

LINEAMENTI STORIOGRAFICI, MEMORIE PUBBLICHE E MITI
ALL'ORIGINE DEL SACRARIO DI REDIPUGLIA.
LA FONDAZIONE DI UN TEMPIO DELLA NAZIONE

Gaetano DATO

Università degli Studi di Trieste, Scuola Dottorale in Scienze Umanistiche, Dipartimento di Storia
e Culture dall'Antichità al Mondo Contemporaneo,
34100 Trieste, via Economo 4, Italia
e-mail: gdato7@gmail.com

SINTESI

L'articolo prende le mosse da una strutturata analisi teorica e metodologica, a partire dagli studi di Nora e Isnenghi sui luoghi della memoria, che vengono posti in relazione con le conclusioni di altri importanti studiosi della materia, come quelle di Emilio Gentile sulle religioni civili e politiche. Successivamente, l'autore passa ad un inquadramento dei miti emersi nel corso della Prima Guerra Mondiale nel Vecchio Continente, sulle base delle analisi di Winter, Fussel e altri storici, nel contesto di una più generale formazione della memoria pubblica del conflitto. Tali questioni sono poi collegate alla fondazione del Sacrario, la cui costruzione fu strettamente connessa alle ideologie della fase imperiale dell'Italia fascista ed in particolare al mito dell' "armnico collettivo". Allo stesso tempo, miti come quello dell' "esercito dei morti", o del "milite ignoto", che furono dei prodotti culturali comuni a tutta l'area europea, trovarono in Redipuglia una loro specifica materializzazione. Il testo conclude sintetizzando il riutilizzo del Sacrario da parte dell'Italia postbellica, sottolineandone il ruolo nel corso della questione di Trieste.

Parole chiave: Redipuglia, Sacrario, Prima Guerra Mondiale, Grande Guerra, religione politica, milite ignoto, mito

HISTORIOGRAPHICAL FEATURES, PUBLIC MEMORIES AND MYTHOLOGIES
AT THE ORIGIN OF THE REDIPUGLIA SHRINE.
THE FOUNDATION OF A TEMPLE OF THE NATION

ABSTRACT

The article leads its analysis first assessing a structured methodological setting. Its foundation is upon Nora's and Isnenghi's studies on sites of memory, and other well known studies, including Emilio Gentile's though on civil and political religions. Thus emerges the role of myth in WWI European public memory, thanks to Winter's, Fussel's and other historians' research.

These topics are then connected to shrine's foundation, whose building depended by the fascist ideology imperial phase, in search for a material manifestation of the "harmious collective" myth.

The role of other myths as "the army of the dead", and of "the unknown soldier" represented continental refrains and were the cornerstone of Redipuglia Shrine.

Finally, the text concludes recalling that Italy after 1945 tried to reuse the memorial, specially adapting its features toward the Trieste Question.

Key words: Redipuglia, shrine, WWI, political religion, Unknown Soldier, myth

A Redipuglia, il mito della nazione si fece tempio e fuse la natura con i corpi dei soldati sacrificati fra le trincee. L'eccezionale memoriale sul fronte dell'Isonzo esaltò l'ideale della Grande Italia¹, mentre portava il suo contributo all'epica europea dei culti della patria.

Cercherò di ricostruire il percorso storico-culturale che portò alla costruzione del Sacrario, per poi passare alla sua inaugurazione e infine accennare ad alcune complesse vicende del secondo dopoguerra, che svilupperò in altri contributi.

Prima di tutto però, è necessario inquadrare la linea interpretativa che ho scelto per esaminare queste vicende: si tratta di un modello di analisi che potrebbe essere riferibile a molti altri luoghi della memoria, e che a Redipuglia trova un campo di applicazione particolarmente favorevole.

STRUMENTI DI ANALISI

Occuparsi di un luogo della memoria come il Sacrario di Redipuglia, spinge a decifrarne la simbologia e a valutare la potenza dei riti pubblici di cui fu teatro. Ciò comporta una valutazione su di un particolare tipo di manifestazione del potere, collegata al rapporto dell'uomo con la morte.

Nora è colui che per primo ha studiato i luoghi della memoria e ne ha fatto uno specifico campo di indagine (Nora, 1984-92, 1998). Di simile concezione sono i lavori di Mario Isnenghi nel contesto italiano (Isnenghi, 1996-97). Entrambi hanno messo in luce i legami fra differenti luoghi della memoria, e la funzione sociale delle memorie collettive per l'identità nazionale. Le memorie collettive svilupparono infatti una loro particolare dinamica a partire dalla Rivoluzione Francese, che fu il momento embrionale in cui fu definito il senso e l'utilità dei luoghi della memoria; la dinamica sociale delle memorie collettive è stata studiata per primo da Halbwachs (Halbwachs, 1950). La memoria è del resto un elemento intrinseco del vivere sociale, un tratto distintivo di ogni comunità e

¹ E. Gentile, ha studiato approfonditamente il mito nazionale della Grande Italia, sorto alla fine del XIX sec. e basato sull'esaltazione della penisola come potenza di livello europeo, in continuità con le glorie dell'antichità (Gentile, 2000).

come ogni aspetto della vita associata, possiede costanti e variabili nel corso del tempo. Per questo se ne può studiare la storia, in base alla disponibilità delle fonti.

Esiste anche una memoria pubblica, che può sovrapporsi a quella collettiva, o può rappresentarne una manipolazione, ed è prodotta da coloro che hanno voce nello spazio pubblico, a cominciare dalle istituzioni e dall'opinione pubblica (Canfora, 1982).

