts of violence towards people with a different skin colour, to the construction of the myth of the 'cursed soldiers' and the resolution of the Polish parliament glorifying the National Armed Forces. For the first time in many decades, everything was happening in broad daylight, with the support of the government whose member, back then a Minister of Education, did not wanted to admit who was behind the crimes in Jedwabne and the Kielce Pogrom¹⁴¹.

Fortunately, the pendulum of voters' political sympathies, which had swung heavily to the right over the past decade, began to swing back toward the centre in 2023. This shift marked a significant turning point, as it led to a reduction in support and funding that had been steadily flowing to ultra-right groups and associations in previous years. Consequently, this change in political sentiment visibly altered the narrative landscape. As the influence of these extremist factions waned, there emerged a renewed emphasis on centrist values and a rejection of the

¹⁴⁰ http://chmielnik.com/asp/pl_start.asp?typ=13&sub=0&subsub=0&menu=509&artykul=5585&akcja=artykul [access: 27.12.2017].

¹⁴¹ <http://www.newsweek.pl/polska/minister-anna-zalewska-nie-wie-kto-mordowal-zydow-w-kielcach-i-jedwabnem-,artykuly,391895,1.html> [access 27.12.2017].

divisive rhetoric that had characterized the political discourse in recent times. The shift toward the centre fostered a more inclusive and balanced approach to governance, promoting dialogue and cooperation across ideological divides. This recalibration of political sympathies heralded a hopeful step towards greater unity and moderation in public discourse.

Despite the pervasive influence of right-wing propaganda and historical policies over the past eight years, which sought to narrow discussions of Polish-Jewish history to its positive aspects, the shifts in Polish perspectives on the past are irreversible. Local historians increasingly recognize the necessity of engaging in honest discussions about history. This is exemplified by the emergence of new local museums, such as the one inaugurated in 2021 in the picturesque town of Biecz in Eastern Poland. The museum focuses on the story of the local Jewish community, opening with an aerial photograph of the town's main market square taken just before the outbreak of World War II. The image portrays a meticulously organized square bordered by rows of homes, each marked with the names of their Jewish owners. This poignant opening underscores the significance of the Jewish community to the town while compelling viewers to confront the fate of these individuals and ponder how non-Jewish inhabitants came to occupy their homes. Such a perspective shift marks a groundbreaking change in the narrative. Moreover, this change is also evident in the actions of local activists like Mr. Dariusz Popiela, who, alongside volunteers, students, and occasionally local authorities, has undertaken the restoration and marking of numerous forgotten and abandoned Jewish cemeteries in Southern Poland. These initiatives represent a tangible commitment to preserving the memory of Poland's Jewish heritage and fostering a more inclusive understanding of history.

But what is even more important, present-day Poland is not only a place where Polish Catholics discussing Jewish issues with other Polish Catholics. Present-day Poland is also Jewish Poles discussing Jewish issues and Poland with other Jewish and non-Jewish Poles.

The fall of communism and the beginning of democratic changes meant a new beginning for the Polish Jews. What will the new reality be like; will the old demons of antisemitism return, or will openness and tolerance prevail? This was all uncertain when figures such as Stan Tymiński and Leszek Bubel were making their breakthrough on the Polish political stage in the early 1990s.

Another equally important problem for the few Jewish communities in new Poland was an almost complete lack of infrastructure needed for the revival of Jewish life, for example: kosher food (apart from vodka whose kosher types were very popular in the 1990s), *mikvot*, pre-schools, schools, rabbis, and teachers. There wasn't enough money either...

The Holocaust and the four decades of communist rule dealt a devastating blow to the intergenerational transmission of Jewish identity and culture in Poland. This rupture severed the vital connection through which Polish Jews traditionally passed down a know-how of what it means to be Jewish. A rich tapestry of customs, rituals, language nuances, and deeply ingrained values that once defined Jewish identity was nearly obliterated. The profound loss encompassed not only the tangible aspects of Jewish life but also intangible elements that shaped individual and collective Jewish experiences.

In the aftermath of these traumas, a new reality emerged, presenting both challenges and opportunities for the reconstruction of a Jewish life. However, the burden of rebuilding fell squarely on the shoulders of Jewish individuals and communities. Without the traditional mechanisms for transmitting Jewish heritage intact, Polish Jews had to navigate their way

through the process of reclamation largely by sourcing the know-how from outside world. This meant acquiring the necessary tools, resources, and knowledge to piece together fragments of their own cultural and religious inheritance.

Despite the daunting obstacles, Jewish communities in Poland embarked on a journey of rediscovery and revival. Drawing on resilience, creativity, and a deep sense of commitment to their heritage, individuals and organizations set out to reclaim lost traditions, revive cultural practices, and reignite a sense of Jewish identity.

While the road to reconstruction is fraught with challenges, it also fosters a renewed sense of agency and empowerment among Polish Jews. By taking ownership of their heritage and actively engaging in its preservation and transmission, they not only honour the memory of those lost but also forge a path toward a vibrant and resilient Jewish future in Poland. At the same time, the reconstruction of the Jewish life in Poland is only possible thanks to the support Polish Jews receive in significant amounts from the West, mostly from America and the UK. Thanks to that support, it was possible to use the narrow window of opportunity and create the foundations on which the revival is taking place.

The revival became possible as a result of a sort of blood transfusion between the Jewish communities of Western Europe and America and the Jewish community of Poland. Foreign rabbis, teachers, educators, leaders, and sponsors, helped the community of Polish Jews find their way to Judaism. They naturally used the standards and patterns from their own environments in their work. In this way, our native carp Jewish-style was gradually replaced with hummus, which has started to become the symbol of modern Jewish cuisine. Leopold Kozłowski lost his popularity to Matisyahu and Vilnius and Lviv were replaced by New York City and Tel Aviv as objects of longing.

Today, throughout Poland, we see that this new idea of Jewishness, while quickly adopted by younger members of the communities, is sometimes rejected by the older, whether the Holocaust survivor or the second generation.

These people do not long for the future but for the past. Their story takes place around graves and cemeteries and has little to do with the narrative of the new generation which, to a large extent, desperately tries to get away from those graves.

This conflict about who really represents the Polish Jews is increasingly visible today and one of its manifestations is the rivalry between two contradicting narratives: one – not interested in the past, the other – in the future.

Who will then write the next chapters of this book of life and depict the past? Will the colonization processes reach their end, or will they continue, endlessly reshaping our memory, like waves are reshaping the banks of the seas, occasionally washing ashore from its abyss disturbing objects of the forgotten past?

Jewish Cemeteries and Tourism.

Ruth Ellen Gruber

1. Introduction¹⁴²

Given the manifold ravages of the past century, only around half of the estimated 20,000 Jewish cemeteries that existed in Europe before World War II survive today. But that still makes Jewish cemeteries the most numerous – and varied – examples of Jewish built heritage in Europe. They range from sprawling, post-Emancipation metropolitan expanses with landscaped layouts and scores, sometimes hundreds or thousands, of burials to compact pre-modern burial grounds dating back centuries, to tiny eroded – or vandalized – graveyards overrun by vegetation or lost amid rampant woodland. Grave markers range from simple inscribed *matzevot*, to slabs of stone decorated with intricate carved iconography and epitaphs, to imposing family tombs, sometimes designed by leading architects, to the venerated graves of both religious sages and noted secular personalities – as well as of deceased family loved ones and ancestors. In all their variety, they are fascinating places to visit. Indeed some, most prominently the Old Jewish Cemetery in Prague (dating back to the 15th century) and the Beit Haim Portuguese Jewish cemetery in Ouderkerk aan de Amstel, near Amsterdam (founded in the 17th century), have long been a focus of fascination, an attraction for outside visitors and an inspiration for artists due to their evocative setting and carved gravestones: a 2006 exhibition mounted at the Prague Jewish Museum called *Images of the Prague Ghetto for the 100th Anniversary of the Jewish Museum in Prague*, for example, highlighted a dozen or so Czech artists who drew inspiration from the cemetery in the 19th and early 20th centuries. And the graves of revered rabbis have long drawn streams of international pilgrims on the anniversaries of their deaths and on other occasions. Cemeteries are, most broadly, places where memory and commemoration, art, nature, and history meet. And many cemeteries are recognized attractions both for mainstream tourists as well as for specialized visitors. Dedicated cemetery enthusiasts are sometimes dubbed ‘tombstone tourists’ – or ‘taphophiles’ – and there are associations, societies, web sites, Instagram feeds, and social media groups dedicated to the appreciation of cemeteries and funerary art. As burial sites, cemeteries in general are often regarded as loci of ‘dark tourism’ – a term coined in the mid-1990s to describe «the act of travel and visitation to sites of death, disaster and the seemingly macabre». But the appeal of cemeteries goes well beyond the ‘dark’¹⁴³.

«In the most famous historic cemeteries, like Père Lachaise, Highgate [in London] and the majority of cemeteries founded in metropolises during the 19th century, the visitor experiences

¹⁴² This essay is drawn in part from the online book, *Jewish Cemeteries and Sustainable Protection - The ESJF Handbook of Sustainable Heritage Tourism*, published by the ESJF European Jewish Cemeteries initiative, 2020, which I co-authored with Philip Carmel, Hanna Szmzó, Andrea Tonko and Diána Vonnák. It is licensed under CC BY-NC 4.0 and accessible at https://issuu.com/esjf/docs/jewish_cemeteries_and_sustainable_protection.

¹⁴³ Simon Geissbuehler, *Jewish Cemeteries of Bucovina*, Bucharest, Noi, 2009, pp. 10-12; Fabio Giovannini, *Guida ai Cimiteri d'Europa: Storia, Arte e Cultura per Turisti Senza Tabù*, Rome, Stampa Alternativa, 2000; Ruth Ellen Gruber, *Jewish Heritage Travel: A Guide to Eastern Europe*, Washington DC, National Geographic, 2007.

the trilogy of grandeur: great landscape, great deaths, great monuments», Ioanna Paraskevopoulou wrote in an article titled *Cemetery Tourism: A Self-Conscious Tourism*¹⁴⁴. Père Lachaise, in fact, is a major tourist attraction in Paris. Laid out in 1804 with a parklike design and multi-faith profile, it is considered Europe's first modern cemetery. Spreading over 44 hectares, it contains around 70,000 burial plots – among them the graves of famous figures ranging from Edith Piaf to Frédéric Chopin, Oscar Wilde, and rock star Jim Morrison. According to the official Paris tourism web site, it is visited by more than three million people a year¹⁴⁵. But, Paraskevopoulou went on, less well-known or out-of-the-way cemeteries are also fascinating places to visit:

In lesser-known old cemeteries, in those that are hidden behind their overgrown walls, the visitor has the privilege to discover a secret garden. That is where you will find abandoned and partially torn down graves, half-erased inscriptions and, if you are lucky enough, you will encounter a strange plant or beast. You will forget the sprawling cement jungle outside the cemetery walls and, while in this wild garden, you will ask yourself: «Is the end of our artificial civilization the end of life?»¹⁴⁶.

A non-profit Association of Significant Cemeteries was founded in 2001 to promote the knowledge, study, and appreciation of cemeteries. It developed a European Cemeteries Route that forms a loose network of – mainly – monumental urban cemeteries in a score of countries¹⁴⁷. The Route was certified in 2010 as one of the Cultural Routes under the umbrella of the Council of Europe (COE), and the COE's description of the Cemeteries Route underscores underlying aspects of value for tourists and other visitors:

Cemeteries are part of our tangible heritage, for their works, sculptures, engravings, and even for their urban planning. Cemeteries are also part of our intangible heritage, our anthropological reality, providing a framework surrounding the habits and practices related to death. Indeed, cemeteries offer unique settings for part of our historical memories. They are reminders of periods of local history that communities do not want to, and should not, forget, places which we have a duty to preserve and transmit to future generations. The European Cemeteries Route offers the visitors the possibility to literally walk through the local history, to learn about important personalities who have worked and left their mark in cities. Traveling through this route actually enables visitors to discover the local, national and European Cultural Heritage at rest in cemeteries. It helps to raise European citizens' awareness of the importance of Europe's significant cemeteries in their multicultural dimension¹⁴⁸.

Jewish cemeteries exert these same attractions, and they share management and preservation issues with cemeteries in general. But in most of Europe there is a big difference. In the countries affected by the Holocaust, where the Jewish population was all but wiped out, many if not most surviving Jewish cemeteries are in a state of abandonment. They have been 'orphaned' by the destruction of the Jewish communities that had sustained them. This means

¹⁴⁴ Ioanna Paraskevopoulou, *Cemetery tourism: A self-conscious tourism. Cemeteries Routes*, 2024, www.cemeteriesroute.eu/news/cemetery-tourism--a-self-conscious-tourism.aspx.

¹⁴⁵ «An unusual stroll through the Pere Lachaise cemetery», www.en.parisinfo.com/discovering-paris/walks-in-paris/unusual-stroll-cemetery-pere-lachaise.

¹⁴⁶ Paraskevopoulou, op cit.

¹⁴⁷ www.cemeteriesroute.eu; www.significantcemeteries.org.

¹⁴⁸ www.coe.int/en/web/cultural-routes/the-european-cemeteries-route.

that what can be admired and appreciated as ‘romantic decay’ in cemeteries in general, in Jewish cemeteries in much of Europe is often the result of deliberate destruction, not simply neglect or decay over time; these, too, are factors, however, for example in the UK, where dwindling Jewish communities – not Holocaust or post-Holocaust destruction – have left Jewish cemeteries untended, as a report produced in 2015 for Historic England notes: «The ‘abandonment’ of burial grounds exacerbates the natural age-based deterioration that affects most cemeteries, and this has reached a critical level for the many Jewish burial grounds [in England] that were founded in the nineteenth century», the report states. «Jewish Heritage UK has designated a number of sites as ‘at risk’ largely as a result of this neglect, with memorials and other structures exposed to environmental threats, including erosion, vegetation and poor drainage»¹⁴⁹.

During the Holocaust, the Nazis and their collaborators deliberately targeted Jewish built heritage, including cemeteries, along with the destruction of the Jewish people. Many Jewish cemeteries were bulldozed, built over, or used as quarries. Uprooted tombstones were used to construct buildings, pave roads and courtyards, and line drains and waterways. Such destruction and desecration continued after the war, particularly in Communist states, where Jewish cemeteries were often used as quarries, and – despite sea changes in attitudes toward Jewish heritage over the past three decades and more – it still continues in some places.

In Poland, for example, the sites of around 1,200 pre-war Jewish cemeteries are known, but more than 250 of them were totally destroyed and have been built over, and around 400 are empty spaces with no gravestones. The remaining cemeteries preserve varying numbers of gravestones, but only around 100 cemeteries have more than 100¹⁵⁰. Krzysztof Bielawski, a key researcher on Jewish cemeteries in Poland, presented a meticulously documented history of the destruction of Jewish cemeteries in Poland before, during, and after World War II in his book *Zagłada cmentarzy żydowskich*¹⁵¹.

The destruction, he writes, «began on a large scale during the Second World War and continues to this day. Many Jewish cemeteries are now devoid of gravestones or with just a residual number still standing, lacking their original perimeter walls, markings and clear borders, often built upon and practically indistinguishable. In Poland it is common to attribute the destruction of cemeteries exclusively or mainly to the Germans during the Second World War. In fact, local populations and the post-war Polish state have also participated in this process. This makes the subject a difficult one, often evaded»¹⁵².

¹⁴⁹ Barker Langham, *Jewish Burial Grounds: Understanding Values*, Fort Cumberland: Historic England, 2016, https://archaeologydataservice.ac.uk/archiveDS/archiveDownload?t=arch-1893-1/dissemination/pdf/english2-311683_1.pdf; Sharman Kadish, *The Situation, Preservation and Care of Jewish Cemeteries in the United Kingdom*, in Esther Bertele and John Zieseme, John (eds), *Jüdische Friedhöfe und Bestattungskultur in Europa/Jewish Cemeteries and Burial Culture in Europe*, Berlin, ICOMOS, 2011, www.journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/icomoshefte/article/view/20217/14004.

¹⁵⁰ Jan Jagielski, *Cemeteries*, <https://sztetl.org.pl/en/tradycja-i-kultura-zydowska/religia/cmentarze-zydowskie-w-polsce-najwazniejsze-informacje>.

¹⁵¹ Krzysztof Bielawski, *Zagłada cmentarzy żydowskich*, Warsaw, Więź, 2020. Forthcoming in English translation as *Annihilation of Jewish Cemeteries*. The quotation cited in this essay are from an unpublished version of the English translation.

¹⁵² Krzysztof Bielawski, op. cit., translation, p. 6.

Tourism to Jewish cemeteries, or, to put it another way, the appeal of Jewish cemeteries to outside visitors, has developed within the general framework of the development of Jewish heritage tourism as a whole. The fall of the Iron Curtain in 1989-90 opened access to Jewish heritage sites in eastern and central Europe – a region that had been the heartland of pre-WW2 Jewish life but had long been off-limits to most international travelers. Opening cemeteries and other Jewish heritage sites to visitors has become a key way of putting them on the cultural (and physical) map, keeping them in the public eye, protecting them, and in some cases earning income. Once all but ignored by mainstream tourist guides and tourism agencies, Jewish heritage sites are now the focus of both general and specific Jewish heritage tours. Jewish heritage tourism is promoted by a variety of public and private stakeholders, and several Jewish heritage tourism projects have received EU funding.

Dozens of Jewish museums now operate in Europe, and a plethora of Jewish heritage guidebooks, specialized tourism companies, routes, itineraries, web sites, YouTube videos, smartphone apps, other digital resources, and more serve the interested public. The annual European Days of Jewish Culture (EDJC), established in 1999, takes place in more than two dozen countries and draws tens of thousands of visitors; in 2023 it took place under UNESCO patronage. And the European Routes of Jewish Heritage, established in 2004, is recognized under the umbrella of the Council of Europe Cultural Routes and features a growing number of national, regional, and local itineraries. Both the EDJC and the Routes are coordinated by the AEPJ – the European Association for the Promotion and Preservation of Jewish Culture and Heritage¹⁵³.

But at Jewish cemeteries, what kind of tourism can – or should – be promoted? Just as Jewish cemetery tourism cannot be divorced from Jewish heritage tourism as a whole, neither can it ignore the sacred status of Jewish cemeteries in Jewish religious traditions. In Judaism, cemeteries are sacred spaces. They are cemeteries ‘forever’, even if there are no longer any headstones in place. Bodies may not be moved or disturbed, except under certain specific conditions. And there are various religious rules regulating visits. Any behavior deemed disrespectful of the dead is forbidden. And in orthodox Jewish tradition, soil and grass from a cemetery may not be used for other purposes – meaning that, historically, even Jewish cemeteries in use could easily become overgrown¹⁵⁴.

Moreover, in many places in central and eastern Europe in particular, Jewish cemeteries take on a special sanctity with relevance to the Holocaust and Holocaust memory. As the most widespread surviving physical sites of Jewish life before the Holocaust, they can be regarded as memorials or monuments in themselves. Quite a few, particularly in eastern Europe, were the sites of Nazi executions and include the mass graves of victims, and many now feature Holocaust memorials to the victims from the town or region where they are located. As of April 2024, the growing digital database «Holocaust Memorial Monuments» listed more than 250 Holocaust memorials located either in Jewish cemeteries or on the site of destroyed Jewish

¹⁵³ www.jewishheritage.org.

¹⁵⁴ One of the best discussions of historic orthodox cemetery traditions and gravestone carving remains in Monika Krajewska, *A Tribe of Stones: Jewish Cemeteries in Poland*, Warsaw, Polish Scientific Publishers, 1993, sadly out of print. Another important source is David Goberman, *Carved Memories: Heritage in Stone from the Russian Jewish Pale*, New York, Rizzoli, 2000.

cemeteries, out of a total of around 850 monuments so far compiled¹⁵⁵. They range from simple inscribed steles or plaques to evocative, even elaborate sculptures. Many list the names of victims; some were constructed from smashed or uprooted gravestones from the devastated cemeteries themselves. The Holocaust memorial complex at the Kozma Utca Jewish cemetery in Budapest occupies an entire section of the vast cemetery. Centerpiece is a large, L-shaped architectural structure, designed by Alfred Hajos, which bears the names of thousands of victims and encloses an area used for commemorative ceremonies. Near this monument, rows of uniform small gravestones delineate sections commemorating Holocaust victims from various provincial Jewish communities.

Until fairly recently, the vast majority of visitors to Jewish cemeteries were Jews – visiting family graves; paying homage at the tombs of noted rabbis; erecting Holocaust memorials; and commemorating the Holocaust at these memorials. Sometimes referred to now as «history books in stone», they are increasingly «on the map» as recognized (if still off-the-beaten-track) sites of interest, both for tourists and for local people. They are being promoted, managed, and marketed in a number of ways to suit a varied mix of potential visitors with distinct interests. For some cemetery enthusiasts, Jewish cemeteries exert a particular ‘dark tourism’ attraction, given the historical background of the Holocaust and post-Holocaust destruction, the presence of Holocaust memorials and Holocaust mass graves, and the state of haunting neglect of many of them¹⁵⁶.

But there are many other potential visitors with a variety of interests:

- Jews visiting the graves of close relatives or friends;
- «Tombstone tourists» – people who like to visit all sorts of cemeteries;
- «Dark tourists» – people who seek out ‘dark tourism’ venues;
- Jewish family roots seekers/genealogists, looking for traces of their ancestors;
- Pilgrims (religious – paying homage at graves of noted rabbis, etc; or personal or general Holocaust commemoration);
- Pilgrims (secular – to see graves of individual personalities or the work of specific artists or architects);
- Local schoolchildren and foreign study groups – to learn about local history but also to research and document the sites;
- Mainstream tour groups and individual tourists interested in history, art, architecture, etc;
- Specifically «Jewish Heritage» tour groups and individuals;
- Local residents – learning about local history and heritage;
- Casual Jewish and non-Jewish visitors, drawn by visuals; exotic locations; ‘mysterious’ carved tombstones; off-the-beaten-track experience;
- Volunteer visitors – organized groups or individuals who come to clean up and help restore neglected cemeteries.