Da una parte quindi, un luogo della memoria cristallizza un elemento della memoria collettiva, di quella individuale o di quella pubblica, e dà per scontato il proprio fondamento nella storia. Ma allo stesso tempo, di quello stesso luogo della memoria, si può leggere e interpretare un sua propria, autonoma narrazione, che si dipana nel tempo. Inoltre, il passaggio dal privato al pubblico, dall'individuale al collettivo, dal relazionale al politico, non può essere compreso se distaccato da un più ampio ambiente culturale, politico e religioso. Anzi possiamo vedere come tutto questo complesso si sia mosso unitariamente, raggiungendo modalità specifiche a seconda del contesto.

L'uso politico della memoria e della storia fu un elemento costitutivo della *nazionalizzazione delle masse* (Mosse, 1975). Mosse individuò una serie di pratiche che costituirono la "nuova politica", che accompagnò il progetto di unità nazionale tedesco e l'emersione della borghesia come classe dirigente.

La "nuova politica" fu anche una forma di partecipazione al politico alternativa al voto. Si realizzò attraverso una serie di cerimonie pubbliche ed organizzazioni associative, eminentemente culturali o sportive, ispirate a forme religiose tradizionali, ma focalizzate intorno ai concetti di appartenenza, identità e nazione, i quali offrono un nuovo inquadramento all'interno del quale rideterminare il passato del *gemein* e del *volk*, e quindi fondare lo stato.

L'analisi di tali dinamiche si lega alla *invenzione della tradizione* (Hobsbawm, Ranger, 1983). La forma mentis stimolata dall'idealismo, le contingenze politiche, l'emergere di una dimensione culturale nazionale e l'affacciarsi delle masse nella società della rivoluzione industriale, insieme ad altri fattori, provocarono una particolare reinterpretazione della storia da parte delle organizzazioni politiche. Esse cominciarono, più o meno volutamente, a vedere una realtà deformata dai propri desideri e dalle proprie teorie, al punto da inventare consapevolmente delle tradizioni inesistenti, laddove si rendeva necessario trovare un'adeguata legittimità a pratiche culturali o politiche nuove. Il radicamento di quelle proposte avvenne infatti in una società bramosa di certezze, mentre erano in corso epocali mutazioni nelle organizzazioni produttive, sociali, e politiche, che a loro volta stimolavano fortemente quegli stessi processi culturali, ed in particolare la formazione degli stati nazione: emerse pure una *nazionalizzazione del territorio*, come ebbe a dire Charles Maier (Cattaruzza, 2008, 365). Tale concetto porta l'attenzione sul profondo legame tra la seconda rivoluzione industriale e la necessità dell'omogeneità culturale e linguistica che in quest'ottica non era più un fine, ma un mezzo per raggiungere il totale sfruttamento delle risorse di una nazione e la piena efficienza del suo sistema produttivo.

Ma la tradizione, oltre che essere inventata, aveva continuato a influenzare la società e le sue componenti? Probabilmente sì, dato che nacquero le religioni della politica, che furono la conseguenza della tendenza a sacralizzare la politica stessa. A questo riguardo, Gentile ha riconosciuto in letteratura e ha comparato, tre importanti interpretazioni: quella "ciurmatorica", quella "fideistica" e quella "funzionalistica". Sulla base di tale im-

stazione, egli ha analizzato e distinto le religioni civili da quelle politiche, queste ultime prodotte dai sistemi totalitari (Gentile, 2001, 2010).

A partire da tali particolari configurazioni religiose, mi sono allora interrogato sulle modalità in cui la sacralizzazione della politica si sia potuta realizzare, nella concretezza dei fatti che costituiscono la storia. Ho ritenuto che sia possibile scavare sino a comprendere nel profondo in che modo questo possa essere avvenuto, studiando in questi anni un caso specifico come quello dell'area nord adriatica, che consente un'ampia casistica in un territorio molto ristretto.

È inoltre possibile giungere a un livello superiore dell'analisi, che dalle forme esteriori del culto politico, acceda alla comprensione dei suoi meccanismi non manifesti. Una riflessione di don Sturzo ripresa da Gentile consente di proseguire l'analisi:

È vero: le idolatrie moderne sono religioni laicizzate, ma non mancano di santuari, di altari e di vittime. Dal culto della dea ragione in poi, in certi momenti frenetici, gli idolatri moderni sentono la nostalgia delle idolatrie antiche e il bisogno dell'imitazione dei riti del culto.

Ma quello che soprattutto esigono sono le vittime; oggi le vittime immolate a queste divinità crudeli, nelle guerre civili e in quelle militari, sono superiori a quelle dei tempi d'Ifigenia; si contano a migliaia e a milioni (Sturzo, 1933).

Il valore di questa affermazione sta nel saper tratteggiare un percorso che inizia con l'illuminismo e che risveglia una nostalgia di "idolatria". Cioè vediamo delinearsi un fenomeno storico di una certa ampiezza, in cui il discorso viene focalizzato nelle forme rituali e nel bisogno delle persone di ricercare un certo tipo di esperienza, alla quale si associa un sacrificio di sangue.

Gates e Steane, riflettendo sulle religioni della politica, hanno ricordato quanto Durkheim avesse valorizzato il significato del senso di appartenenza nelle religioni tradizionali e quanto già Weber avesse insistito sull'importanza della religione per la coesione sociale (Gates, Steane, 2009).