¹⁵⁵ The database is a joint project of the Center for Jewish Art, Hebrew University of Jerusalem; the Miller Center/Feldenkreis Program, University of Miami; and the International Survey of Jewish Monuments. It is hosted on the CJA web site, www.cja.huji.ac.il/hmm/browser.php?mode=main.

¹⁵⁶ The website dark-tourism.com, for example, describes the sprawling Okopowa St. Jewish cemetery in Warsaw as a “huge and largely overgrown Jewish cemetery in Warsaw that is not only exceptionally large but also very atmospheric to behold”. A visit to the cemetery, it says, can be a “worthwhile add” to another “dark” experience, a general “ghetto trail” tour of the World War II Warsaw Ghetto. And, it advises, “[T]his cemetery’s mixture of general beauty of decay and individual items of sepulchral art, plus the newer memorials, make it well worth paying it a visit”, www.dark-tourism.com/index.php/15-countries/individual-chapters/1173-jewishcemeterywarsaw.

2. Cemetery Tourism

Encouraging and/or enabling tourism and other visits to Jewish cemeteries – including visits to clean up and maintain them – involves management, promotion, logistics, and continuing conservation strategies. And, importantly, it also entails balancing the interest of visitors with the sanctity of the site. «Hospitality to strangers is expected Jewish behavior – but handling busloads of tourists, whether Jewish or not, requires serious planning and organization», Dr. Samuel D. Gruber said in his keynote speech at the conference Managing Jewish Immoveable Heritage in Europe, held in Krakow in April 2013, «Tourism must be managed to aid the care of Jewish sites, not add stress»¹⁵⁷.

Jewish cemeteries in Europe are administered, and even owned, by a variety of stakeholders. They include Jewish communities, civic bodies, NGOs, municipalities, and museums. Most Jewish cemeteries in much of Europe are no longer used for burials; most (as noted above) remain 'orphaned' and lack adequate regular care. These factors, as well as the needs, desires, types, and levels of interest of visitors, all contribute to how tourism and other visits to these sites are, or can be, managed and promoted. The individual characteristics of the cemeteries themselves also have an impact on how they may fit into touristic routes, strategies, and models, including security measures. Among them:

- Location (urban, smalltown, village; isolated in a field or forest; stand-alone or part of a municipal cemetery);
- Status (in use; historic; abandoned);
- Level of care, or potential care;
- Size;
- Age;
- Style of layout and gravestones;
- Type of Jewish tradition (Ashkenazic, Sephardic; Orthodox, Progressive/Neolog; pre-modern, post-Emancipation);
- Ownership and/or administration (Jewish community or others).

«Traditional Jewish cemeteries are like immense pages of the chronicles or the Scripture, handwritten on the soil with gravestones as letters and lanes as background, dotted with ritual buildings and framed by long walls», Rudolf Klein wrote in his comprehensive book *Metropolitan Jewish Cemeteries*.

The narrow paths between the rows of Jewish *matzevot* are reminiscent of the white parchment between the tight rows of letters. The strict rhythm of gravestones resembles the sequence of Hebrew letters of the Scripture without space between the words, as if pressed together to save material and make the text even more compact. Buildings of the cemetery, *beith taharot*, later ceremonial buildings too, are traditionally small and excluded from the continuity of the sea of letters like manuscript illustrations. However, it is not just the entirety of a Jewish cemetery that resembles the Scripture: each traditional Jewish *matzeva* is also related to the Scripture. Lengthy eulogies carved in beautiful letters underline the virtues of the deceased, his piety, God-fearing attitude, knowledge of the Torah and the entirety of Jewish

¹⁵⁷ Samuel D. Gruber, *Preservation of Jewish Heritage: Past, Present, and Future*, keynote, Conference on Managing Jewish Immoveable Heritage in Europe, Krakow, April 23-25, 2013, www.jewish-heritage-europe.eu/conferences/working-seminar-jewish-immovable-heritage/dr-samuel-d-grubers-keynote-address.

heritage, or her kindness, generosity, and devotion to the family, etc. [and] through Antiquity and modernity, Jewish or non-Jewish symbols were/are present on Jewish gravestones beside letters, and thus were/are part of the 'text', of the communication between the deceased on the one hand, and his or her relatives and friends – as well as posterity – on the other¹⁵⁸.

The large urban Jewish cemeteries that Klein deals with in his book are only one type of Jewish cemetery found in Europe. Established in the 19th and early 20th centuries, after Jews had achieved civic rights through emancipation, these cemeteries emulated and were influenced by the Christian metropolitan cemeteries derived from the Père Lachaise model, laid out as parklike settings with lanes and avenues, stately ceremonial buildings, landscaped trees and other greenery. Some have scores of thousands of burials; the largest – the Kozma Utca Jewish cemetery in Budapest – counts some 300,000 graves. They tell stories of success and integration through magnificent family tombs designed by noted architects, with epitaphs and inscriptions in local languages as well as Hebrew. For example, between 1903 and 1918, the Hungarian Jewish architect Bela Lajta designed more than 30 gravestones and remarkable sculptural tombs in the Kozma Utca Jewish cemetery and in Budapest's Salgótarjáni Utca Jewish cemetery, where he also designed the cemetery's entrance gate and ceremonial hall¹⁵⁹. Lajta (1873-1920) was one of the most important Hungarian architects of his day and a disciple of Ödön Lechner, the founder of Hungary's vivid art nouveau style. He also worked for the Budapest Chevra Kadisha from 1903 and served as the permanent technical adviser for the cemeteries.

«Lajta's mausoleums in the Salgótarjáni Street Jewish Cemetery in Budapest are unlike anything anywhere», Edwin Heathcote wrote in *Apollo* international art magazine.

They seem to convey curious memories of ancient domes, temples and sculptures, as much Mesopotamian as Greek, a half-remembered melange of antique solidity and haunting archetypes. His black granite tomb for Emil Guttmann is an ominous dream, his Gries-family mausoleum a fragment of Solomon's Temple, and his tomb for Lajos Schwarz, a massive, shadowy reinterpretation of Greek whiteness, its chunky sarcophagus sticking out from between stumpy columns like a swollen tongue. He invented three new architectural languages right here, in one cemetery, within a few months in 1907¹⁶⁰.

Pre-modern, pre-Emancipation Jewish cemeteries present a very different picture, as do small town and village cemeteries. Extraordinary examples of carved and decorated Jewish gravestones are found on Sephardic tombs, such as at the Beit Haim Portuguese cemetery in Ouderkerk aan de Amstel, the Netherlands and in the Portuguese cemetery in Altona (Hamburg), Germany (as well as in the adjoining Ashkenazi cemetery), all established in the 17th century, and in the Old Jewish Cemetery in Venice – all of which today are managed as sites

¹⁵⁸ Rudolf Klein, *Metropolitan Jewish Cemeteries: of the 19th and 20th Centuries in Central and Eastern Europe*, Berlin, ICOMOS/Imhof Verlag, 2018, p. 19.

¹⁵⁹ See the list on the Bela Lajta digital archives web site, www.lajta.bparchiv.hu/en/topics/sepulchral-monuments-1903-1918.

¹⁶⁰ Edwin Heathcote, *The Modern Architect Who Gave Budapest a Taste of the Future*, «*Apollo*», May 21, 2018, www.apollo-magazine.com/bela-lajta-budapest-modernism.

that can be visited by tourists¹⁶¹. The UNESCO web site provides a detailed description of the carving on the Sephardic gravestones in Altona, which are similar to those in Ouderkerk.

In accordance with Sephardic tradition, the tombstones on this part of the cemetery are designed to be laid out horizontally and are often tent-shaped. They were manufactured from Obernkirchen or Cotta sandstone, from limestone, gabbro, basalt or, in some cases, from marble from Carrara. The poems and other inscriptions engraved on these tombstones are in Hebrew, Portuguese, Spanish, and, in some cases, in French and English. As of 1810, engravings were also made in German. The inscriptions are framed by ornamental or architectural reliefs, featuring curtains or Salomonic columns, for example. The top edge of the memorial slabs is either horizontal or rounded and some have columns. Floral vines, bouquets of flowers, cartouches and pilasters serve to artistically subdivide the surface of the slabs and create separate boxes for images. Much like on Jewish sarcophagi from antiquity, the outer edges of the tombstones feature protruding rosettes, often in the geometrical ornamental shape of the «Eternal Wheel» and rounded, rosette-like embellishments at the corners. This type of décor can be traced to contemporary Catholic models on the Iberian Peninsula, but it is also reminiscent of Protestant models from northern Europe.

Apart from rosettes, the most common decorative elements are broad grapevines, bead and reel motifs, palm branches, volutes and draperies. The preferred motifs are allegorical memento-mori-symbols such as skulls, angels' or bat wings and the hourglass which adorn many tombstones either on their own or in combination with a series of images. Frequently, tombstones abound with richly worked relief ornamentation such as plant life décor, putti, erotes, coats of arms, trees of life, a hand protruding from a cloud which cuts a tree or a rose, as well as representations of animals (butterflies, pelicans, phoenixes, lambs) and biblical scenes which illustrate the Christian names of the deceased¹⁶².

Richly carved gravestones are also found in eastern Europe. Many of them represent masterpieces of the stonemason's art, but they are very different stylistically from the Sephardic tombs, as they mix Jewish iconography with folk art motifs. «The images now are drawn from the wells of Jewish mysticism, and their execution is free, naïve, and what modern jargon likes to call 'expressionist'. It is the work of sincere, untrammled craftsmen, possessed more with their inward vision than the outer show of things», the American travel writer Marvin Lowenthal wrote in his 1933 book «A World Passed By»¹⁶³. Many gravestones bear symbols referring to death, such as broken candles and broken flowers or tree stumps, as well as the hand of God breaking a branch from a tree. Other common carved symbols are two hands in the spread-fingered gesture of priestly blessing on the gravestones of a Cohen: a pitcher marking tombs of Levites. Books mark the graves of learned people; hands place coins into charity boxes denoting those who were particularly generous. Candlesticks often mark the tombstones of women, since in Jewish ritual women bless the candles on the Sabbath; some carvings

¹⁶¹ There is a small visitor center at Ouderkerk; at Altona, the German Foundation for Monument Protection has maintained a reception and information center, the Eduard Dukesz House, since 2007. It carries out programs for visitors and continuing education, www.jüdischer-friedhof-altona.de/english.html. The Venice cemetery, on the Lido, can be visited by making arrangements through the Venice Jewish Museum.

¹⁶² UNESCO, *The Jewish Cemetery of Altona Königstraße. Sephardic Sepulchral Culture of the 17th and 18th century between Europe and the Caribbean*, www.whc.unesco.org/en/tentativelists/5973.

¹⁶³ Marvin Lowenthal, *A World Passed By*, New York, Harper & Brothers, 1933, p. 376.

include hands blessing the flames. There are also images of a variety of animals symbolizing names or attributes of the deceased. Lions may symbolize the tribe of Judah or personal names, such as Lev or Leib. Carved stags indicate names such as Zvi or Hirsch. Birds often appear, and mythical beasts, such as the winged griffin, are also common. There is often, too, a wealth of other decorative carving such as flowers, vines, grapes, and geometric forms¹⁶⁴.

For the most part the most elaborate such gravestones are found in cemeteries that are well off the beaten tourist track, in places not geared to organized tourism or visits, in countries like Ukraine, Romania, and Poland. But some cemeteries, particularly in Poland, are increasingly adapting signage or other measures to aid or welcome visitors – in larger cities such as Warsaw, Krakow, Lublin, Wrocław, and Łódz, but also elsewhere. And the Jewish cemeteries where the tombs of revered rabbis attract pilgrims also maintain infrastructures to cope with the streams of incomers.

3. Selected examples

In the following section, I will sketch out several examples of how tourism is managed at Jewish cemeteries, using brief descriptions of specific cases that illustrate different possibilities. They include Jewish cemeteries long out of use that are administered as parts of museums or memorials; Jewish cemeteries, including some still in use, that have been developed as ‘destination’ attractions – some with visitor centers – that can engage a variety of types of visitors; Jewish cemeteries that are religious pilgrimage sites that can also interest others; and ‘out of the way’ rural Jewish cemeteries which signage and local engagement have made accessible to visitors.

1. *The Old Jewish Cemetery, Prague*

Renowned for its mysterious-looking forest of crowded, tilting gravestones, the Old Jewish Cemetery in Prague is the only Jewish cemetery in Europe, or possibly anywhere, that can be considered a locus of mass tourism. Established in the early 15th century, it operated until 1787 and is an example of an urban Jewish cemetery that dates from pre-modern, pre-Enlightenment times. Its unique, evocative appearance and the graves of the famous people buried there – including Rabbi Judah Ben Bezalel Löw, the legendary creator of the Golem – have inspired artists, writers, and even folk legends for centuries. Today, administered as part of the Jewish Museum in Prague, one of the Czech Republic’s most popular museums, it is a ‘must-see’ Prague attraction, visited by hundreds of thousands of tourists a year. In 2019, the year before the Covid-19 pandemic, the Prague Jewish Museum received 677,499 visitors. The numbers fell sharply during the pandemic, with restrictions that mandated closure of the museum. Covid-19 restrictions were lifted in the Czech Republic in March 2022, and that year the museum had some 407,914 visitors¹⁶⁵.

A ticket to the Jewish Museum allows visits to the Old Jewish Cemetery and six other distinct sites in Josefov, the former Jewish quarter just off the Old Town Square, that form part of the museum. These are the historic Klausen, Maisels, Pinkas, and Spanish synagogues, the Old Jewish Cemetery’s Ceremonial Hall, and the Robert Guttmann art gallery. The medieval Old-

¹⁶⁴ Krajewska, *A Tribe of Stones*; Goberman, *Carved Memories*; and my web project www.candlesticksonstone.wordpress.com.

¹⁶⁵ Jewish Museum in Prague, *Annual Report, 2022*, https://c.jewishmuseum.cz/files/2022_vz_web_eng.pdf.

New synagogue, dating from the 13th century and still an active house of worship, is not part of the museum but can also be visited on a museum ticket. At the cemetery, visitors must stay on specific paths and are not allowed to wander at will. The museum shops sell books, post-cards, and other souvenirs referring to the cemetery.

Two other important Jewish cemeteries in Prague, both administered by the Jewish community, can also be visited, without payment. Both are located in the Žižkov district, well outside the city's Old Town. The Old Jewish Cemetery in Žižkov, founded in 1680, was in operation until 1890. Most of it was destroyed: first in the 1950-60s, when it was converted into a park, and then in the 1980s when the Communist regime built a huge television tower there. But it still has a number of fine gravestones and is the burial place of noted rabbis. The expansive New Jewish Cemetery opened in 1890 after the old Žižkov cemetery closed, as a modern urban cemetery on the model of Père Lachaise and other modern metropolitan cemeteries. It is used by the Jewish community today. It has a grand ceremonial hall and many fine tombstones and imposing family vaults, in a parklike setting with avenues and trees. But the mainstream tourists who find it mainly come to pay homage to Franz Kafka, whose simple, crystal shaped gravestone has become a place of secular pilgrimage for admirers of his work. Just as devout Jews leave slips of paper with messages (*kvittleh*) on the graves of revered rabbis, visitors to Kafka's grave often leave messages, flowers, candles, and sometimes other tokens.

2. *The Old Jewish Cemetery, Wrocław, Poland*

Whereas the Old Jewish Cemetery in Prague is administered as part of a Jewish museum, the Old Jewish Cemetery in Wrocław, Poland, has been run since 1991 as the Museum of Cemetery Art branch of the Wrocław City Museum, administered – and advertised – the same way as are the Museum's other six branches, with regular museum hours, ticket sales, etc. It was first opened to the public in 1988 as a Museum of Cemetery Art, after having been under the administration of the city's Architecture Museum in the 1980s¹⁶⁶. A richly illustrated guide booklet to the cemetery can be purchased, in English as well as Polish¹⁶⁷.

The cemetery was founded in 1856 and in use until 1942. Covering 4.6 hectares, it has around 12,000 gravestones and mausolea, many of them elaborate structures, and it was listed as a national historic landmark in 1975. «The appearance of tombstones has undergone gradual changes over the years - from traditional tombstones to bold and monumental family tombstones», the museum's web site states. «The latter shows inspiration from the architecture of almost all periods. Many outstanding Wrocław residents are buried in the cemetery, including artists, scientists, politicians and entrepreneurs»¹⁶⁸. Among them are the socialist politician Ferdinand Lassalle (1825-1864), and the parents of the Jewish intellectual Edith Stein, who converted to Catholicism, became a nun, was killed at Auschwitz, and was proclaimed a saint by Pope John Paul II.

¹⁶⁶ Maciej Łagiewski, *Najstarszy Cmentarz Wrocławia: żydowski cmentarz przy ul. Ślężnej*. Muzeum Architektury we Wrocławiu, 1984.

¹⁶⁷ Maciej Łagiewski, *An Old Jewish Cemetery in Wrocław*. Wrocław, Via Nova, 2022.

¹⁶⁸ www.muzeum.miejskie.wroclaw.pl/museum/sztuki-cmentarnej.

3. The Jewish Cemetery in Šeduva, Lithuania

The long-abandoned Jewish cemetery in the small town of Šeduva, in northern Lithuania, is an integral part of a broader project, called the Lost Shtetl, which includes mass grave memorials and will eventually include a privately run Jewish Museum, due to open next to the cemetery in 2025. Its location, a two-hour drive from Vilnius, on the main road between Panevėžys and Šiauliai, makes it a destination, requiring a car (or tour bus) to visit, as there does not seem to be direct public transport. The Lost Shtetl project kicked off in 2014, spearheaded by the writer Sergey Kanovich. In addition to the cemetery and the museum, the memorial complex includes three large monuments erected in 2014-2015 at the mass graves and killing sites in the nearby Liaudiškės and Pakuteniai forests where local Jews were murdered in August 1941. These monuments, architectural sculptures titled «Sunray-Star», «The Door», and «Dwelling of the Star of Light», were designed by Romas Kvintas. Signage on the main road already leads to the sites.

The Jewish cemetery, which extends over 1.3 hectares, underwent a two-year restoration process that was completed in 2013. The area was enclosed by a wall, and some 800 headstones were «restored and reinforced». During the work «around 1,300 gravestones and fragments» were discovered, the Lost Shtetl web site says. The oldest identified gravestone dates from 1782, and the most recent from 1932. As part of the restoration, 16 broken gravestones were heaped within a metal form shaped like a Star of David to create a Holocaust memorial on the cemetery grounds. «The Jewish cemetery here was abandoned. Its brick fence was collapsing, and graves were covered by thick mounds of grass, obscuring all but the tops of the tombstones», the web site states. Upon closer inspection, we saw that many of the markers had been overturned, and the ground was littered with rubbish and fragments of gravestones. Tombstones had been looted from the cemetery after the Holocaust and then polished and used for domestic purposes. Later, some of the stolen headstones which had fortunately not been repurposed were returned to the old Jewish cemetery in Šeduva. We arranged them into a new memorial composition since determining exactly where these monuments had once stood was no longer possible¹⁶⁹.

4. The Willesden Jewish Cemetery, London

The Willesden Jewish Cemetery's House of Life Heritage Centre is an exemplary model of how to incorporate visitors to an active cemetery and maintain the sanctity of the place. The cemetery is owned and operated by the United Synagogue (US), which represents mainstream orthodox Judaism in Britain. The House of Life recognizes the cemetery as an active burial site with about 25 funerals a year, but also as a «site of heritage for the public» where visitors are welcomed for learning, volunteering, events and other activities based on the history of the cemetery and life stories of people buried there. Its name is derived from «Beit Hayyim», one of the terms used in Hebrew to denote a Jewish cemetery, and it also brands itself with the slogan «London's place to remember».

Established in 1873, Willesden is England's pre-eminent Victorian Jewish cemetery. It covers 8.5 hectares and is the final resting place for some 27,000 people, among them hundreds of notable personalities, such as Julius Vogel, the eighth Prime Minister of New Zealand;

¹⁶⁹ www.lostshtetl.lt/en/jewish-cemetery-and-holocaust-sites.

Lionel de Rothschild, the first Jewish Member of Parliament, and his son, the first Jewish member of the House of Lords; and pioneering woman scientist Rosalind Franklin, who helped discover DNA. The cemetery is the only Jewish cemetery registered as a Park or Garden of Special Historic Interest in England, in 2017. Historic England listed its Victorian funerary buildings and three tombs, including that of Rosalind Franklin, as Grade II historic monuments.

Development of the House of Life project began in 2015, with major funding from the National Lottery Heritage Fund. By now, it includes an on-site visitors' centre and exhibition, a meeting space, a varied program of regular guided walks by volunteer guides, and open days with talks, workshops and other events. There is a cemetery map and downloadable Trail Guide, as well as other online resources. As the cemetery lies in northwest London and is not in a traditional tourist area, it has to be viewed as a 'destination' in itself; casual or drop-in visits are welcome, and guests are regarded as 'visitors' not 'tourists'. The cemetery does not include a café, in conformity with orthodox Jewish custom which prohibits eating and drinking on site, but there are WCs and disabled access as well as on-site parking.

5. *The Währing Jewish Cemetery, Vienna*

Left in devastated condition after World War II, partly built over, and long abandoned, the Währing Jewish cemetery in northern Vienna now represents a model of a Jewish cemetery that forms a destination for tourism, education, and also volunteer clean-up work – albeit only one day a month.

The cemetery was opened in 1784 and for nearly a century served as the official burial place of all Jews who died in the imperial capital and royal residence of Vienna. It was officially closed in 1879, when the Jewish section of Vienna's Central Cemetery was opened. As many as 30,000 people were buried in the Währing cemetery, among them many prominent social, political, and intellectual personalities. Only around 7,000 gravestones remain¹⁷⁰.