Vi è pertanto una tendenza, molto interiore dell'uomo, a credere a un livello superiore dell'esistenza rispetto a quello concesso dalla quotidianità: questo è emerso anche dal bisogno di idolatrie. È stato inoltre ampiamente dimostrato in che modo la religione risponda all'esigenza degli individui di appartenere a un gruppo, e come poi questo insieme di persone necessiti di restare coeso, anche orientando i singoli in modo che le spinte centrifughe individuali non mettano a rischio il gruppo stesso. Però, come fu possibile realizzare delle religioni senza Dio? O meglio, come fu possibile che l'autorità politica avesse cercato di prendere alcune delle forme dell'autorità religiosa?

Non è solo retorica se a Trieste nel 1945, riflettendo sul senso del 4 novembre, anniversario della vittoria italiana nella Grande Guerra, Giani Stuparich si esprimesse così, nelle pagine de "La Voce Libera": "Noi restiamo i soldati del Dovere e questo Dovere è un gigante, un enorme Dio. Per noi oggi, Dio è la Patria" (Stuparich, 1945).

Carl Schmitt, con le sue riflessioni riguardanti la teologia politica e la legittimità permette di fare un ulteriore passo avanti. Secondo il giurista e filosofo tedesco, la dottrina

politica si attuò, almeno dal Cinquecento, come progressiva applicazione delle forme e del pensiero teologico alla politica. Col sorgere dell'idea di *nazione* a partire dal Romanticismo, era suggellato un percorso che aveva trovato una tappa fondamentale nel pensiero di Hobbes. Per questi, infatti, l'Europa uscita dalle guerre di religione avrebbe dovuto togliere Dio dall'orizzonte della politica, per raggiungere quei compromessi minimi utili a mantenere l'ordine e a dare solide basi allo stato, consentendo così al Leviatano di manifestarsi. Per cui successivamente, fra Illuminismo ed età Romantica, si sostituì al concetto di Dio, quello di patria, ma le dottrine politiche erano ormai costruite da secoli utilizzando gli strumenti concettuali elaborati nel contesto teologico. La Chiesa nel frattempo, fu così privata di uno specifico ruolo di mediazione fra uomo e divinità nell'ambito del politico, da cui venne progressivamente estromessa insieme alla nobiltà (Schmitt, 1998; 2008).

Possiamo così comprendere come la "nuova politica" citata da Mosse non sorse dal nulla, ma fosse invece l'esito finale di un lungo processo che si era attuato sin dalle origini della modernità, e il quale coerentemente, nel momento in cui le masse entrarono nello scenario politico, propose a queste un meccanismo di partecipazione per loro comprensibile e già conosciuto nella sua struttura: ecco il bisogno insostituibile della "nuova politica", basata sulla partecipazione per tramite dell'esserci e della condivisione simbolica e rituale di un patrimonio comune di valori e di simboli di chiara matrice religiosa.

Il valore della riflessione di Schmitt sta quindi nel farci capire in che modo la sacralizzazione della politica non fosse una scelta fatta a tavolino da alcuni gruppi dirigenti. Fu piuttosto l'esito di un fenomeno storico di lunga durata che raggiunse l'apice nel Novecento. La sacralizzazione della politica fu anche un frutto della civiltà occidentale, che nell'elaborazione delle sue forme politiche fra monarchie assolute e democrazie novecentesche, ha separato nettamente fra l'autorità politica e quella religiosa, costituendo un modello ampiamente riconosciuto. Quella separazione non ha però eliminato il rapporto fra politica e religione, ma lo ha riproposto in forme nuove. Anzi, fra la Rivoluzione francese e l'Ottocento, il secolo del progresso ma anche delle nuove religioni, vi fu l'abbozzo di un tentativo, portato alle sue estreme conseguenze nel Novecento, di inglobare le funzioni del religioso da parte del politico.

Poste queste premesse, emerge il bisogno di una chiave di lettura per capire con che strumento le masse siano state coinvolte nel processo della sacralizzazione della politica, al di là del dato di fatto che il linguaggio utilizzato fosse quello religioso; ovvero, quale corda interiore fu toccata e in che modo.

Un altro spunto che mi è possibile cogliere da E. Gentile, è il concetto di *numinoso* tratto da Rudolf Otto e reso più chiaro da Mircea Eliade. Il numinoso emerge dalla percezione della potenza, della presenza, e della manifestazione della divinità. R. Otto scrisse ne "Il Sacro", testo del 1917, di come il numinoso sia definibile dal *Mysterium Tremendum*, il timore reverenziale e religioso che il mistero del sacro provoca nella coscienza individuale, per la sua forza e potenza, e dal *Mysterium Fascinans*, l'attrazione dell'uomo verso quel mistero. A ciò aggiunse la categoria del *Sanctum-Augusto*, opposto a ciò che è impuro e contaminato (Otto, 1917).

Eliade puntualizzò a sua volta, come il valore della riflessione di Otto fosse nell'aver posto l'attenzione sull'esperienza del fenomeno religioso, più che sugli aspetti teologici;

lo studioso rumeno andò poi oltre, perché sottolineò quanto, sulla base dell'esistenza del numinoso, sia di estrema importanza il fenomeno della *ierofania*, della manifestazione del sacro, quale tramite essenziale al singolo e ai gruppi per accedere alla dimensione del sacro, e che è possibile evocare attraverso i riti e i miti (Eliade, 1958, 1959).

L'aver raggiunto la conoscenza della ierofania, che significa comprendere anche la potenza dei simboli nei culti religiosi, ci permette di porre domande a un livello molto profondo circa il senso dei luoghi della memoria.

L'esaltazione delle vittime, degli eroi, dei martiri, nelle religioni della politica, attraverso il mito e le commemorazioni intorno ai luoghi della memoria, furono allora quella ierofania necessaria per raggiungere un numinoso politico? E risalendo nel ragionamento, quelle ierofanie furono la moneta che permise di comprare la coesione sociale, di determinare il senso di appartenenza e così di raggiungere quegli obiettivi politici che determinati gruppi ricercarono attraverso l'egemonia sulle masse in specifiche fasi della storia? Col cadere dell'influenza del messaggio religioso, non avvenne una progressiva svalutazione di quella moneta?

Inoltre la questione della società dello spettacolo (Debord, 1967) e della società dei consumi (Baudrillard, 1970), e la crisi che dagli Sessanta travolse ogni tradizione in Occidente, intervennero pesantemente a modificare la relazione della popolazione con i luoghi della memoria e con le religioni, comprese quelle civili: così come era insita nella seconda rivoluzione industriale la spinta verso la creazione degli stati nazione e della "nuova politica", parimenti le nuove tendenze socio-economiche nella seconda metà del Novecento, realizzando un individualismo sempre più spinto, incisero profondamente nella coscienza collettiva e nelle sue forme di espressione. Il sociologo Sabino Acquaviva poteva così tracciare chiaramente, già dal 1961, una disamina di lungo periodo sulla caduta del ruolo del sacro nelle società europee, avvenuta sin dagli albori della modernità, e che stava giungendo, nel tratto mediano del secolo breve, ad una fase estremamente avanzata (Acquaviva, 1961).²

FONDAZIONE E CONSACRAZIONE DEL MEMORIALE

L'analisi che segue, si situa nella corrente di studi sulla prima guerra mondiale che, come hanno affermato Prost e Winter, è cominciata almeno dal 1979 con lo storico germanico Koselleck. Essa cerca di analizzare la memoria del conflitto e l'elaborazione del lutto, poiché: "*historians began to historicize a ritual which combined elements of the sacred with lessons in citizenship directed in particular at the young*" (Winter, Prost, 173).

Gibelli ha altresì sottolineato, nell'introduzione all'edizione italiana dell'opera di Fussell, quanto la prima guerra mondiale avesse rappresentato "*per larga parte delle popolazioni europee la frattura e il trauma a partire dal quale si costituì una moderna memoria collettiva*". La morte di massa, il cambio di confini statuali e di gerarchie di

2 Non fu un caso che questo autore, elaborò il testo anche grazie a un confronto diretto con Mircea Eliade, "*to whom I owe a great deal for the thorough examination of the experience of the sacred.*" (Acquaviva, 1961, 17).

potenza, furono contestuali a una “*modificazione irreversibile del territorio mentale dei suoi abitanti*” (Gibelli, 2000, XVII–XVIII).

Fra queste trasformazioni, una delle più significative, fu il ritorno della centralità del mito nelle società avanzate. Per Fussel, questo significava la rinascita, nel Novecento, della mentalità e dei sentimenti del Medioevo, proprio grazie alla guerra che più di tutte si era distinta per l'esaltazione delle macchine, dell'industria e del materialismo (Fussel, 2000, 146). Il ritorno del mito segnò inoltre tutta la fase delle guerre mondiali e, anche nell'area nord adriatica, lasciò il proprio segno pure dopo il 1945 (Rožac Darovec, 2012).

Il trapasso violento di milioni di uomini copriva di nuovi veli lo stesso mistero della morte, il quale faceva sentire il bisogno di una spiegazione e di un supporto morale che la ragione non sapeva dare, tanto alle masse operaie e contadine arruolate negli eserciti d'Europa, quanto alla classe dirigente dei vari stati nazionali. Nemmeno il futurismo, che pure dominò l'immaginario dell'interventismo, si dimostrò capace di proporre una accettabile estetica della morte: piuttosto in tutta Europa, di fronte alle immense stragi del moderno conflitto, vi fu una incessante rivalorizzazione e rielaborazione delle tradizioni religiose (Winter, 1998, 13). Sicché, tra i vari fronti, l'iconografia religiosa ebbe un nuovo impeto. Particolarmente frequenti furono le immagini del soldato crocefisso e della Vergine che accoglieva i caduti (Winter, 1998, 149–166).

A queste simbologie i movimenti politici favorevoli alla guerra e gli stati belligeranti associarono una serie di miti, in virtù dei quali favorire il consenso verso i valori e gli obiettivi da essi proposti.

Mosse ha studiato in particolare il Mito dell'Esperienza della Guerra, che “*guardava al conflitto come ad un evento carico di senso, positivo, e anzi sacro*”. Esso aveva già una lunga storia nel 1915. Nacque infatti con le masse dei volontari che avevano combattuto nei conflitti della Francia rivoluzionaria e nelle guerre antinapoleoniche tedesche, col preciso obiettivo di rendere la dura realtà della guerra più semplice da sopportare. Ma nel primo conflitto mondiale, quel Mito raggiunse un'elaborazione e un valore politico mai toccati prima, specialmente in Italia e in Germania.

La memoria della guerra venne così rimodellata in un'esperienza sacra, che forniva alla nazione una nuova profondità di sentimento religioso, mettendo a sua disposizione una moltitudine di santi e di martiri, luoghi di culto, e un retaggio da emulare (Mosse, 1990, 7).