Owned by the Jewish community, the cemetery is managed today by the «Save the Jewish Cemetery in Währing» Association, founded in 2017. The Association opens the cemetery grounds to the public for guided tours throughout the year on the second Sunday of each month, except on Jewish holidays; visitors must register in advance for the 90-minute tours and also pay a tour fee (I was the only participant in the English language tour on a rainy Sunday in February 2024, but around a dozen umbrella-shrouded people took part in the next tour, in German). In addition, on the open days from March through October, the Association invites volunteers to help in clean-up work, clearing vegetation from gravestones, so that restoration can be carried out. «During the work you will get the opportunity to experience the culturally and historically unique area from a completely different perspective: you will become active in gardening and remove plant growth and foliage around the gravestones with various gardening tools», the Association web site states¹⁷¹.

¹⁷⁰ www.jued-friedhof18.at/en.

¹⁷¹ Participants in the guided tours and clean-up volunteers must all sign a liability waiver, because "Entering the Jewish cemetery is fraught with danger due to the age of the facility and the structural condition [e]specially through falling branches, damaged tombs, toppling gravestones". Due to "these sources of danger", it warns, "there is a risk of serious injury to visitors. For this reason, the cemetery is not open to the public. We therefore ask you to consider these sources of danger before entering the cemetery and to assess whether you can accept this risk".

In March 2023, the Association enhanced the cemetery as a destination by opening in the former *tahara* house a permanent exhibit about the cemetery, its history, and Jewish funeral customs. It serves as an introduction to tour participants and volunteers. «Visitors are invited to come and visit the cemetery based on prior knowledge and interest in three ways: as a Jewish religious site in a Christian environment, as a cultural monument of the city of Vienna, and as a place of remembrance of those buried, but also of the desecration of the cemetery and destruction of the Jewish community during the Nazi era», exhibition curator Martha Keil, the scientific director of the Institute for Jewish History in Austria, said in a statement on the exhibition opening.

In addition to the exhibition, the *tahara* house also has a welcome area with restrooms and a small museum shop that offers souvenir postcards, publications about the cemetery, and other cemetery-related material. To create the idea of the cemetery as a specific place or destination, all activities are branded under a common logo derived from the carving of a winged hourglass above the *tahara* house entrance.

6. *The Beit Haim Portuguese Cemetery, Ouderkerk Ann De Amstel, The Netherlands*

Like the Old Jewish Cemetery in Prague, the Portuguese (Sephardic) Beit Haim Jewish cemetery in Ouderkerk aan de Amstel, a village near Amsterdam, has entranced visitors for centuries¹⁷². Established in 1614, it is noted for the exceptionally elaborate carved decoration on its gravestones, which lie flat in the Sephardic custom. Already in the mid-17th century, the Dutch landscape painter Jacob van Ruisdael famously depicted the cemetery, using it as the «setting for an allegorical work incorporating themes of the ephemerality of life, the power of nature, human limitations, and eternal optimism»¹⁷³. And in his 1933 Jewish travel guide to Europe, *A World Passed By*, the American travel writer Marvin Lowenthal described the Beit Haim cemetery as a «garden of sculpture» whose ornate decoration on tombs «is one of the curiosities of Jewish art» for «the average Westerner»¹⁷⁴.

Though a section of it is still used for occasional burials, the older parts of the cemetery are well supported for tourism. A six-year visitor development project for the cemetery launched in 2014 on the 400th anniversary of its foundation was completed at the end of 2020 with the opening of a small visitors' center. The compact brick building, called the Coronel Pavilion, is named after the late Jacques Coronel, who was head of Amsterdam's Portuguese Jewish congregation and died in 2017. He was instrumental in developing the 400th anniversary project. The visitor center's exterior features a large sculptural marble map of the cemetery, while inside a 10-minute video and a small exhibition provide an introduction to the history of Beth Haim and the Portuguese-Jewish community, and to the artistic carvings on the old gravestones.

The development plan aimed at positioning the cemetery «as a historical and educational destination for those who are interested in the history of the Portuguese Jews in the Netherlands and the way so many of them helped shape the Netherlands as it is today», the cemetery

¹⁷² www.bethhaim.nl.

¹⁷³ Harvey Rachlin, *The Jewish Cemetery: Jacob van Ruisdael's Homage to Religious Freedom*, «The Jewish Press», 31, 2013, www.jewishpress.com/sections/arts/the-jewish-cemetery-jacob-van-ruisdaels-homage-to-religious-freedom/2013/05/31/0.

¹⁷⁴ Lowenthal, *A World Passed By*, p. 202.

web site states. In addition to the visitor center, the project included laying new paths, placing, and installing new fences, stairs, and bridges to open up previously inaccessible parts of the cemetery. In addition, it launched the Beth Haim Smartphone App which guides visitors to the many special graves, many of which also are marked by small identifying plaques. A big sign at the entrance to the cemetery advertises that there is free wi-fi available to enable visitors to download the app. «With some minimal changes, mostly to the routing, Beth Haim will be opened up to tourists, domestic and foreign, students and far-flung relatives. The Beth Haim app will offer visitors a choice of tours, each one of them highlighting a different aspect of Jewish history and accompanying ‘petites histoires’», the cemetery web site states.

In addition to opening the cemetery more easily for tourists, Beit Haim also opens it each Wednesday throughout the year to volunteers who can help clear: «Beth Haim remains indispensable to keep the cemetery accessible to a wide audience», the web site states.

7. *Mád, Hungary, and the «Footsteps of the Wonder Rabbis»*

The graves of revered rabbis in Europe draw orthodox Jewish pilgrims from Europe, Israel, North America and elsewhere on death anniversaries and on other occasions. At the main sites – such as Uman, Ukraine, where the grave of Rabbi Nachman of Bratslav draws 30,000 or more pilgrims at Rosh Hashanah – housing and other infrastructure has developed to deal with the influx. In Uman, too, pilgrims have to pay a ‘pilgrim tax’ to the city to cover clean-up. The northeastern region of Hungary is home to the gravesites of several renowned rabbis. Followers of these rabbis have restored the cemeteries and, in some cases, have built *ohels* – protective houses over the graves – and other infrastructure to accommodate pilgrims. There is an extensive kosher pilgrimage center, for example, in the village of Bodrogkeresztur, in the house where the Tzaddik Saje Steiner lived.

The Jewish tourism hub «Footsteps of the Wonder Rabbis», based in the quaint wine-making village of Mád, aims to accommodate both religious pilgrims visiting the graves of rabbis and also wine-lovers, back-packers and other mainstream tourists to the Tokaj wine region. Founded in 2016, it is a rare example of a project that integrates religious pilgrimage and secular tourism. The project was established by EMIH (Unified Hungarian Jewish Community) – a branch of Chabad, but it is professionally managed¹⁷⁵.

Housed in the renovated former rabbi’s house and yeshiva that had long stood derelict next to Mád’s beautiful baroque synagogue, whose 2004 restoration received the Europa Nostra prize, the center has a narrative exhibition about local Jewish history and also provides information for genealogists. The former yeshiva has guest accommodation ranging from private rooms to a dormitory setting. The project was developed with around €1.5 million in EU/Hungarian government funding granted as part of a broader project for tourism development in northeastern Hungary. Its web site offers general tourism information – including mainstream cultural heritage and nature trails – as well as information and itineraries focusing on the Jewish heritage and pilgrimage sites.

¹⁷⁵ www.footstepsofwonderrabbis.com/en.

8. Rural Cemeteries in the Czech Republic

There are cemeteries in many countries whose Jewish communities may no longer exist, but whose sanctity, as well as their historic and artistic importance, are recognized and pointed out to potential visitors, with signage, inclusion on tourism web sites, or in local tourist maps or guidebooks. The Czech Republic hosts several good examples thanks to local NGOs, local authorities, and the Czech Jewish community.

Hiking and nature walks are popular pastimes in the Czech Republic, and informational and other signage at some of these cemeteries is clearly aimed at hikers, cyclists, and other casual visitors. It is not unusual to see a sign pointing to a Jewish cemetery at a turn-off from a main road, and then further signage leading to it and informational signage at the site itself.

I found one example near the village of Podbřezí, in northern Bohemia. Prominent signage on the main road pointed to the Jewish cemetery, with a smaller sign noting it was 500 meters away. My friends and I turned off the road and parked, and then followed a path – with more signage – through a field and into a forest. More signage led us deep into the woods, where we found the Jewish cemetery, behind a wall and unlocked gate, high up on the bank of a river. The path was marked with arrows indicating various hikers' trails and distances to various locations. There were also signs giving the history of the Jewish cemetery, which dates from the end of the 17th century. We were utterly alone at the site, which had some beautifully carved *matzevot* and appeared to be well maintained.

Later, I found that the cemetery is listed as an attraction on a regional tourism web site. «At the Jewish cemetery in Podbřezí, you will see artistically processed tombstones from the 18th century. In addition, the cemetery is located in a picturesque landscape», it says. It locates the cemetery «In the wooded part of the village of Podbřezí, a short distance from the Skalka castle and a few kilometers from the town of Dobruška». There, it says,

You will find it at the edge of the forest in the romantic valley of Zlaté Potok. The Jewish cemetery from the 17th century offers a view of artistically crafted gravestones. The oldest preserved epitaph is from 1726. Burials were held at the cemetery until 1942. Near the cemetery, about 1 kilometer northwest of Skalka, you will find the nature reserve Skalecký Háj. This is a floodplain forest location with valuable plants – for example, primrose or golden-headed lily. The well-maintained village of Podbrzezi, which was also the village of the year, is also very interesting¹⁷⁶.

I came across another example of a well-marked and well-maintained rural Jewish cemetery in Černovice, a small town in southern Bohemia, where, looking for a hotel, I chanced on a sign on the main road that pointed to a Jewish cemetery that, like that at Podbřezí, was founded in the 17th century. This one has also a striking memorial to local victims of the Holocaust. The cemetery was founded before 1695, for families from Černovice, Nové Včelnice and Kamenice nad Lipou. Today it includes around 300 gravestones from the 18th century until the 1930s. By the mid-1990s the cemetery was in devastated condition, densely overgrown, with dozens of stones buried and the wall and pre-burial house seriously damaged. Cleaning, restoration, and reconstruction began in 1996, funded by the city, the region, and the Prague Jewish community (which owns the cemetery)¹⁷⁷. It culminated with the dedication of the

¹⁷⁶ www.region-orlickehory.cz/turisticke-zajimavosti/zajimava-mista/zidovsky-hrbitov-podbrezi.

¹⁷⁷ www.mestopelhrimov.cz/obnova%2Dhrbitovni%2Dzdi%2Dv%2Dcernovicich/ds-1190.

Holocaust memorial in November 2002, on the 60th anniversary of the deportation of the town's Jews to Terezin. The memorial was designed and built by the sculptor Michael Deiml, working with a civic association called Jewish Memorial Černovice, which also carried out educational projects.

The striking memorial extends along the path leading to the cemetery gate: A series of 53 irregular stones lining the path on either side have been fitted with flat, polished surfaces that reflect the light and also bear the names, dates, and history of each of the people who had been deported from Černovice to Terezin and then Auschwitz – those who were killed and also those who survived¹⁷⁸. The cemetery is freely accessed and is located on a marked hiking trail. It is noted on local tourism information web sites, which provide maps and historic information. An exhibition on the local Jewish community is installed in the pre-burial house and can be visited by prior arrangement.

Notably, both of these cemeteries are (or were, when I visited) unlocked, and allowed free access (except for the exhibition in the *tahara* house in Černovice). Some rural cemeteries in the Czech Republic are behind locked gates – generally there is information on the gate where the key can be obtained. This is often at the local Tourist Information Office.

The Tachov Archives and Museum Society (TAMUS), a Czech non-profit NGO deeply involved in documenting and preserving Jewish cemeteries and other sites, has a program, in cooperation with the Federation of Jewish Communities in the Czech Republic, to erect informational signage at rural, often remote, Jewish cemeteries – and also to install guest books at some of them. The informational panels have a similar design and use text (in Czech and English) and photographs to tell the story of the local Jewish community and in some cases explain the symbolism on the gravestones. Some include a map of the Jewish cemetery. The guest books are placed in metal boxes, and visitors are encouraged to leave comments about their visit.

TAMUS has also installed QR codes at some cemeteries, so that visitors can access more detailed information on their cellphones. QR codes have been installed elsewhere, too, in order to help visitors in a general way – or more specifically to aid in reading the Hebrew inscriptions on Jewish gravestones, which most visitors cannot decipher. One of the most extensive examples of this is at the Old Jewish Cemetery in Eisenstadt, Austria, where QR codes have been placed on all the stones. The project was the initiative of Johannes Reiss when he was the director of the Austrian Jewish Museum in Eisenstadt. The QR codes at first connected with the database on the museum's web site, but now connect with another web site Reiss, now retired, runs¹⁷⁹.

In Poland, the POLIN Museum of the History of Polish Jews and the National Institute of Cultural Heritage began in 2021 to install plaques with QR codes to mark Jewish cemeteries around the country. Each is a metal panel, shaped like a *matzevah*. The panels include basic informative text in Polish and Hebrew identifying the site as a Jewish cemetery - but also a QR code that leads to more information on the web site run by the National Institute of Cultural Heritage that provides information about Polish historic monuments in general, including descriptions, documentation, photos, location, and, for some, digital resources such 3D

¹⁷⁸ www.jewish-heritage-europe.eu/2018/07/08/on-the-road-in-cz-a-holocaust-memorial.

¹⁷⁹ www.der-transkribierer.at.

models¹⁸⁰. The markers project is funded by a grant awarded to POLIN Museum by Iceland, Liechtenstein and Norway as part of the EEA and Norway Grants, as well as by state funds allocated from the national budget.

¹⁸⁰ www.zabytek.pl.

Tra commemorazione e memoria. Sacrari e monumenti della Repubblica italiana per i caduti d'oltremare.

Valeria Deplano

1. Commemorare per celebrare? Un'ipotesi di ricerca

Nell'ottobre del 2006 arrivarono al sacrario dei Caduti d'Oltremare di Bari le spoglie di circa 700 persone provenienti dal cimitero di Mogadiscio, profanato nei mesi precedenti da una milizia locale. Le spoglie appartenevano a persone italiane che, come scrisse la stampa, riposavano da decenni nel cimitero dell'ex-colonia dell'Italia. Riportate nella Penisola, per la sepoltura fu scelto il sacrario del capoluogo pugliese, costruito dal Ministero della Difesa negli anni Sessanta con l'esplicito obiettivo di accogliere le salme degli italiani caduti sul fronte adriatico durante il Secondo conflitto mondiale¹⁸¹. Nel corso del tempo quel sacrario – su cui si tornerà più avanti – aveva già ampliato la propria destinazione d'uso, accogliendo salme provenienti da diversi scenari bellici del conflitto 1940-43 e da ex-territori coloniali. Le persone le cui spoglie giunsero da Mogadiscio a Bari nel 2006, ultime di una lunga storia, sono ricordate da una iscrizione commemorativa, su fondo d'oro, posta nel sottopiano del Sacrario, che ne riporta i nomi: erano suore, militari, civili. Insieme all'iscrizione, sui muri della stessa stanza si trovano decine di fotografie incorniciate, che non riguardano però la vita delle persone provenienti dalla capitale somala; immortalano e celebrano, invece, generiche scene di vita coloniale, per di più riferite all'Eritrea, altra ex-colonia italiana nel Corno d'Africa.

La decisione di affiancare il ricordo delle persone le cui spoglie sono state traslate da Mogadiscio somala all'inizio del XXI secolo con immagini del secolo precedente, che evocano l'occupazione coloniale nella regione africana ampiamente intesa, racconta di come la commemorazione dei caduti, e l'umana pietà nei loro confronti, possa in alcuni casi fornire il contesto per il ricordo anche ufficiale del passato coloniale della nazione da parte dell'Italia repubblicana. Tale possibilità si inserisce, e complica, il già complesso quadro del rapporto tra Repubblica italiana, nata dopo la rinuncia formale delle colonie da parte dello Stato sconfitto nella Seconda guerra mondiale, e l'elaborazione della memoria ufficiale di quel passato.

Il presente saggio si pone l'obiettivo di indagare la relazione tra la commemorazione dei caduti nelle ex-colonie italiane e la costruzione memoriale – ufficiale e istituzionale - del colonialismo italiano nel contesto della Repubblica, a partire dalla analisi di alcuni luoghi della memoria quali sacrari e monumenti ai caduti, realizzati o installati in Italia dopo la fine della Seconda guerra mondiale.

Prima di analizzare alcuni casi specifici occorrerà innanzitutto ripercorrere il dibattito, storiografico e no, sui segni materiali del colonialismo nello spazio pubblico italiano, e sulla memoria coloniale della Repubblica. In secondo luogo, si ripercorrerà brevemente il tema della commemorazione dei caduti coloniali nell'Italia liberale e in quella fascista; per poi approfondire

¹⁸¹ *Dopo la distruzione del Cimitero Italiano di Mogadiscio, traslate a Bari le spoglie di 700 italiani*, «Italia estera. Il giornale degli italiani all'estero», 20 ottobre 2006.

attraverso ricerche inedite e fonti secondarie i casi del Sacrario per i caduti d'Oltremare a Bari, del Sacrario per i Caduti senza croce di Monte Zuccone a Roccaraso, e del monumento per i lavoratori italiani in Africa e i caduti d'Oltremare a Siracusa.

2. I segni del colonialismo nello spazio pubblico: tra *nation building* e *cultural heritage*

L'espansione coloniale italiana si è intrecciata con la storia dello stato unitario dalla sua fondazione sino e oltre la Seconda guerra mondiale, e tanto in età liberale quanto nel periodo fascista è stata accompagnata da un processo di monumentalizzazione e di marcatura dello spazio pubblico con segni di diverso tipo: oltre alle statue targhe, busti, cippi, intitolazioni di strade.

Tale presenza è rimasta in gran parte sotto silenzio per diversi decenni, con l'esclusione di singoli casi che chiamavano in causa le relazioni diplomatiche tra l'Italia repubblicana e i paesi che ne avevano subito l'occupazione coloniale, in particolare l'Etiopia. La presenza nello spazio pubblico romano del Leone di Giuda (restituito poi nel 1964) e quella ben più lunga e ingombrante della stele di Axum, ritornata nell'omonima località all'inizio degli anni Duemila, hanno ottenuto un'attenzione mediatica prima, e storiografica poi, poiché chiamavano in causa due temi tra loro collegati: quello relativo alle restituzioni degli ex-colonizzatori agli ex-colonizzati, e quello della difficoltà delle istituzioni repubblicane ad ammettere le responsabilità coloniali¹⁸².

A partire dagli anni Dieci del XXI secolo le presenze coloniali nello spazio pubblico italiano hanno iniziato ad essere analizzate non perché oggetto di contenziosi diplomatici, ma come espressioni del ruolo che il colonialismo ha avuto nel processo di costruzione della nazione. In funzione di quest'ultimo targhe, monumenti, strade, hanno avuto il compito non solo di celebrare gli eventi e i personaggi che ricordano, ma di veicolare tramite loro immaginari e valori che lo Stato, o altre istituzioni locali, hanno inteso offrire alla cittadinanza come punto di riferimento.

Questo tipo di attenzione è stata conseguenza dello sviluppo degli studi sui nessi tra colonialismo italiano e identità nazionale, che hanno indagato temi e strumenti attraverso i quali le italiane e gli italiani hanno elaborato una specifica idea di sé nel corso del tempo. Allo stesso tempo, fondamentale è stata la spinta a indirizzare lo sguardo su quei segni arrivata dal mondo dalla letteratura, e in particolare dal lavoro di Igiaba Scego sui lasciti coloniali a Roma, che ancora prima che nel mondo accademico è stata raccolta da associazioni e movimenti diffusi sul territorio¹⁸³.

A favorire il nuovo interesse è stata inoltre la crescente attenzione, storiografica e non, verso i monumenti legati al passato schiavista e coloniale dell'Europa. I movimenti per la rimozione delle statue di Cecil Rhodes nell'Università di Cape Town in Sud Africa, e a Oxford nel Regno Unito, nel 2015; quelli di contestazione ai monumenti a Cristoforo Colombo, negli Stati Uniti; e infine quelli che hanno contestato le statue di personaggi legati alla tratta degli schiavi e all'imperialismo in Europa, in particolare dal 2020, hanno riaperto il dibattito pubblico internazionale sulla memoria e il significato patrimonio coloniale. Da un punto di vista scientifico

¹⁸² Massimo Santi, *La stele di Axum da bottino di guerra a patrimonio dell'umanità. Una storia italiana*, Mimesis, Milano, 2014.

¹⁸³ Rino Bianchi Igiaba Scego, *Roma negata: percorsi postcoloniali nella città*, Ediesse, Roma, 2014.

queste mobilitazioni hanno dato un nuovo impulso alla riflessione sui luoghi della memoria storica e coloniale presenti in Europa¹⁸⁴ e sul rapporto tra spazio pubblico, storia coloniale e ruolo della memoria nel presente¹⁸⁵.

Il tema delle presenze di segni coloniali nello spazio pubblico italiano interessa, dunque, tanto gli studi sul ruolo del colonialismo come fenomeno in atto, all'interno della formazione della nazione otto-novecentesca; quanto il tema dell'eredità del colonialismo, culturale ancora prima che materiale, nelle società contemporanee. In entrambi i casi la specificità italiana – da non leggere in termini di eccezionalità – emerge come declinazione storicamente e geograficamente collocata di dinamiche condivise con gli altri paesi colonialisti del Vecchio continente.

Nell'ultimo decennio sono stati pubblicati studi che storicizzano i monumenti coloniali italiani e la loro memoria, solitamente sviluppati su casi singoli¹⁸⁶; studi che hanno preso in considerazione l'interazione tra luoghi della memoria coloniali e fascisti¹⁸⁷; e lavori di mappatura e analisi dei segni del colonialismo su tutto il territorio nazionale¹⁸⁸.

Proprio i lavori di mappatura della toponomastica hanno messo in evidenza come le intitolazioni di strade e piazze non sempre sono avvenute in concomitanza dell'espansione coloniale (quindi tra gli anni Ottanta dell'Ottocento e il 1943, o al limite il 1945), ma sono da datare più avanti nel tempo. Società che non hanno più un progetto coloniale continuano, evidentemente, a vedere il colonialismo come un elemento di autoidentificazione: alle due questioni relative al contributo in età liberale e fascista al progetto di *nation building*, e a quello delle eredità materiali del colonialismo nel contesto post-coloniale, si aggiunge quindi la questione di una Repubblica che partecipa non passivamente, ma attivamente, alla rievocazione di un passato formalmente chiuso. Questo aspetto appare fondamentale per ragionare sui luoghi di commemorazione, che la Repubblica realizza o utilizza dopo la fine formale del colonialismo italiano; e richiede una ulteriore riflessione sul tema della memoria coloniale nell'Italia contemporanea.

3. La memoria coloniale e il superamento del paradigma della rimozione

Il modo con cui l'Italia repubblicana ha elaborato la memoria del passato coloniale è stato al centro dell'attenzione della storiografia fin dagli anni Settanta, quando studiosi quali Angelo Del Boca e Giorgio Rochat hanno pubblicato le prime ricerche scientificamente fondate sull'espansionismo italiano, in particolare sul periodo fascista. Il lavoro di Del Boca, in particolare, nel momento in cui ricostruiva i crimini e le violenze compiute dagli italiani in Libia, denunciava come la 'coscienza' della Repubblica beneficiasse di una rimozione degli eventi criminosi compiuti in colonia, a favore di una narrazione selettiva, edulcorata, e consolatoria

¹⁸⁴ Itay Lotem, *The memory of colonialism in Britain and France: the sins of silence*, Palgrave Macmillan, London 2021.

¹⁸⁵ Christoffer Kølvrå, Timm Knudsen Britta, *Decolonizing European colonial heritage in urban spaces—An introduction to the special issue*, «Heritage & Society» 13.1-2, 2020, pp.1-9.

¹⁸⁶ Andrea Bui, Latino Taddei (a cura di), *L'esploratore perso nell'oblio. Vittorio Bottego tra mito, storia e rimosso coloniale*, PGreco, Milano 2022; Carmen Belmonte, *Arte e colonialismo in Italia. Oggetti, immagini, migrazioni (1882-1906)*, Marsilio, Venezia, 2022.

¹⁸⁷ Giulia Albanese, Lucia Ceci (a cura di), *I luoghi del fascismo. Memoria, politica, rimozione*, Viella, Roma, 2022; Marco Armiero, Roberta Biasillo, Wilko Graf Von Hardenberg, *La natura del duce. Una storia ambientale del fascismo*, Einaudi, Torino 2022.

¹⁸⁸ Daphne Aurélie Budasz, Markus Wurzer, *Postcolonial Italy, a public history project mapping colonial heritage*, in «Interventions», 2023, OnlineFirst - <https://hdl.handle.net/1814/75882>

della presenza italiana in Africa¹⁸⁹. La costruzione memoriale operata in età repubblicana vede come protagonista innanzitutto il governo: nell'immediato dopoguerra questo opera una distinzione tra Etiopia, su cui non esercita nessuna richiesta, e le colonie occupate in età prefascista, in cui chiede di mantenere un ruolo; e tra operato della nazione, visto positivamente, e quello del regime. La narrazione elaborata negli anni immediatamente successivi al conflitto esalta il lavoro dei coloni e silenzia totalmente violenze, occupazioni, e crimini coloniali. A supporto della narrazione governativa intervengono anche gli italiani d'Africa già rimpatriati nella Penisola, che mirano di tornare in Libia o nel Corno d'Africa in virtù della presunta valorizzazione di quei territori. Una volta che le Nazioni Unite optarono per concedere all'Italia la sola Amministrazione Fiduciaria della Somalia, il tema uscì dal dibattito politico, ma almeno sino agli anni Settanta il colonialismo non scomparve dalla narrazione pubblica. Come hanno dimostrato diversi lavori condotti sulla stampa periodica, in particolare illustrata, sull'editoria, e soprattutto sul cinema, la presenza coloniale dell'Italia in Africa era un elemento presente sui media. Nella stampa ma anche in radio il tema era affrontato in maniera esplicita, specie in occasione degli anniversari della guerra del 1935-36, oppure delle svolte nei rapporti diplomatici con Libia ed Etiopia; il cinema invece continuava a produrre film che riproponevano ambientazioni e narrazioni coloniali¹⁹⁰.

Quello che si verificò per almeno tre decenni non fu dunque una rimozione dell'espansionismo italiano dalla memoria collettiva, quanto una espunzione dalla narrazione delle parti della storia del colonialismo più difficilmente rivendicabili, e incompatibili con una lettura positiva dell'operato dell'Italia. Manca dunque, in questo tipo di produzioni, un'analisi critica del passato coloniale. Le commemorazioni dei caduti non intervengono dunque in un contesto di silenzio, ma piuttosto in un contesto in cui il colonialismo è ricordato come qualcosa di superato dai tempi piuttosto che rigettato.

Dopo la parentesi del dopoguerra in cui è direttamente lo Stato a promuovere la narrazione degli 'italiani brava gente' al fine di mantenere un ruolo in Libia, Eritrea e Somalia, a partire dagli anni Cinquanta (benché sia ancora in essere l'AFIS) l'azione ufficiale delle istituzioni statali e governative appare più circoscritta. Circoscritta ma non assente: è da tenere a mente che l'accesso esclusivo agli archivi utili per la ricostruzione del passato coloniale ai membri del Comitato per la documentazione dell'opera dell'Italia in Africa è conseguenza di una iniziativa governativa del 1953. In seguito, però, l'azione statale si fa meno evidente, e il colonialismo rimane a quel punto oggetto del racconto di giornalisti e registi, oppure delle centinaia di migliaia di italiani e italiane comuni che avevano fatto esperienza diretta delle colonie, spesso organizzati in associazioni di profughi e reduci che continuano ad essere attive nel dopoguerra¹⁹¹.

¹⁸⁹ Angelo Del Boca, *Il colonialismo italiano tra miti, rimozioni, negazioni e inadempienze*, «Italia contemporanea», 281, 1998, pp.589-603; Id. *L'Africa nella coscienza degli italiani. Miti, memorie, errori, sconfitte*, Laterza, Bari, 1992.

¹⁹⁰ Maurizio Zinni, *Entertainment, politics and colonial identity in post-war Italian and British cinema (1945-1960)*, in Paolo Bertella Farnetti, Cecilia Dau Novelli (a cura di), *Images of colonialism and d in Italian media*, Cambridge Scholar Publishing, 2017. 67-80; Id., *VISIONI D'AFRICA. Cinema, politica, immaginari*, Donzelli, Roma, 2023.

¹⁹¹ Emanuele Ertola, *Ritornaremo: le associazioni di profughi d'Africa nell'Italia del dopoguerra*, «Italia contemporanea», 288, 2018, pp.11-37.

4. I caduti d'oltremare nel Regno d'Italia

Un elemento centrale di queste narrazioni è proprio quello relativo ai caduti, come si vedrà. Prima di esaminarne le commemorazioni nell'Italia contemporanea, però, occorre riassumere brevemente quanto i caduti d'oltremare abbiano rappresentato, fin dall'Ottocento, uno dei pilastri discorsivi dell'Italia liberale e fascista. Ancora prima che nella celebre battaglia di Adua del 1896, in cui l'esercito italiano fu sconfitto dai soldati dell'imperatore etiopico Menelik II, fu con la disfatta delle truppe italiane nel 1887 a Dogali, in Eritrea, che il tema dei caduti contribuì in maniera determinante a coinvolgere emotivamente la popolazione italiana nelle vicende espansionistiche verso l'Africa. Allo stesso tempo, i caduti oltremare partecipavano al più ampio processo di sacralizzazione della stessa nazione in via di formazione e consolidamento¹⁹². Paradossalmente, l'esito non felice di quel primo tentativo di espansione del Regno d'Italia nel Corno d'Africa, in cui morirono quasi cinquecento soldati italiani, fu utile per fornire i primi martiri alla nazione dopo quelli risorgimentali, mobilitandola attorno a un'impresa ancora percepita come lontana, e attorno a una patria a cui ancora troppo pochi si sentivano di appartenere¹⁹³.

Dopo un primo momento di contestazione del governo, effettivamente la nazione si strinse attorno a quei caduti, celebrati al contempo dalla stampa illustrata, dalla pittura, dalla letteratura. Oltre che a Roma, dove fu eretto in loro ricordo un monumento e fu loro dedicata la piazza prospiciente la stazione Termini, i soldati morti a Dogali furono ricordati sui muri delle città italiane da epigrafi che ancora oggi ne celebrano il valore e il patriottismo¹⁹⁴. Con la battaglia dell'Amba Alagi, nel 1895, la nazione ebbe anche il primo martire: il maggiore Pietro Toselli, che durante il tentativo di espansione italiano nel Corno d'Africa morì coi suoi uomini sull'altipiano etiopico, dopo aver deciso di non ritirarsi di fronte alle truppe del ras Maconnen. La sua salma fu rimpatriata nel 1897 e portata nel paese natale, Peveragno, con un viaggio seguito tappa per tappa dalla stampa. La madre di maggiore fu celebrata come santa, il nome Tosello fu incluso nell'onomastica della nazione, e a lui furono dedicate opere, poemi, statue.¹⁹⁵

Nella costruzione di un culto dei caduti coloniali nell'età liberale fu cruciale, evidentemente, il ruolo della Chiesa cattolica: le guerre condotte (e perse) nel Corno d'Africa alla fine dell'Ottocento furono anche la prima occasione in cui questa partecipò, proprio attraverso le liturgie funebri, a una manifestazione ufficiale del Regno d'Italia, contribuendo a sacralizzarla. Come ha ricostruito Caponi, la partecipazione di preti e vescovi alle commemorazioni avvenne non senza complessità, data la posizione di intransigenza assunta dal Vaticano nei confronti dello Stato italiano. Purtroppo la Chiesa, fin dagli anni '80 e '90 dell'800, con le liturgie funebri nei confronti dei martiri caduti in terra d'Africa iniziò a contribuire all'avvicinamento alla politica espansionista da parte di strati della popolazione non ancora raggiunti dalle élite

¹⁹² Alberto Maria Banti, *Sublime madre nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al fascismo*, Laterza, Roma, 2011.

¹⁹³ Giuseppe Finaldi, *Italian National Identity in the Scramble for Africa. Italy's African Wars in the Era of Nation Building, 1870-1900*, Peter Lang, Bern 2009.

¹⁹⁴ Nel sito «Chi era costui?», che scheda le epigrafi presenti sul territorio italiano, si contano 34 targhe erette in maniera esclusiva per ricordare l'evento del 1887, prevalentemente a ridosso della data della battaglia. Ad esse sono da aggiungere quelle dedicate ai singoli combattenti, e quelle in cui i caduti di Dogali sono più genericamente ricordati con gli altri caduti delle guerre in Africa di fine XIX secolo. www.chieracostui.com

¹⁹⁵ Emanuele Ertola, *Pietro Toselli*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, v.96, Roma 2019; Roman Rainero, *Pietro Toselli, un peveragnese nella storia: dalla colonizzazione dell'Eritrea all'Amba Alagi*, Blu edizioni, Cuneo, 1996.

colonialiste¹⁹⁶. Tale contributo si fece più evidente e ampio in occasione della guerra di Libia: ancora una volta fu il tema dei caduti a offrire il terreno per una mobilitazione che faceva leva sul coinvolgimento anche emotivo della popolazione italiana. Mentre i soldati caduti durante l'occupazione di Tripolitania e Cirenaica erano di nuovo al centro di un movimento celebrativo che mobilitò le autorità comunali (di nuovo fiorirono le epigrafi a ricordo dei singoli o delle vittime collettive di battaglie quali quella di Shara Shatt) e gli intellettuali (l'esempio più eclatante è Merope di Gabriele D'Annunzio)¹⁹⁷, le orazioni funebri e le messe in requiem dei caduti furono lo spazio in cui la Chiesa contribuì a costruire il discorso coloniale italiano. In particolare, le orazioni ebbero un ruolo nel delineare la figura del nemico ottomano e arabo, proposto come l'erede moderno del turco e maomettano già presente nel discorso cattolico¹⁹⁸; allo stesso tempo, i caduti fornivano l'idealtipo dell'italianità, basata sul sacrificio a difesa della patria e della religione.

Con l'avvento del fascismo la questione dei caduti coloniali si inserisce all'interno del più ampio culto dei martiri, uno degli elementi portanti della liturgia del fascismo inteso come religione politica. Il regime afferma «il mito comunitario della rigenerazione e della rinascita attraverso il sacrificio della vita»¹⁹⁹ e lo celebra fin dall'inizio del Ventennio attraverso l'inserimento dei caduti nell'universo simbolico del regime, la loro celebrazione pubblica, la costruzione di templi che ne rendano possibile il culto. I caduti dell'Impero, idea centrale nel progetto mussoliniano, partecipano di questo processo: in particolare dalla guerra d'Etiopia essi vengono inseriti nelle mostre del regime, attraverso l'inclusione di 'reliquie' o oggetti a loro riconducibili, ed entrano nella costruzione dello spazio pubblico italiano attraverso epigrafi e riferimenti nell'odonomastica e nella toponomastica ai 'martiri' nazionali e locali²⁰⁰. Come è emerso da alcuni studi su casi locali, questa penetrazione nell'odonomastica sarà tra le più durevoli: anche nei contesti in cui la caduta del regime porta a una rinominazione di strade e piazze, i toponimi legati ai locali caduti d'oltremare verranno mantenuti al loro posto²⁰¹.

5. I caduti d'oltremare e le memorie settoriali in età repubblicana

Durante il periodo del Regno d'Italia la commemorazione dei caduti d'oltremare contribuisce, dunque, a obiettivi espressamente perseguiti dallo Stato, quali l'espansionismo coloniale o la formazione della nazione, liberale o fascista che fosse. Con la caduta del regime di Mussolini, la sconfitta nella guerra mondiale, e la perdita delle colonie la questione della commemorazione assume valenze diverse e ulteriori, che rendono necessario non limitarsi all'utilizzo

¹⁹⁶ Matteo Caponi, *Liturgie funebri e sacrificio patriottico. I riti di suffragio per i caduti nella guerra di Libia (1911-1912)*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», 10, 2013, pp. 437-460; Gabriele Proglia, *Libia 1911-1912. Immaginari coloniali e italianità*, Le Monnier-Mondadori education, Firenze-Milano, 2015.

¹⁹⁷ Gabriele D'Annunzio, *Merope. Canti della guerra d'oltremare*, Treves, Milano, 1912.

¹⁹⁸ Caponi, *Liturgie funebri e sacrificio patriottico*, pp.446-451.

¹⁹⁹ Emilio Gentile, *Il culto del littorio: la sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Laterza, Roma, 1993; Sui templi si veda Emanuele Ertola, *I «sacrari per i martiri della rivoluzione» Sincretismo e religione politica nei templi del culto fascista*, «Contemporanea», 1, 2024, pp. 3-25.

²⁰⁰ Beatrice Falcucci, *Les «martyrs» dans les collections coloniales italiennes pendant le fascisme*, in Dominique Poulot (a cura di), *L'effet musée. Objets, pratiques et cultures*, Éditions de la Sorbonne, Paris, 2022, pp.107-127.

²⁰¹ Es. Valeria Deplano, Alessandro Pes, *An island in the sun. Material legacies of colonialism in Sardinia between the nation-building process and (a lack of) decolonization*, «Interventions», 2023, 1-20.

della categoria di continuità ma interrogarsi, invece, a quale funzione assolve in un contesto così mutato e allo stesso tempo reso più complesso dalle vicende appena concluse.

La partecipazione dell'Italia alla guerra di Spagna dopo quella in Etiopia, la spaccatura dopo l'8 settembre e la nascita dell'RSI, la Resistenza partigiana, le deportazioni, insieme al crollo dell'impero alimentarono memorie diverse e lutti contrastanti all'interno della società italiana. Di conseguenza, nel dopoguerra videro la luce gruppi e associazioni che facevano riferimento in maniera esclusiva alla propria memoria e ricordavano i propri caduti.²⁰² Coloro che continuarono a dichiararsi fascisti dopo la fine della guerra ampliarono il culto dei martiri includendovi non solo i caduti della Seconda guerra mondiale, ma anche i combattenti della Rsi²⁰³.

Anche i caduti delle guerre coloniali continuarono ad essere celebrati dopo la guerra dalle numerose associazioni di reduci e di profughi delle colonie²⁰⁴ e arrivarono a costituire un elemento cruciale del discorso elaborato da diverse tra loro. Se il lavoro era stato il tema portante dell'immediato dopoguerra²⁰⁵, in concomitanza con le rivendicazioni governative, già dagli anni Cinquanta esso si trova affiancato a quello dei caduti nel veicolare una commemorazione del passato coloniale. Ne è esempio il manifesto realizzato dalla federazione Nazionale Combattenti e Profughi italiani d'Africa (Fnccpia) nel 1956, la cui affissione non fu dapprima autorizzata dalla Questura di Torino perché avrebbe potuto turbare le relazioni diplomatiche con gli stati esteri. Il manifesto, dal titolo «9 maggio 1936- 9 maggio 1956» affermava che «nel silenzio di questa Italia ufficiale vada il ricordo di chi non dimentica a tutti i caduti nella magnifica impresa etiopica e a tutti coloro che, dopo aver portato in quelle terre barbare la civiltà italica, sono oggi in Patria dimenticati». La procura della Repubblica, cui il presidente dell'associazione si rivolse dopo lo stop della Questura, non ritenne che il manifesto fosse problematico dato il suo intento commemorativo di un evento storico, e ne autorizzò l'affissione²⁰⁶.

Col passare del tempo, le commemorazioni dei caduti d'oltremare assumono un ruolo crescente nelle attività delle associazioni di reduci: ad esempio, un'analisi de «Il Reduce d'Africa», mensile dell'Associazione Nazionale Reduci e Rimpatriati d'Africa, testimonia la capillarità e la frequenza degli incontri commemorativi, in tutta Italia, almeno sino agli anni Ottanta. La stessa associazione è la promotrice di un evento che ha luogo nel complesso monumentale dell'Oasi di Tabor a Santa Marinella, in provincia di Roma, gestito dalle suore Ancelle di Santa Maria della Visitazione. Qua nel 1983 veniva collocata una campana denominata «L'Africana», benedetta da Giovanni Paolo II, utilizzata dall'Associazione per commemorare i caduti italiani d'oltremare. Come dimostrano i testi delle orazioni riproposti dalla stampa, le commemorazioni

²⁰² Guri Schwarz, *Tu mi devi seppellir. Riti funebri e culto nazionale alle origini della Repubblica*, Utet, Roma, 2010, p.175.

²⁰³ Andrea Martini, *I sepolcri dei fascisti*, in Albanese, Ceci, *I luoghi del fascismo*, pp. 93-114.

²⁰⁴ Sulle associazioni si veda Ertola, *Ritorneremo*; Alessandra Vigo, *Rimpatriati d'Africa. Assistenza, associazioni e reintegro tra storia e memoria (1939-1952)*, Scripta edizioni, Verona, 2016.

²⁰⁵ Alessandro Pes, *Una Repubblica nuova per un colonialismo vecchio: la questione delle ex colonie nell'Italia democratica*, in Maurizio Ridolfi (a cura di), *2 giugno: nascita, storia e memorie della Repubblica: 1: il momento repubblicano nella costruzione della democrazia*, Viella, Roma, 2020, pp. 189-207.

²⁰⁶ Archivio Centrale dello Stato (ACS), Ministero dell'Interno (MI), Dipartimento di Pubblica Sicurezza (DPS), G-associations 1944-1986, b.56, Lettera del prefetto al Ministero dell'interno, Manifesto della federazione combattenti e profughi italiani d'Africa, 20/5/1956.

diventano occasioni per descrivere il contesto coloniale italiano come positivo e caratterizzato da una attività di modernizzazione e civilizzazione.²⁰⁷

Tra le commemorazioni dei caduti coloniali a opera di gruppi portatori di interessi specifici, è da segnalare poi il caso del sacrario a Ponti sul Mincio, in provincia di Mantova, che ospita commemorazioni collegate al vicino Museo reggimentale di Piccola Caprera: museo privato aperto nel 1960, questo conserva i cimeli del reggimento di volontari «Giovani Fascisti», che combatterono in Cirenaica nel 1940²⁰⁸.

Il ricordo e la commemorazione dei caduti sono dunque elementi centrali nell'attività delle associazioni dei reduci o di gruppi portatori di posizioni particolaristiche, che li utilizzano in funzione del consolidamento dei loro stessi sodalizi più che per indirizzare la memoria pubblica, e che reiterano in quelle occasioni un discorso nostalgico e autoconsolatorio nei confronti del passato coloniale.

6. Bari, Roccaraso e Siracusa: i luoghi della memoria coloniale istituzionale

Il moltiplicarsi di commemorazioni di diverse tipologie di caduti italiani dopo la fine della Seconda guerra mondiale mise in difficoltà il giovane Stato repubblicano; se questa fu dapprima rigida nel tracciare una demarcazione nei confronti dei soldati della Rsi rispetto agli altri caduti, già dall'inizio degli anni Cinquanta pose le loro salme sotto la gestione del Commissariato Generale per le Onoranze dei caduti in Guerra (OnorCaduti), di dipendenza del Ministero della Difesa. Una decisione che non era scontata, ma che rispondeva al clima di un momento storico in cui l'anticomunismo era diventato il sentimento predominante²⁰⁹ e in cui, soprattutto, era ormai prevalso l'intento di ricomporre i contrasti «all'insegna della celebrazione di coloro che con il loro sacrificio avevano dato lustro alla nazione»²¹⁰.