Mosse commenta, all'inizio dell'opera da cui è tratta questa citazione, proprio un dipinto esposto al Sacratio di Redipuglia, raffigurante un soldato morente accolto tra le braccia di Cristo: fu un'iconografia comunissima in tutta Europa e che aveva la finalità “*di trasferire la credenza tradizionale nel martirio e nella risurrezione, alla nazione, facendone una onnicomprensiva religione civica*”. Questi processi ideologici furono inoltre assunti da tutte le religioni del nazionalismo, che cooperarono con gli stati nell'innalzare l'esperienza di guerra nel regno del sacro (Mosse, 1990, 7–10).

Tuttavia, nell'Europa occidentale degli anni Trenta, la sfrenata glorificazione della guerra era già un fenomeno sorpassato, tanto che nel 1939 non si replicò alcun volontarismo paragonabile a quello accaduto all'inizio del precedente conflitto mondiale. In Italia

e in Germania nondimeno, ed in parte dal 1941 in Unione Sovietica, le cose andarono però diversamente (Winter, 1998, 16).

Il Sacrario fu infatti inaugurato nel 1938; del resto, nel corso di quel decennio, proprio in Germania e in Italia i pellegrinaggi nei luoghi del conflitto furono molto più popolari che nel resto del continente. I due regimi totalitari si fondavano d'altra parte sul nazionalismo e sugli ideali del combattentismo (Mosse, 1990, 92–93).

Il turismo di guerra e riti per i caduti si nutrivano però di modelli precedenti, derivanti dal pellegrinaggio propriamente religioso, che ebbe già nel XIX sec. una prodigiosa rinascita (Winter, 1998, 170–173).

Un altro mito assai diffuso fra tutte le nazioni coinvolte nel conflitto, e che interessa particolarmente l'edificazione di Redipuglia, fu quello del ritorno dei soldati caduti e dell'esercito dei morti, che aveva radici antichissime. Ad esempio, un tenente francese testimoniò sulla stampa di tutta l'Intesa un suo vittorioso combattimento, fiaccheggiato dai commilitoni miracolosamente resuscitati (Winter, 1998, 174–175, 292–295); innumerevoli furono poi i racconti di apparizioni soprannaturali, come le figure angeliche che si mostrarono alle truppe britanniche a Mons e le molte leggende che raccontavano di armate di morti che si combattevano nel sottosuolo (Toderò, 2002, 43). La questione si connette altresì col tema della stessa sepoltura dei caduti dato che, nella prospettiva ideologico-politica allora dominante, i fanti continuarono a combattere per la patria anche restando nell'oltretomba e a guerra finita (Toderò, 2002, 29, 101–102).

In effetti, lo stesso termine “caduti” sublima la morte, e invita a pensare che chi abbia offerto la vita alla Patria resti vivo nella memoria dei connazionali (Cadeddu, 2011, 47). Anche per questi motivi, su pressione delle formazioni nazionalistiche, essi vennero lasciati dove erano stati uccisi, in modo che il loro tumulo potesse essere la testimonianza del proprio eroismo, del proprio sacrificio per la patria, e a monito per le generazioni future (Cadeddu, 2011, 34–39). In effetti l'altissimo numero di caduti non identificabili favorì ulteriormente quell'orientamento, producendo a sua volta un nuovo mito, quello del milite ignoto, che fu poi uno degli elementi costitutivi della memoria rappresentata e coltivata a Redipuglia. Peraltro, la realizzazione del rito del milite ignoto, insieme alle altre commemorazioni postbelliche, aveva ulteriormente esacerbato le tensioni fra la componente etnica italiana e quelle slovene e croate nell'area nord adriatica, incrinando sin dal principio il processo di nazionalizzazione che era ad esso sotteso (Klabjan, 2010).

Un altro elemento costitutivo della memoria del Sacrario furono invece le date italiane delle commemorazioni della prima guerra mondiale. Mentre le altre nazioni dell'Intesa avevano esclusivamente privilegiato come data da celebrare l'11 novembre, giorno dell'armistizio finale, il Regno d'Italia aveva tutta una serie di motivazioni per concentrarsi invece sul 4 novembre, giorno dell'entrata in vigore delle clausole armistiziali fra Italia e Austria-Ungheria. Smarcarsi dalla scelta degli alleati voleva dire affermare come la penisola avesse vinto il conflitto da sola e non per l'aiuto delle forze francesi, inglesi e americane accorse dopo Caporetto.³ D'altra parte fu proprio questo uno degli oggetti

3 Il ruolo determinante di inglesi e francesi nella vittoria italiana, specialmente a Vittorio Veneto, è stato un tema particolarmente sottolineato dalla storiografia britannica. Fra le opere recenti che hanno ribattuto su

dello scontro a Versailles fra l'Italia e l'Intesa, e che contribuì alla nascita del mito della vittoria mutilata.

L'Italia è stata inoltre l'unica nazione che abbia celebrato pure l'ingresso nel conflitto (Sema, 1986, 178). Il fascismo, che con il primo atto del governo Mussolini decretò il 4 novembre festa nazionale, con una legge del 1923 incluse il 24 maggio nel culto della nazione. Il duce stesso si recò il 24 maggio 1923 “*in sacro pellegrinaggio*” a Redipuglia, proprio per accelerare l'ufficializzazione dell'anniversario. Per Gentile,

facendo ricorso ad analoghe metafore cristologiche, il fascismo esaltò l'intervento presentandolo come l'atto voluto e imposto da una “aristocrazia morale e spirituale del popolo”, insorta a “reclamare la propria croce per salire al calvario della redenzione” (Gentile, 1994, 75-76).

Nel 1930, in una fase ormai matura del regime, il Popolo d'Italia poteva dunque scrivere che il 24 maggio, data fatidica, rappresentava anche l'origine prima della Rivoluzione Fascista e l'inizio di una nuova storia per l'Italia (Gentile, 1994, 81).