In questa prospettiva le memorie dei caduti furono depoliticizzate a favore dell'esaltazione dell'aspetto patriottico del loro operato, e di quello umano della loro scomparsa. Se questo approccio consentì il riassorbimento dei caduti fascisti nelle onoranze della nazione, a maggior ragione funzionò per quelli coloniali che facevano riferimento a una storia non solo in gran parte non sovrapponibile a quella del Ventennio, ma attorno a cui la stessa Repubblica non aveva preso le distanze attraverso un processo di ripensamento delle idee e delle azioni connesse all'espansione. È all'interno di questo contesto che è da collocare la nascita di alcuni luoghi in di commemorazione in cui non sono più associazioni o gruppi privati bensì lo Stato italiano, in maniera diretta o meno, a promuovere il ricordo dei caduti in Africa, alimentando al contempo un discorso assolutorio nei confronti del passato coloniale.

Il già citato Sacrario dei caduti d'Oltremare rappresenta sicuramente il caso più rilevante, soprattutto per il suo carattere fortemente istituzionale. Il sacrario fu costruito per iniziativa governativa nel dopoguerra e inaugurato nel 1967, con il fine di concentrare in un unico luogo le salme degli italiani caduti sull'Adriatico; divenne da subito, però, il luogo di sepoltura e

²⁰⁷Rito annuale in onore dei caduti in Africa, 17 maggio 2015, in www.crocereale.it: Il 13 maggio ricordo degli italiani d'Africa, Ansa, 11 maggio 2017. Sulla benedizione: Giovanni Paolo II, Udienza generale, 4 maggio 1983, in www.vatican.va.

²⁰⁸ Beatrice Falcucci, *Il soldato caduto per l'impero: la costruzione di un mito attraverso musei e sacrari*, «Annali / Museo Storico Italiano Della Guerra», 30, 2022, pp. 63-77.

²⁰⁹ Martini, *I sepolcri dei fascisti*, pp.112-113.

²¹⁰ Schwarz, *Tu mi devi seppellir*, pp.192-193.

ricordo degli italiani caduti in scenari bellici al di fuori dal territorio nazionale²¹¹. I primi caduti d’Africa ad esservi collocati furono dunque quelli provenienti dai due fronti africani della Seconda guerra mondiale. Ad essi si aggiunsero, nel 1972, le spoglie degli italiani provenienti dal cimitero libico di Tripoli, che Gheddafi aveva intenzione di spostare in un altro punto della città. Tra queste, erano anche quelle di 140 ascari, soldati eritrei e libici arruolati nelle Forze armate italiane, ricordate con una specifica lapide una volta nel sacrario. A Bari arriveranno poi le salme provenienti da altri cimiteri italiani dismessi in diverse parti del continente africano, quando non reclamate dai parenti. L’accoglienza nel capoluogo pugliese di queste spoglie risponde evidentemente all’esigenza pratica di dare degna sepoltura ai caduti che non potevano più stare in contesti lontani; cionondimeno, la loro presenza dà occasione allo Stato di usare il sacrario come luogo in cui celebrare il colonialismo come esperienza storica. Notevole è innanzitutto la cronologia proposta da un’iscrizione posta all’ingresso dell’area del sacrario, che indica nel 1882 – anno di fondazione della colonia Eritrea – l’anno da cui parte l’intento commemorativo del sacrario. In concomitanza con l’arrivo delle salme provenienti dalla Libia, sempre all’esterno fu realizzata una riproduzione dell’acquedotto di Tripoli, che include i nomi e le date delle battaglie coloniali combattute dall’Italia in Nord Africa a partire dal 1911, anno di inizio della guerra per la Libia. Il sacrario comprende poi un museo che dedica un ampio spazio alla storia coloniale italiana: attraverso un vasto allestimento fotografico e relative didascalie esso ripropone una descrizione dell’occupazione di Eritrea, Somalia e Libia in termini di civilizzazione e modernizzazione. Dominano la narrazione le riproduzioni di ospedali, campi coltivati, scuole; in linea con la narrazione ufficiale del periodo dell’apertura del Sacrario, totalmente assenti sono le violenze, i massacri, il sistema di apartheid negli spazi urbani. Le fotografie poste nella sala che ricorda i caduti provenienti da Mogadiscio, pur trovandosi in un’altra sala, rappresentano un’appendice coerente di questa mostra²¹².

Negli stessi anni in cui lo Stato italiano si stava occupando della costruzione del Sacrario di Bari, nel territorio di Roccaraso in Abruzzo veniva realizzato un altro luogo destinato a ricordare i caduti coloniali: il sacrario di Monte Zurrone. Il caso di Monte Zurrone è diverso da quello di Bari innanzitutto perché il monumento, seppure da ormai oltre quarant’anni figura tra quelli che fanno capo ad Onorcaduti e quindi al Ministero della Difesa, ottenne tardivamente l’istituzionalizzazione. Esso fu infatti voluto dalla Unione nazionale Reduci dell’Utic (Ufficio trasporti italiano collegamento, la struttura dell’esercito che organizzava i trasporti da e per il fronte russo), guidata dall’ex-ufficiale Vincenzo Palmieri, L’Unione si impegnò nella costruzione del tempio votivo per i caduti senza croce, cioè per quei soldati delle forze armate caduti nei terreni di guerra lontano dall’Italia, dei quali non erano stati recuperati i corpi. L’iniziativa trovò il sostegno finanziario delle forze armate, cui secondo Palmieri seguirono «i contributi del Capo dello Stato, della Santa Sede, del Governo»²¹³. Contributi di altro tipo arrivarono da istituzioni locali: il mosaico della Madonna del Soldato da parte della città di Ravenna, i marmi con le epigrafi da parte della città di Carrara, la Campana del caduto senza croce da parte della parrocchia di Roccaraso, la pietra dura del Gottardo da parte dell’amministrazione

²¹¹ Cfr. Valeria Deplano, «*Quelle que soit la raison pour laquelle ils ont péri*». *Commémoration des soldats morts au front et mémoire du colonialisme au Sacrario dei caduti d’Oltremare de Bari*, «Revue d’histoire culturelle», 6, 2023, online.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ibid.*

²¹³ Vincenzo Palmieri, *Perché Monte Zurrone*, Edizioni opera nazionale caduti senza croce, Firenze 1983, p.11.

provinciale di Vicenza²¹⁴. Il 3 settembre 1961 giunse infine «l'inaugurazione con un messaggio del Capo dello Stato, e con la partecipazione dei rappresentanti del parlamento, del Governo, dei Capi di Stato maggiore e delle Forze armate, dei Comandanti generali dell'arma dei carabinieri, del Corpo guardie di finanza, del corpo guardie di PS, di folte rappresentanze di associazioni combattentistiche e d'Arma, dei sindaci dei più importanti comuni d'Abruzzo e del Molise, e di tantissima folla». Il Capo dello Stato Giovanni Leone prese parte, in seguito, alle cerimonie organizzate nel sacrario²¹⁵. Ciononostante, si trattava di una iniziativa non ufficiale, e la costruzione e l'utilizzo per la commemorazione dei dispersi di un luogo non scelto ufficialmente dallo Stato suscitò malumori tanto nelle associazioni dei caduti, quanto nel Ministero della Difesa, che non aveva offerto alcun supporto alla realizzazione del sacrario²¹⁶. Solo nel 1979 il senatore democristiano Luciano Bausi presentò alla Presidenza del Senato un disegno di legge approvato l'anno successivo, che equiparò il sacrario ai cimiteri di guerra di fatto ufficializzandone l'esistenza²¹⁷. Nel frattempo il sacrario, utilizzato per raduni nazionali e cerimonie, si era trasformato in luogo della memoria anche di specifici eventi connessi alla Seconda guerra mondiale: il 2 luglio 1972 vi fu collocata una stele con gli stemmi in bronzo dell'Istria, della Dalmazia, di Fiume, donati dagli esuli di quelle regioni; due anni dopo, il 30 giugno 1974 il presidente Leone con le massime autorità dello Stato inaugurò la stele marmorea e in bronzo per la città di Zara. È invece del 1976 l'utilizzo del sacrario per la commemorazione del colonialismo. Il 26 giugno di quell'anno è inaugurata l'ara alla memoria degli ascari eritrei, somali, libici, caduti per l'Italia in terra d'Africa, alla presenza di una rappresentanza di Ascari eritrei in congedo ed autorità politiche militari e civili²¹⁸. L'ara, commissionata dall'Istituto del Nastro Azzurro fra combattenti decorati al valore militare e dell'Associazione nazionale reduci d'Africa, e realizzata dallo scultore Bruno Crosara, recita: «Perché viva il ricordo degli ascari d'Eritrea, Somalia, Libia, caduti per l'Italia in terra d'Africa»; e, nella parte posteriore «Eritrea Somalia, Tripolitania, Cirenaica, Etiopia 1889-1941 ovunque rifulsero fedeltà, valore, sacrificio». Non sembra superfluo far notare che anche a Monte Zurrone, come nella lapide inserita solo quattro anni prima all'interno del Sacrario di Bari, e come predicava il discorso coloniale otto-novecentesco, i soldati coloniali sono meritevoli di commemorazione in virtù prima di tutto della fedeltà. Ancora più importanti, ai fini del nostro discorso, sono le date riportate nell'iscrizione: anche in questo caso esse raccontano la volontà di non limitare la commemorazione ai caduti del secondo conflitto mondiale, come proclamato al momento della costruzione del sacrario, ma di includere, all'interno di un paradigma che esalta il patriottismo e il sacrificio della nazione, l'intera esperienza coloniale.

Inizia negli Sessanta anche la storia repubblicana dell'ultimo luogo della memoria istituzionale che si esaminerà in questo contesto: il monumento al lavoratore in Africa che si trova a Siracusa. Il monumento era stato commissionato dal governo fascista nel 1938 perché celebrasse, ad Addis Abeba, i militi italiani protagonisti dell'occupazione; ad esso doveva essere

²¹⁴ Ivi, p.13

²¹⁵ ACS, MI, DPS, G- associazioni 1944-1986, b.416, «Associazione nazionale dell'opera dei caduti senza croce», «Attività».

²¹⁶ ACS, MI, DPS, G- associazioni 1944-1986, b.416, Ministero della Difesa alla Presidenza del Consiglio dei Ministri, «Opera per i caduti senza croce», 21 agosto 1967.

²¹⁷ GU n.55 del 25 febbraio 1981, p.13348.

²¹⁸ Palmieri, *Perché Monte Zurrone*, p.18

affiancato un monumento che ricordasse i lavoratori, la cui costruzione non fu però mai commissionata. Il monumento fu concluso poco prima del conflitto ma le sue parti, mai assemblate, furono stoccate in diversi magazzini sino al dopoguerra; a quel punto il governo decise di farlo montare e innalzare, anche se non più in Etiopia²¹⁹. Ne fu cambiata anche la destinazione d'uso, in un senso considerato compatibile con la narrazione di quegli anni: non si poteva più celebrare il milite italiano, direttamente riconducibile al fascismo, ma si ritenne invece possibile celebrare il lavoratore italiano oltremare, che come detto rappresentava il fulcro della costruzione memoriale sul colonialismo proposta dalla Repubblica stessa. Con questa nuova denominazione, e con interventi minimi di risematizzazione volti a eliminare i riferimenti considerati più esplicitamente fascisti, dopo lunga trattativa il monumento fu destinato alla regione Sicilia e da questa Siracusa. L'opera monumentale fu però innalzata solo alla fine degli anni Sessanta, e mai davvero accettata dalla città per il suo portato simbolico problematico. La preoccupazione tanto del governo e delle amministrazioni locali, quanto di chi ne contestò la presenza, era legata alla riconoscibilità del monumento come fascista più che colonialista. È dalla fine degli anni Novanta che l'opera ha iniziato ad essere integrata maggiormente nel tessuto cittadino, e ad essere utilizzata attivamente da gruppi locali come luogo di commemorazione²²⁰. Nel 1991, a oltre trent'anni dalla ricostruzione del monumento a Siracusa, l'Associazione paracadutisti fece collocare in quell'area una targa commemorativa di Giovanni Alberto Bechi Luserna, militare che partecipò all'opera di repressione fascista in Libia e alla guerra d'Etiopia. Quattro anni dopo la stessa associazione celebrò, alla presenza delle autorità civili e militari, un aviatore marconista morto «mentre sorvolava i cieli africani» nel 1942. A partire dal 2005 il monumento fu utilizzato per commemorare i soldati, diretti sul fronte africano ma morti durante l'affondamento del piroscafo «Conte Rosso» nel 1941; per ricordare l'episodio nel 2007 l'associazione locale di ricerca storica sulla Seconda guerra mondiale fece inoltre apporre una targa commemorativa di fronte all'opera scultorea. La prima decade del nuovo secolo è dunque caratterizzata da un inedito utilizzo del monumento come luogo di commemorazione di caduti, in particolare di militari le cui vicende sono riferibili in senso ampio al contesto africano. Questo cambiamento di destinazione è stato ufficializzato dalla nuova denominazione decisa dal Comune di Siracusa: l'opera scultorea «al soldato e al lavoratore d'Africa» dal 2009 è diventata il «monumento al soldato, al lavoratore italiano in Africa e ai caduti d'oltremare». Il monumento, che per diversi decenni non era riuscito ad essere integrato nel tessuto cittadino, ha trovato una sua funzione nel momento in cui si è trasformato in un luogo di memoria, innanzitutto legata al contesto coloniale²²¹.

²¹⁹ Armiero, Biasillo, Wilko Graf Von Hardenberg, *La natura del duce*, pp.; Sophia Maxine Farmer, *Transplanting Italo-Africa: The Monumento ai caduti d'Africa at Siracusa from colonial conception to Italian construction*. «Forum Italicum», 2023. p. 488-511.

²²⁰ Valeria Deplano, *Memorie di pietra del colonialismo italiano: i monumenti e la storia d'Italia*, in Bianca Gaudenzi (a cura di) *The material legacies of Italian colonialism/I lasciti materiali del colonialismo italiano*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 104/2024, in corso di pubblicazione.

²²¹ A quella trasformazione è seguito un utilizzo sempre più intenso, che ha travalicato il riferimento coloniale: dagli anni Dieci del XXI secolo il monumento è stato usato per le celebrazioni della giornata del ricordo del 10 febbraio, per il 4 novembre, e per ricordare la battaglia di Caporetto.

7. Conclusioni

La questione della presenza di segni del colonialismo nello spazio pubblico dell'Italia repubblicana è stata prevalentemente letta da una prospettiva che muove dalle categorie di 'permanenza' e di 'eredità', come se la Repubblica si trovasse a fare i conti con una presenza ingombrante del passato e avesse reagito perlopiù accettandola, magari silenziata in alcune sue parti, per non farci esplicitamente i conti. Tale impostazione è sicuramente valida per quanto riguarda molti dei monumenti, delle lapidi, dei riferimenti toponomastici datati tra Ottocento e il 1943, ed evidenzia una continuità culturale oltre che la mancanza di volontà di ragionare appieno sul portato di un passato ingombrante da parte dello Stato repubblicano. Allo stesso tempo, però, questa interpretazione assegna un ruolo quasi passivo alla Repubblica, che dopo l'attivismo dell'immediato dopoguerra sembra tollerare e accettare la narrazione precedente, senza però agire attivamente nel proporre una sua visione sul colonialismo.

L'analisi di alcuni luoghi della memoria, connessi in diversi modi con il tema dei caduti d'oltremare, permette invece di mettere a fuoco il ruolo attivo che le istituzioni statali hanno avuto nel sollecitare uno sforzo di memoria della nazione verso il passato coloniale, ancora negli anni Sessanta e con l'intenzione di incidere nel futuro. I tre casi esaminati hanno in comune il fatto di non essere segni già presenti nello spazio pubblico, ma di strutture create ex-novo o attivate per la prima volta nel dopoguerra, che neutralizzano il portato controverso del passato coloniale e offrono invece spazi e contesti per celebrarlo. Il ruolo dello Stato è diverso nei casi esaminati: esplicito e diretto in quello del Sacrario di Bari, arrivato in un secondo momento nel caso di Monte Zurrone, condiviso con le istituzioni locali nel caso di Siracusa. Anche negli ultimi due contesti, però, esso è determinante nel fornire ufficialità a iniziative che provengono da sodalizi e associazioni tra privati. Nei due casi di Bari e Monte Zurrone/Roccaraso la commemorazione dei caduti, così come intesa dai governi democristiani e studiata da Schwarz, fornisce il contesto 'pacificato' in cui può innestarsi la celebrazione del colonialismo. Nel caso di Siracusa, invece, il tema dei caduti arriva a normalizzare una narrazione preesistente: è importante osservare come il momento in cui l'opera scultorea diventa luogo di commemorazione coincide col momento in cui essa viene finalmente integrata nel tessuto e nella vita cittadina.

Il ricordo e la commemorazione dei caduti, che sia in età liberale sia sotto il fascismo aveva contribuito ad avvicinare la nazione non solo al progetto coloniale ma ai governi che lo portavano avanti, nel secondo Novecento (e in particolare negli anni Sessanta) assume una funzione diversa: non sostiene un progetto espansionistico della Repubblica, ma non si limita neanche a ricordare le persone che hanno perso la vita lontano da casa. Al contrario, secondo un progetto che appare esplicito in tutti e tre i casi esaminati, attraverso un ampliamento del discorso che usa il fatto storico per ravvivarne i valori, contribuisce a consolidare e a riproporre nel tempo una rappresentazione della nazione utile alla Repubblica stessa: innocente, laboriosa, valorosa.

La voce della monarchia nell'Italia repubblicana: *La Stampa* e i Savoia dopo il 1946.

Alessandro Pes

1. Introduzione

Il referendum del 2 giugno 1946, con il quale oltre 12 milioni di italiani scelsero di instaurare nel paese una repubblica, sancì inevitabilmente la sconfitta degli oltre 10 milioni che votarono per il mantenimento del regime monarchico e allo stesso tempo l'esilio della famiglia reale dal suolo italiano. Questo articolo, parte iniziale di una ricerca più articolata, intende iniziare una ricostruzione storica e un'analisi delle modalità con le quali i Savoia e gli italiani continuarono, dopo il 2 giugno, ad avere un rapporto. L'obiettivo è quello di verificare se e come l'ex Casa Reale si relazionò con gli italiani, se continuò, nonostante l'esilio, a rappresentare un punto di riferimento per la società italiana, e ancora se e su quali temi della vita repubblicana i Savoia intervennero per esporre la propria posizione sulle questioni più rilevanti del dibattito pubblico in Italia.

Per cercare di ricostruire questa relazione si è scelto di fare riferimento principalmente alla stampa italiana come fonte per indagare il modo in cui i Savoia continuarono a essere presenti nel dibattito pubblico italiano dopo l'esito referendario e il conseguente esilio. In particolare, si è scelto in questo saggio di analizzare il quotidiano *La Stampa* di Torino, non certo perché il giornale rappresenti l'unica fonte attraverso la quale ricostruire questa storia, ma perché, come momento iniziale della ricerca, fornisce una prospettiva peculiare sulla vicenda, in quanto giornale a diffusione nazionale ma anche legato al contesto locale, storicamente vicino alla famiglia Savoia.

Attraverso gli articoli de *La Stampa* si cercherà quindi di individuare alcuni momenti durante i quali il giornale diede «voce» ai Savoia in esilio, in maniera tale che parlassero ai lettori e perciò agli italiani.

La ricerca nasce dalla necessità di superare una periodizzazione storica che vede nel 2 giugno 1946 la fine della monarchia; per quanto corretta da un punto di vista formale, quella periodizzazione potrebbe non corrispondere alla fine dell'influenza dei Savoia sulla società italiana; tanto più con un risultato referendario che vedeva una parte cospicua del paese a favore della monarchia.

In questo senso, la ricerca vuole riconsiderare il legame tra i Savoia e gli italiani a prescindere dalla fine della monarchia, per verificare quale tipo di memoria della Casa Reale si affermò in Italia e quale relazione si stabilì tra gli ex monarchi e gli ex sudditi.

2. Il referendum del 2 giugno 1946

La monarchia sabauda arrivò al referendum istituzionale in una situazione compromessa dal punto di vista della credibilità politica. La sua compromissione con il fascismo, la sconfitta dell'Italia nella Seconda guerra mondiale e l'avversione con la quale i partiti del Comitato di

liberazione nazionale guardavano alla monarchia rappresentavano alcune delle motivazioni alla base delle difficoltà della corona alla vigilia del voto.²²²

D'altra parte, l'appuntamento referendario mobilitò a favore dei Savoia partiti politici e associazioni che portarono avanti una campagna elettorale a difesa del regime istituzionale vigente, e del mantenimento al potere della Casa Reale. Nell'organizzazione del fronte monarchico un ruolo di particolare rilievo, a partire dalla seconda metà del 1945, lo giocò il ministro della Real Casa, Falcone Lucifero. Per il ministro la vittoria monarchica si sarebbe potuta ottenere soltanto «mantenendo i contatti con gli esponenti alleati, cerca[ndo] di orientarli a favore della Monarchia e, soprattutto, svolge[ndo] una propaganda continua nei confronti dei rappresentanti del Cln che si mostravano più sensibili e più disponibili al mantenimento dell'istituto monarchico»²²³.

I risultati del referendum, come ricordato sopra, premiarono la repubblica, con un voto per macroregioni che disegnava una Italia profondamente divisa, con un Centro-nord a favore della repubblica (64,44%), e un Sud continentale e insulare monarchico (66,28%)²²⁴. In realtà all'interno delle macroregioni era possibile trovare delle controtendenze, e quei risultati non raccontavano necessariamente di una società italiana spaccata in due sulla questione referendaria²²⁵. Va però messo in rilievo come i numeri del referendum, nonostante il cospicuo margine di differenza con il quale la fazione repubblicana vinse la consultazione, raccontava di un paese in cui una parte corposa della società avrebbe voluto affidare il proprio futuro nelle mani della Casa Reale.