La Redipuglia degli eroi, rimodellata dal fascismo ed inaugurata nel 1938, era però assai diversa da quella che Mussolini visitò per la prima volta. Tanto per Winter (Winter, 1998, 79, 119) nei riguardi nel contesto europeo, quanto per Fabi (Fabi, 1996, 9-22) e Isnenghi (Isnenghi, 1989, 346-348), per quello italiano, fra il 1918 e gli anni Trenta i cimiteri militari subirono una continua concentrazione e monumentalizzazione. Nella penisola, tali trasformazioni avvennero contestualmente alla evoluzione della religione politica del fascismo. Dalla marcia su Roma al 1926, Mussolini e il suo movimento cercarono prevalentemente di prendere il controllo degli apparati simbolici dello stato (Ridolfi, 2003, 72-74).

Nella seconda metà degli anni Venti il regime, che progressivamente stava sviluppando la sua dimensione totalitaria, attuò una propria liturgia, e trattò il culto della patria come una componente della sua più ampia religione politica: l'autorappresentazione del fascismo divenne il rituale nazionale dello stato (Ridolfi, 2003, 72-74).

Nella terza e ultima fase, corrispondente agli anni Trenta, il fascismo standardizzò e rafforzò la propria ritualità, centralizzando ulteriormente le cerimonie: venne data ancora maggiore importanza al culto dei combattenti e ad un concetto idealizzato di eroismo, mentre la ricerca ossessiva dell'esaltazione dell'uomo nuovo fascista spinse a fare dei caduti il modello prediletto per la comunità nazionale (Ridolfi, 2003, 74-79). Fu l'epoca del Sacario monumentale di Redipuglia, al cui ingresso una lapide cinta da fasci littori, riportava un'epigrafe del Duca d'Aosta che ben condensava lo spirito di quell'epoca:

*O morti gloriosi d'Italia
da questo cimitero degli invitti
che è sintesi immortale
dei sacrifici e della gloria della Patria
emana una luce come di baleno
che sarà il faro d'Italia.* (Consociazione Turistica Italiana, 1939, 116).

questa tesi ricordo: Thompson, 2009.



Fig. 1: Primo sacrario. (Archivio fotografico IRSML FVG).

Sl. 1: Prvo svetišče. (Fotografski arhiv IRSML FVG).

Il Sacrario monumentale nacque però in opposizione a un primo cimitero militare, che era stato inaugurato nel 1923 nel vicino colle sant'Elia e che era costituito da una fitta serie di gironi concentrici segnati da chilometri di filo spinato e punteggiati da epigrafi e residuati bellici. L'insieme aveva l'intenzione di richiamare la salita al Calvario e allo stesso tempo la struttura dell'inferno dantesco. Si trattava di una rappresentazione sacra, allestita infatti da un regista di teatro, Antona Traversi (Toderò, 2002, 8).

La parte più alta dell'opera conteneva i corpi di 463 ufficiali, mentre il resto della collina ospitava le salme di 30.000 fanti, di cui soltanto di 5.860 si conosceva l'identità. Un monumento crocifero venne costruito sulla sommità; da esso dipartivano dei fasci di luce, mentre al suo interno vi aveva sede una cripta, scelta dal Duca d'Aosta⁴ come proprio mausoleo, ove furono apposte una serie di quadri connotate da un senso di pietà e raccoglimento, ad opera di M. Ciotti. È qui, che fu inizialmente collocata la tela ricordata da Mosse (Fabi, 1996, 11-12).

L'aver accumulato le salme di così tanti caduti in unico luogo costituiva la materializzazione del mito dell'esercito dei morti. Nel contesto della cultura italiana esso significa-

4 Comandante della III Armata, che combattè le battaglie dell'Isonzo fra 1915 e 1917.

va un recupero della cultura classica, operato prima dal neoclassicismo di Foscolo e poi dal Gabriele D'Annunzio del *“Libro Ascetico”* e di altre opere (Toderò, 2002, 42).

Lo stesso Duca d'Aosta, nel suo *“Testamento Morale”*, affermò la volontà di partecipare in prima persona, con le sue proprie spoglie, a questa sacra rappresentazione:

Desidero che la mia tomba sia, se possibile, nel cimitero di Redipuglia, in mezzo agli Eroi della III Armata. Sarò, con essi, vigile e sicura scolta alle frontiere d'Italia, al cospetto di quel Carso che vide epiche gesta ed innumerevoli sacrifici [...] (Consociazione Turistica Italiana, 1939, 10).

Per il duce tuttavia, il Sant'Elia era un complesso non adeguato a rappresentare gli ideali del regime. Lo aveva ritenuto troppo intimista, personale e fragile e il dittatore aveva più volte espresso la propria contrarietà verso i monumenti *“piagnoni e pietosi”* (Fabi, 1996, 22). Il complesso emanava invece unna eccessiva umanità e ricordava con crudo realismo la tragedia della guerra; era perciò inadatto a una nazione protesa nelle avventure coloniali e che sognava una nuova grandezza (Toderò, 2002, 67). Pertanto fu demolito e sostituito dalla nuova opera.