Il 13 giugno del 1946, con l'ammaina bandiera dello stendardo sabauda dal Quirinale e la partenza di Umberto II per l'esilio di Cascais, segnò la fine del regime monarchico in Italia ma aprì una nuova fase della relazione tra la Casa Reale e gli italiani, un rapporto mediato soprattutto dalla stampa, che avrebbe rappresentato allo stesso tempo uno strumento per costruire la memoria del passato monarchico del paese e il mezzo con il quale l'ex casa regnante sarebbe intervenuta nel presente della Repubblica italiana.

3. Umberto II, la campagna referendaria e la conflittualità sociale

La chiusura della campagna referendaria veniva raccontata dalle pagine de *La Stampa* con la raffigurazione di un «solenne silenzio»²²⁶ che si era materializzato in Italia alla mezzanotte del giorno precedente. In un paese in cui piazze, radio, teatri e cinema si erano di colpo ammutoliti, le uniche tracce della competizione referendaria, della sfida tra monarchia e repubblica, rimanevano sui muri dove rimanevano attaccati i manifesti che raccontavano quella che era diventata una «muta battaglia».

In tale contesto, come gli altri quotidiani italiani, anche *La Stampa* dava voce all'ultimo appello di Umberto II agli italiani, pubblicandolo in prima pagina. Nel proclama il re confermava

²²² Cfr. Andrea Ungari, *La battaglia monarchica per il referendum istituzionale*, in Maurizio Ridolfi (a cura di), *2 giugno. Nascita, storia e memorie della Repubblica. Vol. 1. Il "momento repubblicano nella costruzione della democrazia*, Roma, Viella, 2020, p. 49.

²²³ Ivi, p. 51.

²²⁴ Pierluigi Totaro, *Repubblica e Monarchia. Un'analisi statistica e geografica del voto referendario*, in Maurizio Ridolfi, Pierluigi Totaro (a cura di), *2 giugno. Nascita, storia e memorie della Repubblica. Vol. 6. I numeri del referendum istituzionale*, Roma, Viella, 2020, p. 51.

²²⁵ Ivi, p. 117.

²²⁶ Filippo Burzio, *Il popolo italiano alle urne*, in «La Stampa», 1 giugno 1946.

l'accettazione del referendum e richiamava un dubbio che avrebbe assillato gli italiani nel momento di decidere il futuro regime del paese. Umberto II si dichiarava consapevole della difficoltà della scelta e indicava in un «più alto e infallibile Consigliere»²²⁷ il detentore non solo della risposta al quesito referendario ma più in generale alle mille domande che in quel momento storico accompagnavano il futuro della società italiana. Rassicurando gli italiani sull'intenzione di accettare qualunque esito referendario, Umberto II garantiva, in caso di vittoria della monarchia, la possibilità di un secondo referendum «nella forma che la rappresentanza popolare volesse proporre»²²⁸. La proposta del monarca si riferiva al clima turbolento che aveva caratterizzato l'immediato secondo dopoguerra, e guardava a una seconda tornata referendaria da svolgersi nel vicino futuro perché «allora molte passioni si saranno placate e molti che oggi sono perplessi avranno avuto il tempo per fare una scelta ponderata. Allora potranno partecipare alla consultazione come ognuno di noi fervidamente desidera tutti i cittadini italiani, anche quelli dei territori di frontiera oggi esclusi dal diritto di voto, anche i prigionieri di guerra che ancora attendono di tornare alle loro case»²²⁹.

Un proclama, quello di Umberto II, che si chiudeva con l'auspicio di una pacificazione nazionale che tendesse alla costruzione di una Italia concorde e unita. In realtà quella tensione verso la pacificazione non aveva molto riscontro nella campagna referendaria, e lo stesso monarca aveva avuto la possibilità di vedere con i propri occhi il livello di conflittualità che si era generato nel paese attorno alla scelta tra monarchia e repubblica. Di fianco al proclama del re, *La Stampa* pubblicava infatti la cronaca degli scontri avvenuti a Genova il 31 maggio, in occasione della visita in città di Umberto II.

La visita del re non era stata programmata, il re proveniente da Roma si fermò nel centro ligure e compì un lungo giro della città per poi dirigersi nella sede della prefettura per un incontro con le autorità civili e militari. La notizia della sua presenza aveva iniziato a circolare e dopo poco tempo davanti alla prefettura si radunarono gruppi di monarchici che inneggiavano a Umberto II. Nella stessa piazza si erano radunati però anche sostenitori della repubblica; dopo alcuni diverbi le due fazioni si scontrarono fisicamente. Il re continuò la propria visita in città proseguendo per la villa dei marchesi Gropallo dove incontrò «il nuovo arcivescovo di Genova mons. Siri e [...] i rappresentanti dei profughi giuliani»²³⁰. Se la visita del re a Genova, alla vigilia del referendum, aveva scatenato nelle piazze il contrasto tra le due fazioni, rendendo evidente l'impossibilità di un immediato processo di 'pacificazione', nelle tappe successive del suo viaggio, a Milano e a Venezia, gli incontri ufficiali e ufficiosi del monarca avrebbero avuto come corollario altri scontri di piazza tra sostenitori della monarchia e della repubblica.

Lasciata Genova, Umberto II aveva raggiunto Milano per incontrare a palazzo reale le autorità cittadine. Anche in questo caso, diffusasi la notizia della presenza del monarca, centinaia di sostenitori si erano radunati nella piazza del palazzo reale, raggiunti anche da appartenenti alla fazione repubblicana. Umberto II si era poi spostato nel Duomo e la folla aveva seguito il suo spostamento, radunandosi nella piazza antistante la cattedrale; avvicinatosi alla porta principale del Duomo, i carabinieri avevano impedito al monarca di uscire sulla piazza perché

²²⁷ S.A., *Un proclama del Re*, in «La Stampa», 1 giugno 1946.

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ S.A., *Il Re a Genova*, in «La Stampa», 1 giugno 1946.

i manifestanti avevano rotto i cordoni di sicurezza e non sarebbe stato possibile proteggerlo²³¹. Lasciata Milano, il re aveva raggiunto Venezia dove monarchici e repubblicani si erano riuniti in piazza San Marco. Dopo gli incontri con le autorità il re si era affacciato dal balcone del palazzo reale per salutare la folla; allo sventolio di bandiere tricolori con lo scudo sabaudo facevano da contraltare i fischi con i quali i repubblicani accolsero il monarca. La tensione nella piazza era poi velocemente sfociata in aperti scontri tra le due fazioni culminati «in colpi di seggiola favoriti dall'abbondanza delle seggiole allineate in piazza dai caffè»²³². Il bilancio degli scontri annoverava un marinaio ricoverato in ospedale «con la testa rotta» e tra gli altri feriti un oratore azionista candidato alla Costituente che «avendo pronunciato frasi oltraggiose all'indirizzo della monarchia [era] stato schiaffeggiato da alcuni ascoltatori»²³³.

Il clima che accompagnò la campagna referendaria testimoniava non soltanto la conflittualità accesa che pervadeva la società italiana ma anche la profonda divisione tra fedeli alla monarchia e alla repubblica. In questo senso assumere la data del 2 giugno 1946 come momento di chiusura definitiva degli italiani con la monarchia non permetterebbe di riconoscere alcuni legami tra Casa Savoia e italiani che continuarono a esistere dopo l'esito referendario. Nei decenni successivi furono diversi i momenti nei quali la società italiana fu posta davanti a una riflessione pubblica sulla monarchia e sul suo legame con essa. Due momenti in particolar modo risultarono importanti: il decennale del referendum, e la riflessione sulla scelta repubblicana, la morte di Vittorio Emanuele III e l'inaugurazione del busto in onore di Umberto II.

Furono tre momenti che caddero in fasi molto diverse della storia politica, economica e sociale dell'Italia; in tutti e tre i casi, il dibattito che si sviluppò mise in relazione il passato monarchico con il presente repubblicano, rappresentando non soltanto dei momenti di 'ricordo' del passato ma di dialogo tra presente e passato.

4. Il risultato referendario dieci anni dopo

Il 3 giugno del 1956 *La Stampa* affidava a Filippo Sacchi un editoriale in cui fare i conti con le scelte del passato e trarre le conseguenze della scelta repubblicana. Il decennale del voto per la repubblica cadeva a ridosso delle elezioni amministrative del 27 e 28 maggio 1956. Nelle amministrative del 1956 Sacchi leggeva anche un voto di conferma per la scelta repubblicana; l'autore arrivava a questa conclusione analizzando la partecipazione al voto amministrativo degli italiani e le preferenze che avevano riservato ai partiti politici che riconoscevano «dichiaratamente le istituzioni repubblicane»²³⁴. Si trattava, nei comuni con più di diecimila abitanti, di oltre dodici milioni e mezzo di voti. Se dopo dieci anni vi era una constatazione da fare, secondo Sacchi era che «la Repubblica si [fosse] normalizzata»²³⁵. Nei ricordi proposti dal giornale il 2 giugno del 1946 «provocò [...] in larghi ceti dell'opinione italiana moti di panico. Cittadini usualmente intelligenti e ragionevoli prevedevano che, ora che non vi era più un re, l'Italia sarebbe andata definitivamente a rotoli»²³⁶. Il giornale raccontava di un paese che dieci anni prima si era sentito spaesato di fronte alla scelta di cambio del regime costituzionale, tanto

²³¹ Cfr., S.A., *Il Re a Milano e Venezia*, in «La Stampa», 2 giugno 1946.

²³² *Ibidem*.

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ Filippo Sacchi, *Dalla Monarchia alla Repubblica. Una evoluzione fatale*, in «La Stampa», 3 giugno 1956.

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ *Ibidem*.

da far confessare a persone che da tempo si erano decise per il sostegno alla repubblica che al momento del voto erano stati «colti da scrupoli di gettare il proprio paese nel baratro [e] avevano votato all'ultimo per la monarchia»²³⁷.

Una delle più grandi obiezioni al voto repubblicano era stata, secondo *La Stampa*, la supposta mancata maturità del popolo italiano per la repubblica. A dieci anni di distanza il giornale celebrava invece la dimostrazione che gli italiani avevano dato di essere «preparato a passare alla Repubblica»²³⁸. La scelta repubblicana veniva inoltre posta in relazione con il processo di modernizzazione del paese, sancendo la forma repubblicana come forma costituzionale della modernità, al contrario della monarchia, rappresentata come un retaggio del passato, in antitesi con le necessità di una società moderna. Rispetto alle manifestazioni degli ambienti monarchici il giornale suggeriva di «non lasciarsi impressionare da manifestazioni isolate locali di cui la logica del tempo farà giustizia: dopo dieci anni la Repubblica italiana è ormai entrata nella vita della nazione, è diventata il normale modo di essere e di governarsi del popolo italiano»²³⁹. Nelle riflessioni sul decennale del referendum *La Stampa* non dedicava spazio alla Casa Savoia, alla memoria e nemmeno all'attualità dei membri dell'ex casa regnante; la riflessione che proponeva ai propri lettori era tutta incentrata sulla relazione tra gli italiani e la Repubblica; per quanto non comparisse nell'articolo sul decennale la relazione tra i Savoia e gli italiani sarebbe ricomparsa più volte nel dibattito pubblico dei decenni successivi, raccontando di un legame che seppur flebile continuava a rimanere in vita.

5. Le sepolture di Vittorio Emanuele III e di Umberto II

La morte di Vittorio Emanuele III, il 28 dicembre 1947, rappresentò un primo momento di attenzione della stampa italiana all'ex famiglia reale. Uno dei quesiti che si posero riguardò il luogo definitivo di sepoltura dell'ex monarca. La costituzione che stava per entrare in vigore vietava la sepoltura dell'ex monarca sul territorio italiano.

Alla questione *La Stampa* dedicò particolare attenzione. La salma fu sepolta in una cappella della chiesa di Santa Caterina ad Alessandria d'Egitto²⁴⁰, una soluzione che nei giorni immediatamente successivi al decesso veniva paventata come provvisoria. Il luogo paventato per la sepoltura era l'abbazia di Altacomba, in Savoia, luogo nel quale già alcuni membri della Casa Reale erano stati sepolti nei secoli precedenti. Un luogo, raccontava *La Stampa*, non particolarmente amato da Vittorio Emanuele I, che nel suo viaggio nella regione di Aix compiuto nel 1816, non fece visita ai propri avi sepolti ad Hautecombe.²⁴¹ Nel 1828 Carlo Felice diede il possesso dell'abbazia ai monaci cistercensi della Consolata di Torino, riservando a sé e ai propri eredi il patronato e un appartamento. Prima di morire scelse di non essere sepolto a Superga ma ad Hautecombe e il 2 maggio 1831 un corteo funebre trasferì la sua salma da Torino all'abbazia in Savoia. La sepoltura di Vittorio Emanuele III diventava quindi occasione di prospettare ai lettori un viaggio attraverso i luoghi del ricordo in cui erano conservate le salme dei principali esponenti del casato. Riprendendo le parole del vescovo di Annecy che aveva

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ *Ibidem*.

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ La salma di Vittorio Emanuele III venne traslata nel santuario di Vicoforte, in provincia di Cuneo, nel dicembre 2017. Nello stesso santuario avevano già trovato sepoltura le spoglie della regina Elena.

²⁴¹ Cfr., Alessandro Varaldo, *Le tombe dei Savoia*, «La Stampa», 2 gennaio 1948.

presieduto alla cerimonia di tumulazione di Carlo Felice, e che aveva affermato «Signori, in questo giorno sotterriamo la monarchia»²⁴², l'articolo costruiva un ponte immaginario tra il 1831 e il 1948, e ripiombando nel presente affermava che: «se Vittorio Emanuele III vi sarà inumato, quel vescovo potrà pretendere meglio di allora il vanto di profeta»²⁴³.

Trentacinque anni più tardi, nel 1983, la morte e la sepoltura di Umberto II catalizzarono l'attenzione degli italiani. La stampa diede ampio risalto all'organizzazione dei funerali; l'ultimo re d'Italia aveva scelto l'abbazia di Altacomba come luogo di sepoltura, e i funerali vennero presentati come un momento di raccoglimento delle case reali europee attorno alla persona di Umberto II. Il racconto dei funerali parlava di un bagno di folla, seimila persone secondo l'Unione monarchica, quindicimila per la gendarmeria francese, e contrapponeva all'esclusività regale degli accessi alla funzione all'interno dell'abbazia la curiosità popolare delle migliaia di persone che attendevano al di fuori delle mura²⁴⁴.

Il cerimoniale prevedeva «un piccolo corteo con i maschi di Casa Savoia. Ci sarà, in prima fila, Vittorio Emanuele. Accanto a lui, Emanuele Filiberto. Dietro, il Duca d'Aosta con il figlio Aimone. Ancora più indietro il Duca Filiberto di Genova»²⁴⁵; il protocollo prevedeva «per i Savoia e le personalità di spicco [...] 140 posti. Le teste coronate e le personalità [avrebbero trovato posto] sulla destra. Dal Vaticano [era stato] incaricato il nunzio apostolico di Parigi, mons. Pericle Felici, di portare la benedizione del Papa [avrebbe celebrato] mons. Bontems, arcivescovo di Chambéry»²⁴⁶. Ma la questione che più interessava la stampa riguardava quanti avrebbero superato la frontiera dall'Italia per omaggiare l'ultimo re d'Italia. Quanti italiani avrebbero percorso la stretta strada che da Aix-les-Bains porta ad Altacomba costeggiando il lago di Bourg, rimaneva un interrogativo che non riguardava soltanto l'estemporaneità dell'evento in sé, ma andava a interrogare il legame tra la Casa Reale e gli italiani. Interrogare gli italiani su quanti di loro sarebbero stati presenti ai funerali di Umberto II, significava anche chiedere quanti di loro provassero un legame con una famiglia reale che ormai viveva lontana dalla penisola da quasi quarant'anni. Alla possibilità di uno sbarramento agli accessi all'abbazia da parte della polizia francese Giulio Solciscarpi, responsabile del servizio d'ordine, aveva reagito affermando che: «Se la gendarmeria bloccherà gli accessi, mi metterò a marciare alla testa di diecimila persone: tutti debbono salutare Sua Maestà»²⁴⁷.

6. Il monumento per Umberto II

Uno dei momenti più significativi del processo di memorializzazione dei Savoia nella società italiana avvenne nel 1993, con l'inaugurazione del primo monumento italiano a Umberto II. In quell'occasione il comune di Racconigi issò sul pennone del proprio municipio la bandiera tricolore con lo stemma sabaudo, un gesto che il comune in cui il «Re di maggio» era nato nel 1904, utilizzò per celebrare il carattere speciale che quel primo monumento dedicato a Umberto II sul territorio nazionale doveva assumere rispetto alla memoria non soltanto dell'ex re ma dell'intera monarchia italiana.

²⁴² *Ibidem.*

²⁴³ *Ibidem.*

²⁴⁴ Cfr., Francesco Santini, *Nobili e regnanti ad Altacomba per l'ultimo saluto a Umberto*, in «La Stampa», 24 marzo 1983.

²⁴⁵ *Ibidem.*

²⁴⁶ *Ibidem.*

²⁴⁷ *Ibidem.*

La realizzazione del monumento, un busto bronzeo dell'artista russo Teodorow, era stata perorata dagli ambienti monarchici italiani e patrocinata dal comune di Racconigi; la decisione suscitò numerose polemiche e la reazione ufficiale delle associazioni dei partigiani, contrarie alla scelta del comune del cuneese. Nonostante le polemiche, il busto venne posizionato in una delle arcate del porticato dell'edificio comunale, di fronte alla lapide che ricordava i caduti partigiani. All'inaugurazione aveva partecipato una folla «commossa e nostalgica» di alcune migliaia di persone e tra le autorità «un ministro, Raffaele Costa (in veste strettamente personale), un senatore, il liberale Paire, e due deputati, il leghista Borghezio e il missino Boetti-Villanis»²⁴⁸.

Il giornale torinese metteva in evidenza come la manifestazione avesse assunto dei sapori monarchici che da decenni non si vedevano nel paese. All'inaugurazione il comitato organizzatore aveva fatto in modo che fosse presente una rappresentanza del Casato dei Savoia; Marina Doria, moglie di Vittorio Emanuele, Elena e Sergio di Jugoslavia, figli di Maria Pia, Azala, figlia di Maria Beatrice, e Beatrice di Borbone. A celebrare la funzione, al santuario della Madonna delle Grazie, era stato chiamato il vicario episcopale di Torino, monsignore Oreste Favro, assistito dal monsignore Gianfranco Troya che il 23 marzo 1983 partecipò ad Hautecombe, in Francia, ai funerali di Umberto II. L'iniziale proposta dei membri dell'Ordine Mauriziano, che formavano la guardia d'onore, era stata di organizzare la messa nel piazzale del castello; una richiesta che era stata rigettata tanto dal comune di Racconigi quanto dalla curia locale.

Il momento dello svelamento del busto fu caratterizzato da reazioni nostalgiche «si leva[ro]no alcuni cori di «Viva il re, viva il re», mentre i nobili [prende]vano posto sul palco»²⁴⁹.

Subito dopo, tra la folla la devozione per il re scomparso si trasformò in una critica al regime politico italiano; in un clima politico e sociale caratterizzato da una generale sfiducia nella classe dirigente del paese dovuta agli interrogatori e agli arresti legati all'operazione investigativa divenuta famosa con il nome di 'mani pulite', il divieto d'ingresso in Italia per la linea di discendenza maschile dei Savoia veniva denunciato come un esempio di atteggiamento il-liberale messo in atto da una classe politica corrotta.

«Hanno aperto le frontiere ai trafficanti di droga e ai delinquenti – aveva detto un partecipante alla cronista de *La Stampa* - e qui c'è una donna sola perché suo figlio e suo marito non possono mettere piede in Italia».

All'inizio degli anni '90 le istanze che chiedevano la cancellazione del divieto d'ingresso sul territorio nazionale agli eredi maschi del Casato Savoia trovavano terreno fertile nell'intreccio con le tematiche più di attualità, quelle riguardanti la corruzione della classe politica italiana, che in quel momento storico stavano monopolizzando il dibattito pubblico nel paese.

L'inaugurazione del busto in onore di Umberto II diventava anche velatamente un momento di confronto tra la vecchia e la nuova classe dirigente italiana, e una nuova occasione per riaffermare la richiesta di modifica della Costituzione per permettere il rientro in Italia delle salme dei Savoia.

Questa non fu però l'unica retorica ad accompagnare l'inaugurazione del busto di Umberto II; dopo essersi dichiarate contrarie alla cerimonia, le associazioni partigiane riempirono le vie cittadine di manifesti listati a lutto nei quali affermavano che «le famiglie dei partigiani

²⁴⁸ Fiorenzo Panero, *In migliaia per ricordare Umberto II*, in «La Stampa», 20 settembre 1993.

²⁴⁹ *Ibidem*.

racconigesi, caduti nella guerra di Liberazione, esprimono il più profondo sdegno per l'offesa loro arrecata con la posa del monumento a colui che fu responsabile, assieme ai nazifascisti, della morte dei loro cari». Nel piccolo paese di Racconigi andava in scena un conflitto che avrebbe caratterizzato i decenni a seguire; la memoria, tanto da parte monarchica quanto da parte repubblicana, rivelava il suo carattere di terreno di scontro del presente.

7. Conclusioni.

Nello stesso periodo, la prima metà degli anni Novanta, furono anche le cronache di costume a occuparsi dei Savoia e a raccontarli agli italiani. Anche in questo caso la 'nostalgia' per gli ex regnanti veniva messa in relazione con un presente costituito da «scandali, arresti e accuse ai 'governanti ladri'»²⁵⁰. Nonostante il declino della reputazione della corona britannica, dovuto a scandali di vario genere, i giornali italiani registravano un nuovo interesse per i membri della ex famiglia reale italiana. In maniera anche esplicita questa rinnovata attenzione veniva messa in relazione con la delusione degli italiani verso una classe dirigente repubblicana coinvolta in numerose inchieste giudiziarie sulla corruzione. Così, nel 1993 *La Stampa* registrava che: «tornano, intanto, i discorsi di brogli elettorali sul referendum del '46: monarchia o repubblica? «Ecco che cosa ha prodotto la repubblica!» è il coro dei monarchici italiani»²⁵¹. A far immaginare un possibile riavvicinamento dei Savoia alla Repubblica italiana era stata una stretta di mano, quella tra il presidente della Repubblica Oscar Luigi Scalfaro a Vittorio Emanuele durante i funerali di re Baldovino del Belgio. Lo stesso Vittorio Emanuele aveva intravisto in quel momento un possibile segnale di cambiamento verso la famiglia Savoia: «E' la prima volta che questo accade. Ed è un gran bene che sia successo. Voglio ringraziare Scalfaro che mi ha consentito di stringergli la mano»²⁵² aveva chiosato il figlio dell'ultimo re d'Italia. Ma nell'estate del 1993 anche Emanuele Filiberto, figlio di Vittorio Emanuele, aveva lanciato dei messaggi forti agli italiani, affermando che: «a giudicare da quello che sta accadendo in Italia, l'esilio lo meriterebbero altre persone. In tanti hanno fatto molto più danno all'Italia di noi che l'Italia l'abbiamo fatta»²⁵³. Ancora una volta l'esilio sancito in Costituzione veniva messo in relazione con fatti di attualità italiani e il piano della riflessione che veniva proposto da un membro della Casa Reale poneva in comparazione la famiglia reale con la classe dirigente repubblicana. Una comparazione che arrivava nel momento storico in cui la classe dirigente italiana viveva la più grave crisi di credibilità dalla nascita della Repubblica, apparentemente propizio per rimettere in discussione i termini dell'esilio e il ruolo stesso dei Savoia in Italia.

²⁵⁰ Daniela Daniele, *Un'estate in prima pagina. E i sovrani sognano il trono*, in «La Stampa», 20 settembre 1993.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ *Ibidem*.

La rivolta dipinta: i murales di Orgosolo.

Cecilia Dau Novelli

1. L'arte murale

L'origine dei murales è antica e ancora viva in varie epoche e continenti. La parola al singolare *mural*, al plurale *murales*, è spagnola e rappresenta un dipinto realizzato su una parete, un soffitto, o su un'altra superficie permanente in muratura, di solito all'estero. Il termine è ormai entrato anche nella lingua italiana insieme a *murale*. Sul Devoto-Oli ci sono entrambi a significare un «grande affresco dipinto sulla facciata di edifici pubblici, raffigurante i fatti più indicativi ed emblematici della storia del Paese». In questo senso sono davvero l'emblema dei murales di Orgosolo che non si distaccano mai dalla rappresentazione della realtà²⁵⁴.

Queste espressioni hanno un'origine molto antica, addirittura preistorica. Nell'epoca contemporanea indicano un movimento pittorico e politico nato in Messico nel 1910 dopo la rivoluzione messicana. È stato il mezzo più potente con cui la rivoluzione messicana ha rappresentato sé stessa. Rifiutando i canoni tradizionali della pittura, eseguita su una tela per un committente privato, il movimento muralista ha realizzato grandi opere per tutti, illustrando le lotte sociali e le conquiste della rivoluzione. Negli anni Trenta, si è diffuso nel continente latino-americano (Argentina, Brasile e Perù) e poi anche negli Stati Uniti.

Dagli anni Sessanta si sono diffusi in tutto il mondo, come espressione di denuncia sociale e di protesta, in particolare in Irlanda, a Cuba e in Sardegna. A Cuba, dopo la rivoluzione hanno illustrato, le conquiste e i successi, del castrismo, rendendo intellegibile anche ai contadini analfabeti ciò che era avvenuto. Innumerevoli immagini di Che Guevara e slogan della rivoluzione, sono comparse in maniera più o meno spontanea sui muri dell'isola²⁵⁵.

Città del Messico ha mantenuto viva la tradizione dei grandi muralisti con opere che continuano a illustrare le conquiste civili e sociali. Baltimora sulla costa orientale degli Stati Uniti ha lanciato dal 1975 un programma per abbellire la parte più povera della città. A Berlino dopo la caduta del Muro, sono cominciate a comparire murales per dipingere i muri diroccati rimasti. Nei Paesi Baschi a Vitoria Gasteiz si tiene un laboratorio di muralismo che è diventato espressione del separatismo. E poi la Bristol di Banksy, anche se certamente il graffitismo non è la stessa cosa del muralismo. In Italia l'arte di strada si è espressa a Dozza, vicino a Bologna, dove dal 1965 si tiene la Biennale del Muro dipinto e in vari paesi della Sardegna, fra cui Orgosolo.

Ricomparsa negli Stati Uniti, in particolare a Filadelfia e New York negli anni Settanta, si afferma come manifestazione del disagio giovanile: utilizza le bombolette spray per rompere gli schemi e illustrare un segno simbolico. L'esigenza iniziale è stata quella di dare identità e visibilità a ragazzi che stavano ai margini dell'ambiente urbano, di stabilire un linguaggio autonomo fra di loro. Dagli anni Ottanta sono usciti dai ghetti e si sono diffusi in tutta Europa

²⁵⁴ Cfr. anche Cecilia Dau Novelli, *La storia dipinta: i murales di Orgosolo*, in Paolo Bertella Farnetti e Cecilia Dau Novelli, *La storia liberata. Nuovi sentieri di ricerca*, MIMESIS, Milano, 2019, pp. 101-119.

²⁵⁵ Luca Casagrande, Elena Scantamburlo, *Cuba Graffiti. La politica al muro*, Sassi, Vicenza, 2010.

in contemporanea con l'emergere della cultura *hip-hop*²⁵⁶. Poi, all'inizio del nuovo secolo, si è differenziata e caratterizzata con orientamenti e stili diversi. In genere graffitismo e muralismo sono stati raccolti dalla definizione comune di arte di strada²⁵⁷. Anche se si tratta di espressioni completamente diverse. I graffiti nascono da scritte, per lo più all'inizio erano firme, interpretate in maniera artistica. I murales invece sono veri e propri dipinti realizzati direttamente sul muro. Nati come forma di comunicazione alternativa, di protesta e di denuncia sociale, oggi sono sempre più diventati una vera forma di arte. L'autorità cittadina di Toronto ha tentato di dare una definizione scientifica alle due espressioni artistiche: i graffiti sono «lettere, simboli, figure, graffi, epigrafi, macchie o altri segni che sfigurano o rovinano una struttura o un oggetto», mentre i murales sono «disegni su una superficie o in un luogo con il fine deliberato di abbellirlo»²⁵⁸. Anche se certamente si tratta di una distinzione opinabile, vista la soggettività dell'arte. Quello che certamente li accomuna è che sono realizzati su muri esterni pubblici, in rapporto intenso con il territorio che li circonda e realizzati per tutti. Per questo motivo sono opere vive continuamente trasformate, restaurati talvolta anche lasciati dimenticare nell'oblio.

Uno dei più espressivi episodi recenti di muralismo politico è stato quello nordirlandese. Passeggiare attraverso le strade di Belfast e Derry osservando le opere d'arte dipinte sui muri della città rappresenta un'esperienza indimenticabile in particolare per quanto riguarda le motivazioni politiche dei nazionalisti-cattolici-repubblicani. Questi murales sono comparsi per la prima volta negli anni Sessanta quindi prima della grande diffusione internazionale nel decennio successivo. All'inizio sono stati utilizzati con semplici scritte che chiamavano tutti alla rivolta sociale. Poi sono diventati anche linguaggi decorativi richiamando un vissuto di forte impatto.

Il momento di cesura coincide con il passaggio, avvenuto alla fine degli anni Sessanta, alla lotta armata tra i due gruppi etnico-religiosi quello cattolico nordirlandese e quello protestante erede dei coloni inglesi. Il conflitto costato moltissimi morti e l'aperta violazione dei diritti civili da parte dell'esercito inglese, fu avviato a conclusione con gli accordi del Venerdì Santo del 10 aprile 1998, che aprirono alla pacificazione²⁵⁹. Negli anni Settanta e Ottanta decine di cittadini si sono armati di bombolette spray e di pennelli per dipingere i muri e così esprimere la loro protesta in modo non violento. «Una reazione comunitaria nella quale si mischiano amore per la propria terra e arte, colori e impegno politico, disegno e memoria storica, bellezza dell'opera d'arte e denuncia dell'ingiustizia, grido artistico di affermazione identitaria e ribellione»²⁶⁰.

Fuori dall'isola sono arrivati solo i tragici eventi degli scontri violenti, ma mai la protesta civile e fantasiosa dei murales. Gli artisti guerrieri armati solo di bombolette di vernice, non sono quasi mai riusciti a varcare il mare per far conoscere all'Europa la loro protesta. Murales di grande forza espressiva sono stati dedicati nel 1980-81, al fenomeno degli *Hunger strikes*

²⁵⁶ Nicholas Ganz, *Graffiti world. Street art dai cinque continenti*, Ippocampo, Milano, 2006.

²⁵⁷ Daniela Lucchetti, *Writing. Storia, linguaggi, arte nei graffiti di strada*, Castelvechi, Roma, 2003.

²⁵⁸ La distinzione è evidenziata in Lisa Gottlieb, *Graffiti art Styles: a Classification System*, McFarland, 2009, citato in Nicola Guerra, *L'Ira dei murales. Il linguaggio visivo nella lotta indipendentista Nordirlandese a Belfast e Derry*, Elettica, Firenze, 2011, p. 16.

²⁵⁹ Luca Bellocchio, *Irlanda del Nord. Un conflitto etnico nel cuore dell'Europa*, Meltemi, Roma, 2006.

²⁶⁰ Guerra, *L'Ira dei murales*, p. 33.

quando una decina di attivisti – rinchiusi in prigione – hanno fatto lo sciopero della fame per protestare contro le condizioni inumane delle carceri. Allo stesso modo dell'arte di strada diffusa nel mondo, era libera e gratuita e di forte impatto sociale. Oggi esiste una cooperativa di artisti che mantiene e restaura periodicamente i murali esistenti.

Per quanto riguarda i soggetti in genere ricordano scontri accaduti realmente nei quali il popolo cattolico nordirlandese, come appunto gli attivisti morti negli scioperi della fame, ha espresso eroismo collettivo sublimato dalle immagini. Ci sono anche murali che si ispirano alla lotta di tutti i popoli oppressi come quello dove è raffigurato Che Guevara insieme ai patrioti nordirlandesi. E quelli di carattere storico che cominciano dalla grande carestia del 1845-49, la disoccupazione e la miseria, la mancanza dei diritti civili. Vari murali sono dedicati alla lotta dei popoli oppressi: al Che e alla rivoluzione cubana, alle sofferenze del popolo palestinese, alla lotta per l'indipendenza dei Baschi e alle battaglie per l'emancipazione femminile. Su questo tema le immagini sono dirompenti perché ritraggono sempre donne che imbracciano le armi.

Nel complesso gli autori sono comunque consapevoli di essere espressione di una forma d'arte. Infatti, le loro opere

uniscono tutti i criteri di ciò che dovrebbe essere arte: stimolano le emozioni delle persone, le fanno pensare e ottengono una reazione. Se è vero che un oggetto d'arte non può essere giudicato per il suo solo valore estetico senza tener conto del suo contesto sociale e politico; i murali che si trovano fuori delle gallerie, per la forma di accessibilità che li contraddistingue richiedono ancora di più un'analisi dei loro significati sociali, culturali e politici²⁶¹.

2. La rivolta di Pratobello.

In Sardegna il muralismo si è diffuso in quattro piccoli centri: Villamar, San Sperate, Serramanna e Orgosolo²⁶². Sui muri di queste quattro cittadine, sono state realizzate centinaia di pitture murali che illustrano la storia d'Italia e della Sardegna. Sono state eseguite in maniera molto semplice da singoli o da gruppi, senza le raffinatezze dell'affresco o dell'encausto, e perciò facilmente deteriorabili. Ma è stata una scelta precisa: infatti, i dipinti più belli ed evocativi vengono rinfrescati, mentre quelli che non interessano sbiadiscono e vengono poi ricoperti da un nuovo dipinto. Gli stili sono i più disparati: dal cubismo all'impressionismo, dal naif al realismo, dal *tromp l'oeil* ai disegni infantili. Anche i soggetti sono molto vari ma per lo più riguardano la contestazione politica e la storia d'Italia, insieme ai problemi della vita quotidiana²⁶³.

Anche nel caso di Orgosolo tutto era cominciato da un episodio di lotta, il tentativo di esproprio delle terre dei pascoli del Supramonte, da cui era scaturita la battaglia per la difesa del territorio. Il paese costituisce uno dei simboli della tradizione agro-pastorale della Barbagia, ed è inserito nello spettacolare scenario naturale della catena del Supramonte. Nel 1892 il

²⁶¹ Ivi, p. 89.

²⁶² Silvia Ledda, *Riflessioni sull'arte ambientale in Sardegna: il muralismo*, in Rita Pamela Ladogana e Simona Campus (a cura di), *Percorsi nella storia dell'arte*, UNICAPress, Cagliari, 2021, pp. 271-295; e I. Salis, *Arte murale in Sardegna: dalle origini alla Street art*, in Ivi, pp. 297-313.

²⁶³ *I murali di Orgosolo*, Balzano, Olbia, 2009, pp. 5-8.

letterato Pasquale Cugia - un geometra che tra il 1847 e il 1856 girò tutta l'isola per preparare il catasto - scrisse di Orgosolo:

«Il villaggio ha l'aspetto di un nido d'aquila, come di una fortezza a cui la natura ha gettato dinanzi baluardi e fossati»²⁶⁴.

Certamente non si era trattato di uno scontro così violento e totalizzante come quello irlandese, ma comunque di un conflitto esplosivo da un'imposizione violenta dello stato centrale, che aveva preteso di espropriare le terre di tutti. Di un paese che si era sollevato in difesa dei suoi diritti, calpestati da un potere centrale invisibile e lontano. E molti dei soggetti dei murali – di carattere internazionale – si avvicinano a quelli nordirlandesi: l'emancipazione femminile, la rivoluzione cubana, la striscia di Gaza, i clandestini senza patria²⁶⁵.

Pratobello era un villaggio abbandonato, situato nel Supramonte a pochi chilometri dall'abitato di Orgosolo. Si tratta di una specie di altopiano dove mandrie di bovini e di maiali pascolano liberamente. Il territorio fa parte dei terreni comunali sui quali da tempo immemorabile i cittadini di Orgosolo vantavano diritti pascolativi. Nel 1968 il governo ipotizzò di installarvi un poligono di tiro e un distaccamento militare permanente. Dall'aprile 1969 ad Orgosolo cominciò a circolare la notizia che si intendeva realizzare un poligono fisso per le esercitazioni militari. Circa due mesi dopo, il 27 maggio, la Brigata Trieste attaccò sui muri del paese un avviso dove si precisava che i pastori erano invitati a trasferire il bestiame che pascolava a Pratobello in un altro luogo. Infatti, per il momento per soli due mesi, la zona sarebbe stata dedicata all'addestramento dell'Esercito italiano.

La mobilitazione ebbe inizio nel Circolo giovanile di Orgosolo che pubblicò un ciclostilato dove si precisava che lo Stato avrebbe previsto lo sgombero di circa 40 mila capi per i quali avrebbe corrisposto un risarcimento di 30 lire giornaliere per ogni bestia. Nel giugno del 1969 gli orgolesi si sollevarono, con una reazione determinata e corale, e occuparono il territorio per difendere i loro pascoli²⁶⁶. Le assemblee si susseguirono dall'inizio del mese coinvolgendo tutto il paese. La prima manifestazione sui pascoli avvenne il 7 giugno, nella convocazione si leggeva: «Tale manifestazione è stata decisa per dare un primo avvertimento alle autorità militari e politiche che hanno deciso arbitrariamente di invadere i nostri territori con grave danno per tutti i lavoratori»²⁶⁷.

In una intervista Franca Menneas, ha spiegato che l'economia di Orgosolo si basava quasi completamente sul settore agro-pastorale di tipo semi-nomade. I pastori portavano le greggi a svernare verso Sud, nelle pianure delle Baronie del Logudoro e del Campidano; quindi, stavano lontano da casa tutto l'inverno per rientrare solo in primavera, a quel punto andavano a portare gli animali nei territori comunali. Proprio quei terreni che il governo aveva deciso di espropriare. Infatti, il Ministero della difesa senza consultare la popolazione, aveva deliberato di tagliare quei pascoli ai pastori nel momento di maggiore necessità. La ribellione esplose immediatamente ma fu sempre una lotta pacifica, organizzata in maniera democratica con

²⁶⁴ Pasquale Cugia, *Nuovo itinerario dell'isola di Sardegna*, Tipografia Nazionale di E. Lavagna e figlio, Ravenna, 1892.

²⁶⁵ Pietrina Rubanu e Gianfranco Fistrale, *I murali politici della Sardegna: guida, storia, percorsi. Con un'intervista a Francesco Del Casino*, Massari, Bolsena 1998.

²⁶⁶ Franca Menneas, *Sa lota 'e Prtatobello. La lotta di un popolo in difesa del proprio territorio*, Domus de Janas, Sestu, 2019; Francesco Ioris, *La grande enciclopedia della Sardegna*, Newton & Compton, Roma, 2002, p. 758.

²⁶⁷ 27 maggio 1969: *La rivolta di Pratobello a Orgosolo*, in www.osservatoriorepressione.info, consultato 27/5/2023.

assemblee pubbliche, combattuta da tutta la popolazione senza distinzioni di età. Di genere o di categoria professionale²⁶⁸.

Nel murale raffigurato (Figura 1) i pastori si interrogano «Vardamos o non vardamos?». Tra le usanze più antiche di Orgosolo c'era quella di 'vardare' cioè di preservare i pascoli dei terreni comunali nel periodo primaverile - più o meno dal 20 marzo al 20 maggio – per consentire all'erba di ricrescere folta. Tuttavia, l'inverno 1969 era stato avaro di pioggia e quindi alcuni pastori, privi di terreni propri si rifiutavano di seguire questa regola. Il problema, quindi, era unirsi agli operai contro il governo che non aiutava l'agricoltura e l'allevamento in crisi. A questi problemi contingenti si unisce il tentativo di esproprio dello Stato.

Figura 1. *Vardare i pascoli*, F. Del Casino, Corso Repubblica²⁶⁹.



²⁶⁸ Franco Arba, *Sa Iota 'e Pratobello: intervista all'autrice Franca Menneas*, www.circolosardegna.net, consultato 27/5/2023.

²⁶⁹ Tutte le fotografie sino state realizzate dall'autrice a Orgosolo il 3 aprile 2019.

Il Prefetto, la Questura, le organizzazioni sindacali della Coldiretti e della CGIL cercarono di trovare una mediazione. Ma non ottennero alcun risultato: i pastori ribadirono che intendevano tutelare i pascoli e rifiutare gli indennizzi. Anche i partiti tentarono di trovare un accordo: la DC e il PCI proposero di mandare un telegramma al Ministro della Difesa Luigi Gui e al sottosegretario Francesco Cossiga, chiedendo di evitare le esercitazioni. Tuttavia, il telegramma non fu mandato perché gli orgolesi si rifiutarono affermando che il terreno di lotta non era il parlamento ma i pascoli del Supramonte. Il 19 giugno più di 3 mila cittadini di Orgosolo iniziarono l'occupazione di Pratobello, fino a ottenere il ritiro dei militari. In una assemblea pubblica tenuta in una delle piazze del paese, avevano deciso di realizzare una forma di Resistenza nonviolenta occupando i pascoli destinati ai militari²⁷⁰. Il giorno successivo trovarono la strada sbarrata dai mezzi della polizia ma senza perdersi d'animo alcuni continuarono a piedi mentre altri spostarono di peso le camionette. Arrivarono dunque, i rinforzi, militari e poliziotti fino a quattro mila uomini. Le forze dell'ordine effettuarono arresti e i cittadini furono processati per direttissima per resistenza a pubblico ufficiale²⁷¹.

Molti fotografi arrivarono a Orgosolo documentando con le loro immagini quanto stava accadendo e facendo così conoscere a tutti della rivolta pacifica in atto. Le foto di Adriano Mordenti – fratello di Raul – ispirarono alcuni murali e fecero il giro del mondo raffigurando le donne e i bambini che avanzavano contro la polizia (Figura 2)²⁷².

Figura 2. *La lotta di Pratobello*, F. Del Casino, Corso Repubblica.



²⁷⁰ Gianfranco Pintore, *Sardegna. Regione o colonia?* Mazzotta, Milano, 1974.

²⁷¹ Dionigi Deledda, *Orgosolo. Lotta di Pratobello 1969*, Tipografia ghilarzese, Ghilarza, 2020, citato in Nino Muggianu, *Orgosolo celebra 50 anni dalla rivolta di Pratobello*, «La Nuova Sardegna», 31 gennaio 2018; Marilena Orunesu, *La rivolta di Pratobello in un libro del sindaco di Orgosolo*, «L'Unione Sarda», 13 maggio 2021.

²⁷² *La fotografia in Sardegna, Lo sguardo esterno 1960-1980*, Edizione illustrata, Ilisso, Nuoro, 2011; e anche Paolo Merlini, *Sardegna 1960-1980. L'isola del dissenso vista dai grandi fotografi*, «La Nuova Sardegna», 25 gennaio 2011.