Emilio Gentile ha chiaramente mostrato quanto il fascismo, specialmente nel passaggio fra la seconda e la terza fase della sua religione politica, abbia cercato di *“trasfigurare i riti di morte in riti di vita”*. Questo perché anche quando celebrava la morte, questa azione simbolica doveva esprimere vitalità e fede nel futuro, in quanto il *“sangue del martire era la linfa rigeneratrice che ridava vita alla nazione e alimentava la sua rinascita”*. In siffatto contesto la liturgia fascista intendeva promuovere *“il mito dell'armonico collettivo”*, uno strumento fondamentale nel progetto di *“trasformazione del carattere degli italiani”* (Gentile 1994, 54–59).

Il generale Cei, nuovo Commissario generale straordinario per le onoranze ai caduti in guerra, eseguì precise disposizioni da Mussolini, ed affidò a Giovanni Greppi e Giannino Castiglioni, già vincitori del concorso per le opere del Monte Grappa, la progettazione del nuovo sacrario. Sorse dunque nel 1936 l'idea della grande scalea bianca da costruire sul fianco della Quota 89, ovvero il monte Sei Busi, di fronte al Colle Sant'Elia (Toderò, 2002, 66–67). Il colle fu una località aspramente contesa durante il conflitto, poiché permetteva di controllare un importante accesso occidentale all'altipiano carsico (Ministero della Difesa – Onorcaduti, 1999, 2). I corpi dei caduti del precedente sacrario, insieme a quelli recuperati da altri cimiteri minori, furono così traslati dalla brigata Sassari nella nuova sede (Toderò, 2002, 67–68).

Il numero complessivo delle salme giunte alla cifra impressionante di 100.187, di cui solo 39.857 di identità conosciuta. Redipuglia divenne fra più grandi sacrari militari della prima guerra mondiale in tutta Europa. (Ministero della Difesa – Onorcaduti, 1999, 2–3).

Insieme ai corpi dei fanti e dei loro ufficiali, vennero portati nella nuova opera anche i resti del Duca di Aosta, che dal 1931 riposava nella cripta del colle Sant'Elia (Toderò, 2002, 67–68). Ora la nuova composizione attuava con maggiore realismo scenico lo schieramento sul campo della *“invitta”* Terza Armata, con a capo il Duca sabauda, depresso in un sarcofago di marmo rosa (Ministero della Difesa – Onorcaduti, 1999, 2–3). Ai suoi

pedi, nel piazzale antistante alla scalinata, furono collocati i sacelli dei principali generali dell'Armata: Greppi, Chinotto, Monti, Paolini, Prelli, e Riccieri. Inoltre, fra l'entrata, al cui fianco era stata mantenuta e valorizzata una delle tante trincee rimaste nella zona, e i generali, venne collocata la "via eroica", costellata da 38 targhe di bronzo, incise con i nomi di altrettante battaglie del celebrato conflitto. Alle spalle di questa prima parte del complesso, si erse la struttura, composta da 22 gradoni incorniciati da una impressionante teoria di "Presente" scolpiti a grandi caratteri nella pietra carsica: si trattava di una citazione diretta del Sacrario dei Martiri Fascisti disegnato da Libera e Valente per la mostra della rivoluzione fascista del 1932. Nella grande scalea, furono così collocati i corpi dei caduti noti. I soldati rimasti senza nome vennero inumati in due cripte, edificate nella sommità della scalinata. Queste andarono a completare il vertice del monumento con un edificio, coronato da tre imponenti croci, e composto da una cappella e due salette museali, in cui trovarono posto le tele del precedente mausoleo del Duca d'Aosta. L'intera struttura apparve così come una piramide a gradoni e allo stesso tempo ricordava un immenso altare, che si stagliava all'ingresso del Carso e sulla principale arteria stradale che dalla penisola conduceva a Trieste. L'opera si poneva in dialogo architettonico con altre vicine realizzazioni, minori in dimensioni, ma di affine monumentalità: l'Ossario di Oslavia, dimora di oltre 50.000 caduti, e il Sacrario di Caporetto contenente le spoglie di 7.000 fanti, quest'ultimo progettato dagli stessi autori del nuovo Sacrario di Redipuglia (Fabi, 1996, 26-28).

I caduti furono dunque privati di ogni dimensione "privata"; piuttosto la scelta fu quella di esaltare una complessiva massificazione della morte, che riproduceva a sua volta la massificazione dell'esperienza bellica (Toderò, 2002, 67-68). La nuova Redipuglia diventava in questo modo una plastica rappresentazione dell'ideale fascista che intendeva perseguire la schiacciante superiorità dello stato sugli individui: il soldato non era più un libero cittadino, con la sua specifica personalità, bensì lo strumento di un disegno superiore (Dogliani, 1996, 382). Emilio Gentile ha analizzato come il mito dell'armonico collettivo, che trovò una sua massima esaltazione in Redipuglia, avrebbe dovuto risolvere le irriducibili diversità del popolo italiano, riunendo ed unificando quest'ultimo "*in una sola volontà, in una sola passione, in un solo, altissimo scopo*", come affermava Bottai (Gentile, 1994, 194-195).