Un'ultima mediazione fu tentata mandando a Roma una delegazione composta da tre deputati sardi: Ignazio Pirastu, - comunista e studioso del banditismo -, Carlo Sanna – socialista ed esperto del tema delle terre incolte - e Gonario Gianoglio – democristiano ex sindaco di Nuoro - tre pastori un bracciante e uno studente del Circolo giovanile, a parlare con Francesco Cossiga allora Sottosegretario al Ministero della Difesa. La delegazione fu accolta dal democristiano orgolese Antonio Monni che era stato eletto al Senato fino all'anno precedente. vicepresidente della Commissione giustizia. La delegazione tornò alla fine di giugno con l'assicurazione che lo Stato era pronto a ritirare tutto.

Il poligono di Pratobello è temporaneo, le truppe sgomberanno alla metà di agosto e i terreni a tale data saranno restituiti ai pastori. Non vi è allo stato attuale alcuna decisione di trasformare il poligono in una istituzione permanente.... L'amministrazione militare sentirà i pastori e le loro organizzazioni al fine di determinare la reale consistenza dei danni e la giusta misura degli indennizzi per gli sgomberi compresi i giorni delle agitazioni²⁷³.

Era una resa totale del governo e una vittoria del movimento contadino. Un movimento nel quale si univano le frange estreme della sinistra e gli operai dei partiti, incarnava la disaffezione verso la politica regionale e nazionale delle esigenze della Sardegna rurale²⁷⁴. Comunque, molti orgolesi – circa sessanta – furono processati e poi assolti per aver organizzato e partecipato all'invasione di Pratobello. Nei giorni della rivolta Emilio Lussu aveva partecipato da lontano, mandando un telegramma con tutta la sua passione. Non era stato presente perché anziano e malato, ma la sua presenza viene ricordata sui muri del paese. (Figura 3). E ancora ci si riferisce a Lussu nel grande murale che affresca tutta la parete del municipio in Corso della Repubblica. Citando la sua frase «Non per un palmo di lontana frontiera abbiamo gettato al vento la nostra giovinezza ma per un più alto ideale di libertà e giustizia. E. Lussu 24-5-1922 In un discorso alla Camera dei deputati per ricordare i morti della Brigata Sassari» (Figura 4)²⁷⁵. Fu spontaneamente composta anche una canzone, un Inno antimilitarista scritto nel 1969 da Nicolò Giuseppe Rubanu che fu poi inserita nel LP *Su lamentu de su pastore* prodotto dal gruppo Rubanu nel 1976. Scritta in barbaricino stretto racconta il riscatto di una terra di banditi protagonista di una lotta pacifica per la difesa dei suoi diritti. Le prime due strofe ricordano la ribellione pacifica.

Orgosolo pro terra de bandidos
Fin'a eris da-e totu' fis connota
Ma oe a Pratobello tot' unidos
Fizos tuos falado' sun in lota
Contra s'invasione militare
Ki a inie fi faghende rota

Orgosolo come terra di banditi
fino a ieri da tutti era conosciuta
ma oggi a Pratobello tutti uniti
i tuoi figli sono scesi in lotta
contro l'invasione militare
che lì (in quel luogo) stava facendo rotta²⁷⁶.

²⁷³ Orunesu, *La rivolta di Pratobello in un libro del sindaco di Orgosolo*, p.6.

²⁷⁴ Sandro Ruju, *Società, economia, politica dal secondo dopoguerra a oggi (1944-98)*, in *La Sardegna. Le regioni dall'Unità a oggi*, Einaudi, Torino, 1998, pp. 868-69.

²⁷⁵ Adriana Vargiu, *Il dopoguerra di Silvio Podda, fante della Brigata Sassari*, www.iconur.it.

²⁷⁶ Nicolò Giuseppe Rubanu, *Pratobello*, www.ildeposito.org; per la traduzione in italiano cfr. www.canzonicontraguerra.cjb.net

La canzone continua affermando che contadini e pastori aspettavano concimi e trattori e invece è arrivata la polizia. «Truppe fasciste e odiose» respinte al di là del mare non da banditi ma da partigiani. Anche il poeta e sindacalista orgolese Peppino Marotto scrisse una lunga poesia in onore della rivolta che si concludeva:

E una lotta de populu gai,
naraian sos bezzos pili canos,
chi in bida insoro
non l'han bida mai.

Ed i vecchi dai capelli bianchi dicevano
che in tutta la loro vita,
una lotta di popolo così,
non l'avevano vista mai²⁷⁷.

Figura 3. Omaggio a Emilio Lussu, F. Del Casino, Corso Repubblica.



²⁷⁷ Peppino Marotto, *Su Pianeta 'e Supramonte. Cantadas in sardu*, Condaghes, Cagliari, 2009.

Figura 4. Omaggio a Emilio Lussu, F. Del Casino, Corso Repubblica.



In questo clima bollente, il collettivo Dioniso divenne subito protagonista animando una serie di azioni teatrali di denuncia e protesta. Poi durante l'inverno si trasferì a Nuoro, dove continuò l'attività di protesta. Orgosolo fu proiettata nel mondo, uscendo dall'isola e diventando repentinamente il «centre du monde militant»²⁷⁸. Anche il francese Edouard Vincent vissuto a Orgosolo a fasi alterne per vent'anni dal 1964 al 1984 ha scritto una cronaca della ribellione. Prima di tutto conferma quanto già notato alla metà dell'Ottocento dal geografo Cugia, «Un villaggio sprovvisto di ogni divertimento organizzato, un villaggio dal gusto aspro»²⁷⁹. In Francia aveva visto *Banditi a Orgosolo*, il famoso film di Vittorio De Seta che nel 1961 aveva diffuso il mito del banditismo ed era stato attratto come una falena dalla luce. Qui aveva scoperto che i muri erano tappezzati di murali e che tutti avevano un contenuto di lotta. E aveva anche scoperto che i banditi erano diventati cittadini che lottavano per i loro diritti.

Il braccato si è trasformato in cittadino cosciente dei suoi diritti, il cacciatore in soggetto politico cosciente dei suoi limiti. Il conflitto si è normalizzato, civilizzato nel vero senso della parola. I fatti di Pratobello (potente sollevazione popolare partita da un fermento politico-sociale, molto

²⁷⁸ Francesca Cozzolino, *Peindre pour agir. Muralisme et politique en Sardaigne*, Karthala, Paris, 2017 p. 199

²⁷⁹ Edouard Vincent, *Taccuino d'Orgosolo \1964-1984*, La Biblioteca della Nuova Sardegna, Sassari, 2003, p. 13.

simile ai moti francesi di Fronte popolare nel 1936) hanno consacrato l'abolizione del rapporto preda-cacciatore. Almeno ufficialmente²⁸⁰.

Il primo murale fu realizzato nel 1969 da un gruppo di anarchici «Dioniso» coordinati dal lucchese Giancarlo Celli. Rappresenta la cartina dell'Italia senza la Sardegna. Al suo posto un grande punto interrogativo a significare l'assenza dell'isola dalle decisioni del governo italiano²⁸¹. Attore e regista teatrale, Celli aveva fondato un collettivo nel 1967 che sperimentava nuove tecniche basate sulla partecipazione attiva dello spettatore e sulla militanza politica. Intendeva il teatro come un «rito laico» che doveva contrapporsi all'ideologia borghese per scardinare la divisione della società in classi. Nel luglio 1969 il gruppo decide di spostarsi in Sardegna a Orgosolo dove stavano esplodendo le proteste e l'occupazione delle terre contro il poligono militare di Pratobello²⁸². Arrivarono a Orgosolo e trovarono il paese in rivolta. Quasi subito arrivò anche Francesco Del Casino autore di quasi tutte le opere che si è fermato per alcuni anni come professore nella Scuola media del paese. Gli altri autori dei murales sono stati Pasquale Buesca, orgolese operaio forestale che si distingue per uno stile naif e i colori molto vivaci; Vincenzo Floris anche lui orgolese di nascita, lavora anche il ferro e il legno; Diego Asproni di Bitti insegnante di educazione artistica; Massimo Cantoni di Milano ma di origini orgolesi; e poi alcuni gruppi come quello delle Api composto da giovani che erano stati allievi di Del Casino; e un altro gruppo di ex allievi attivi soprattutto nel restaurare i murales. A cinquanta anni dalla rivolta i fatti del 1969 sono stati ancora ricordati con un murale di Francesco Del Casino (Figura 5). Anche se Del Casino non raggiunse mai i livelli qualitativi dei murales realizzati a San Sperate da Pinuccio Sciola, ebbe il merito di coinvolgere l'intero paese che utilizzò i muri per esprimere la sua ribellione politica e morale²⁸³.

Figura 5. Slogan della rivolta di Pratobello, F. Del Casino, via Sicilia, realizzato dopo 50 anni per ricordare gli eventi.



²⁸⁰ Ivi, p. 27.

²⁸¹ Gruppo Dioniso, *La bilancia dell'Italia*, Corso Repubblica, 1969. Il murale non c'è più, l'immagine molto famosa si trova in Kikinu, *Orgosolo e i suoi murales. Guida ai murales di Orgosolo*, Kikinu, Ghilarza, 2016, p. 29.

²⁸² Franco Quadri, *L'avanguardia teatrale in Italia (materiali 1960-1976)*, 2 voll., Einaudi, Torino, 1977.

²⁸³ Ledda, *Riflessioni sull'arte ambientale in Sardegna*, p. 280.

3. Le rivolte nel mondo

Molti altri murales ricordano poi le più recenti lotte per la libertà compiute nel mondo. Ci sono poi anche alcune interpretazioni che raffigurano le principali icone del mondo contemporaneo, Karl Marx e Friedrich Engels a Bertolt Brecht, dal Mahatma Gandhi a Pablo Neruda, da Frida Kahlo a Ernesto Che Guevara.

Per restare alle ferite del nostro tempo è significativa la rappresentazione dedicata a Salvador Allende figura di riferimento di tutti i riformisti degli anni Settanta²⁸⁴.

Salvador Guillermo Allende fondatore del Partito socialista del Cile, fu eletto nel 1970 Presidente della Repubblica cilena. Guidava la coalizione di Unità Popolare composta, oltre che dai socialisti, dal Partito comunista del Cile, dal Partito Radicale e dai cattolici socialisti. Avviò subito un programma di radicali riforme per la costruzione di uno stato socialista. Le sue innovazioni furono seriamente sabotate dall'amministrazione degli Stati Uniti preoccupata di perdere le tante prerogative che aveva nel paese. Fu deposto e ucciso dal colpo di stato del settembre 1973 condotto dall'esercito cileno con il sostegno segreto della CIA. Morì difendendo nel Palazzo della Moneda, sede della Presidenza, a Santiago del Cile, sotto il bombardamento delle truppe golpiste.

Il murale che lo ricorda è molto intenso e ricco. A parte la sua immagine con i caratteristici occhiali e i baffi, icona di un socialismo dal volto umano e rassicurante, e la sommaria descrizione del golpe e della sua morte, riporta una frase in spagnolo. Gira attorno all'angolo ed è difficilmente leggibile perché oggi è anche sbiadita. Ma è l'ultima frase della vita di Allende, pronunciata alla radio poco prima di morire. «*Sigan ustedes sabiendo que, mucho mas temprano que tarde, se abriran las grandes alamedas por donde pase el hombre libre, para construir una sociedad mejor*». «Sappiate che più prima che poi, si apriranno di nuovo i grandi viali per i quali passerà l'uomo libero, per costruire una società migliore»²⁸⁵.

Parole di grande speranza lasciate al futuro del suo paese e di tutti. In realtà, ci sono voluti molti anni, prima che la dittatura e la feroce repressione cominciassero ad allentare la presa. 130 mila scomparsi sono stati il prezzo immane pagato alla giunta militare. Augusto Pinochet ha governato fino al 1990 e poi è comunque rimasto fino alla fine degli anni Novanta, prima di essere definitivamente estromesso dal governo e dal Cile. L'eredità di Allende rimane immortalata anche da questo murale.

Particolarmente drammatico il murale dedicato a Gaza²⁸⁶. Oggi tutti sanno cos'è la striscia di Gaza, un territorio costiero – stretto dallo Stato di Israele e l'Egitto al Sud – e chiuso nei suoi confini dove vivono circa due milioni palestinesi. Dopo la Seconda guerra mondiale Gaza sarebbe dovuto diventare parte di un nuovo Stato arabo di Palestina, ma rimase isolata tra il mare e il territorio israeliano senza riuscire ad ottenere l'indipendenza. Controllata dagli egiziani, fu poi occupato da Israele durante la Guerra dei sei giorni, nel 1967. La ribellione contro gli israeliani, *Intifada*, coinvolse tutti anche donne e bambini durò fino al 1993 con ogni mezzo: armi e sassi. L'occupazione militare israeliana è durata 27 anni fino al 1994 poi è iniziata la transizione sotto il controllo dell'OLP guidata da Yasser Arafat. Nel 2005 il territorio di Gaza

²⁸⁴ *Salvador Allende*, Via Cavour angolo via Mazzini, F. Del Casino e Kikinu (Daniele Manca).

²⁸⁵ *L'ultimo discorso di Salvador Allende*, Trasmesso da Radio Magallanes poche ore prima della sua morte, 11 settembre 1973.

²⁸⁶ *Gaza*, Corso Repubblica, 2004.

è passato sotto il controllo dell'autorità palestinese. Dieci anni di complessa transizione da Israele ai palestinesi. Il periodo successivo è stato contrassegnato da violenze e tragedie. A seguito delle elezioni, svoltesi nel 2006, è governato da Hamas e sta faticosamente cercando una impossibile normalità di vita. Israele stringe d'assedio la Striscia, controlla il commercio con un embargo strettissimo e compie continue azioni di guerra contro il territorio di Gaza, dall'altra parte i palestinesi rispondono con missili e bombe. I morti, soprattutto civili, sono stati tantissimi, anche se è difficile quantificarli con precisione per la mancanza di fonti certe. Molti sono i minori come il bambino di dodici anni ricordato nel murale e ucciso dai militari israeliani nel 2000 quando era scoppiata una nuova *Intifada* per la persistente ingerenza degli israeliani.

Nelle tre immagini ci sono il papà e il figlio rattrappiti contro un muro nella speranza di proteggersi, poi colpiti dagli spari e infine caduti a terra ormai senza vita. «Come uccelli sogni e speranze volano via... Nessuna catena riuscirà a tenerli. Niente sulla terra fermerà la libertà del mio spirito». È l'emblema di tutti i bambini uccisi nella guerra, di tutte le speranze finite con loro, di tutti i sogni infranti. In una parola il simbolo della mancanza di futuro di tutti i bambini che vivono nella Striscia.

Anche allontanandoci dal Medio all'Estremo Oriente arriva l'eco di un'altra tragedia i disordini cinesi in quella che è stata definita la primavera democratica cinese. Tra aprile e giugno 1989 ci furono una serie di dimostrazioni di protesta per chiedere una democratizzazione della vita politica. Parteciparono studenti, intellettuali e operai che chiedevano il rispetto dei diritti civili e politici. L'evento simbolo delle proteste – nelle quali morirono molti manifestanti – è stato il *Rivoltoso sconosciuto*, uno studente solo e disarmato che si fermò davanti a una colonna di carri armati. Simbolo della rivolta e immortalato dalle fotografie che lo hanno reso un'icona mondiale²⁸⁷.

Nella frase del murale si legge «A Tienanmen il primo ottobre 1949 Mao Tse Tung aveva celebrato la rivoluzione cinese. A Tienanmen quarant'anni dopo il regime comunista ha perso il mandato del cielo».²⁸⁸

C'è un altro murale dedicato a piazza Tienanmen, si trova sulla stessa parete di quello sulla Rivoluzione francese, e in questo caso non riprende l'immagine famosa della fotografia, ma piuttosto un uomo già a terra travolto con una bicicletta a fianco. E poi la scritta «E anche la luna al terzo giorno di giugno ha nascosto la sua faccia per non vedere il sole nero che sorgeva sulla piazza Tienanmen»²⁸⁹.

A trent'anni dalla strage ancora non tutto è chiaro. In Cina le commemorazioni ufficiali sono vietate e il governo è riuscito a silenziare molti siti internet che ne parlavano. Non si sa ancora quanti furono uccisi in quei drammatici giorni, il governo dice 300 altre fonti sette mila. Le proteste erano iniziate due mesi prima dopo la morte del segretario del partito Hu Yaobang. Chiedevano la continuazione della sua linea riformista. Il nuovo segretario Deng Xiaoping condannò le proteste ma ancora non intervenne militarmente. La situazione peggiorò a giugno: fu approvata la legge marziale e il 3 giugno fu dato ordine di sgombrare la piazza. I carri arrivarono alle 4,30 di mattina del giorno successivo, cominciarono a sparare e lasciarono sul

²⁸⁷ Guido Samarani, *La Cina contemporanea. Dalla fine dell'impero a oggi*, Einaudi. Torino, 2004.

²⁸⁸ *Tienanmen*, Massimo Cantoni, Via Allende. Massimo Cantoni, vive a Milano ma ha origini orgolesi per parte di madre. La foto è di KIKINU, in *Orgosolo e i suoi murali*, p. 14.

²⁸⁹ *Rivoluzione francese e Piazza Tienanmen*, F. Del Casino, Via Giovanni XXIII, 1989.

terreno solo cadaveri. La repressione poi proseguì a lungo in tutto il paese contro gli operai accusati di appoggiare il movimento²⁹⁰.

Tutti i murales dedicati alla storia sarda, e in particolare alla rivolta di Pratobello, sono decisamente inediti. Cioè, raccontano una storia che non appare sui libri, quindi assolvono alla funzione fondamentale di conservare la memoria di quelle giornate. Sono diventati anche un'attrazione turistica, ora rimangono piuttosto come un manuale di storia scritto per tutti. Riflettono l'immaginario collettivo di fronte a fatti di grande impatto pubblico degli ultimi anni invitano a non dimenticare e a trarre da fatti drammatici uno spunto per migliorare la vita collettiva.

L'esperienza di Orgosolo è diventata così essa stessa una icona universale di anelito di giustizia sociale e di libertà, di comunità consapevole dei propri diritti capace di lottare a mani nude, senza violenza, contro poteri forti e opprimenti. Questa vicenda ci indica una strada, un metodo, in un mondo sempre più aperto e complesso. Una strada di comunicazione e di dialogo, di presa di coscienza e di maturazione collettiva. Orgosolo è un libro aperto di storia contemporanea che tutti dovrebbero poter vedere e meditare.

²⁹⁰ Giulia Giacobini, *Sono passati 30 anni da piazza Tienanmen*, «Wired», 3/5/2019, www.wired.it.

Autrici e autori

Andrea Corsale è professore di geografia presso l'Università di Cagliari. I suoi interessi di ricerca includono la geografia della popolazione, le comunità ebraiche e altre minoranze etniche, linguistiche e religiose, con particolare riferimento alle identità territoriali, ai patrimoni culturali, al turismo e alle implicazioni geopolitiche.

Valeria Deplano è professoressa associata di Storia contemporanea presso l'Università degli Studi di Cagliari. Si occupa in particolare di storia del colonialismo italiano e delle sue eredità culturali nel periodo repubblicano, di memoria e di mobilità postcoloniali.

Kristian Feigelson è sociologo e ha insegnato film studies all'Università Paris 3-Sorbonne Nouvelle. Fra i suoi principali interessi di ricerca vi sono i rapporti fra il cinema e la storia nel XX secolo soprattutto, ma non solo, in Unione Sovietica.

Ruth Ellen Gruber è una scrittrice, fotografa, divulgatrice e ricercatrice indipendente statunitense. Coordina il progetto "Jewish Heritage Europe" della Rothschild Foundation Hanadiv Europe. Il suo lavoro si concentra sul patrimonio culturale ebraico nel contesto delle dinamiche sociali, politiche e culturali dell'Europa contemporanea.

Andrea Gullotta insegna lingua e letteratura russa presso l'Università di Palermo. Si occupa principalmente di letteratura e cultura del Gulag. Fra il 2021 e il 2024 è stato presidente di Memorial Italia.

Luca Lecis è professore associato di Storia contemporanea presso l'Università degli Studi di Cagliari e collabora con l'Istituto storico austriaco di Roma. I suoi lavori si concentrano su temi politici, sociali, culturali ed ecclesiali dell'Austria contemporanea degli anni '40-'90 del Novecento.

Cecilia Dau Novelli insegna Storia dello stato sociale e Public History nell'ambito della storia contemporanea presso l'Università di Cagliari. Si occupa di storia delle donne e della famiglia, di storia degli imprenditori e della storia italiana del Novecento.

Jakub Nowakowski ha diretto il Galicia Jewish Museum di Cracovia ed è attualmente direttore del Cape Town Holocaust & Genocide Centre. Ha una vasta esperienza nel campo degli studi e dell'educazione sulla Shoah e sui genocidi, sulla storia della presenza ebraica nell'Europa centro-orientale e sulle relazioni polacco-ebraiche.

Alessandro Pes è professore associato di Storia contemporanea all'Università di Cagliari. Si è occupato di storia del colonialismo e della decolonizzazione e di storia del fascismo in Italia.

Stefano Pisu è professore associato di Storia contemporanea presso l'Università degli Studi di Cagliari. Si occupa di storia delle relazioni culturali internazionali, soprattutto in riferimento al caso italo-sovietico tramite il cinema, nonché di storia culturale e sociale del cinema sovietico.

Valeria Deplano è professoressa associata di Storia contemporanea presso l'Università degli Studi di Cagliari. Si occupa in particolare di storia del colonialismo italiano e delle sue eredità culturali nel periodo repubblicano, di memoria e di mobilità postcoloniali.

ISSN 2974-6671
ISBN 978-88-3312-090-4
e-ISBN 978-88-3312-034-8
DOI <https://doi.org/10.13125/unicapress.978-88-3312-034-8>