In un opuscolo commemorativo del 1939 fu inoltre espresso, tramite l'uso poderoso dell'arsenale retorico di quegli anni, un fattore assolutamente importante per questa ricerca, la manifesta volontà di fare di Redipuglia uno dei santuari principali della religione politica del fascismo. In questo modo, poteva essere evocata una forma particolare di numinoso, strettamente politico e non trascendente, e finalizzato al controllo delle masse attraverso l'uso di un linguaggio religioso immediatamente comprensibile e di facile penetrazione in molte delle coscienze individuali e collettive dell'epoca:

Bisognava giungere alla mistica ed artistica significazione dell'altare. Così come dalla greppia alla croce si raccolse nella preghiera la religione di un mito coronato di spine sulla cresta, il più bello, il più puro, il più mistico senso della Grande Guerra Vittoriosa ha ora fabbricato il proprio Sacrario a Redipuglia: e su ogni gradino, per ogni nome noto e ignoto si piegheranno le fronti e le ginocchia dei figli nostri mormorando una preghiera senza parola. [...] Gli uomini vogliono combattere anche

contro l'imperversare degli elementi e dei secoli. Il richiamo architettonico è quello dell'adunata. Lo spirito che vi aleggia è quello di una religione dedicata al valore che non può e non deve scomparire. Di nome in nome, di ricordo in ricordo, l'esercito dei Morti schierati perennemente in linea con il Duca che ammonisce e comanda e i generali in testa, presidia il vertice conquistato ed indistruttibile. La storia cammina. Per quest'ascesa di bronzo, costruita col sacrificio più bello, i vivi risaliranno e comprenderanno che non vi sono limiti per il valore del Soldato italiano, poiché nell'estremo limite si spalanca la porta che conduce nella smisurata gloria di quel paradiso che è all'ombra delle croci e delle spade (Officine Grafiche Rizzoli, 1939, 2–5).

Il resto dell'opuscolo è costituito prevalentemente da foto del Sacratio. Inoltre vi è testimoniata la presenza del duce nella cerimonia di inaugurazione, il 19 settembre del 1938. Espressa nel corso di quell'evento, un'affermazione del leader dell'Italia fascista è di particolare interesse, perché sottolineava il senso pedagogico del memoriale. Mussolini, infatti, rivolgendosi ai progettisti e agli operai prima di ripartire, disse: *“avete collaborato ad un'opera grandiosa, veramente romana, che educerà generazioni e generazioni”* (Officine Grafiche Rizzoli, 1939, 6).

La *“consacrazione”*⁵ del nuovo sacratio avvenne tramite un rito solenne, privo di alcun discorso pubblico, tenuto nel corso della quarta visita di Mussolini a Trieste, e la sua seconda partecipazione ai riti di Redipuglia; ma nell'inaugurazione del 1923, il dittatore si era mantenuto in disparte (Dogliani, 1996, 385). Nel 1938 il clima storico era ormai completamente diverso. I nemici di un tempo erano i nuovi alleati: la Germania del 1938 era quella del führer e dell'Anschluss, e pochi giorni dopo il duce sarebbe andato a Monaco, per discutere con Hitler, Chamberlain e Daladier il destino della Cecoslovacchia.

Perciò, nei resoconti delle solennità presso Sacratio riportate sui giornali, ogni riferimento all'impero Austro-Ungarico venne accuratamente rimosso. La scelta della data del 19 settembre 1938, oltretutto, non corrispondeva ad alcun anniversario, ma alle scadenze imposte dagli impegni ufficiali di Mussolini; infatti l'opera non era ancora del tutto completata, malgrado l'accelerazione disperata dei ritmi di lavoro nelle settimane precedenti all'evento (Fabi, 1996, 25–27).

Il duce arrivò a Trieste il 18 settembre, per un viaggio nel nord est della penisola che si sarebbe concluso in Veneto una settimana dopo. La nuova sistemazione del monte Sei Busi, era del resto parte integrante di un più ampio piano di investimenti nelle infrastrutture, negli impianti industriali e negli assetti urbani, che il regime aveva predisposto per ridisegnare la Venezia Giulia, rilanciarla economicamente ed accelerarne l'inclusione nel resto della penisola. Nel capoluogo giuliano Mussolini inaugurò quindi numerose opere pubbliche, ma ciò che lasciò soprattutto un segno nella storia, fu il discorso in piazza Unità d'Italia, in cui annunciò le leggi razziali (Fabi, 1996, 26–28; Vinci, 2011, 231–233).

Le immagini della folla plaudente e il tono dei manifesti esposti in quella piazza, esprimono efficacemente la centralità dei sogni di gloria imperiale nell'agenda politica di quella fase.

5 Così è chiamata la cerimonia di apertura nell'opuscolo di propaganda.



Fig. 2: Mussolini in piazza Unità d'Italia a Trieste pronuncia il discorso in cui annuncia le leggi razziali il 18 settembre 1938 (Archivio fotografico IRSML FVG).

Sl. 2: Mussolini na Velikem trgu (piazza Unità d'Italia) v Trstu javnosti predstavi protijudovske rasne zakone, 18. septembra 1938 (Fotografski arhiv IRSML FVG).

Quanto adesso occorre però sottolineare è la stretta relazione fra creazione dell'uomo nuovo fascista, politica razziale ed esaltazione dei caduti della Grande Guerra, elementi che insieme erano funzionali anche al contesto della costruzione dell'Impero.

Così concludeva il resoconto della cerimonia l'inviato de "La Stampa" di Torino:

Le anime dei morti di Redipuglia hanno avuto la suprema felicità di sentire passare, fra la loro divina presenza, Colui [Mussolini, ndr] che ha mantenuto il giuramento. Sono morti per i confini della Patria e il sangue si è allargato su un Impero (La Stampa, 20. 9. 1938, 3, A Redipuglia tra gli Eroi della Terza Armata).

Non fu tuttavia il fascismo, ad elaborare ed esaltare per primo queste costruzioni ideologiche in Italia, e la natura di lungo corso del razzismo italiano, è stata da tempo

ampiamente evidenziata da studi come quelli di Burgio (Burgio, 1999, 2001) e Re (Re, 2010), che hanno individuato le origini ottocentesche e coloniali di quel fenomeno.

Non mancò tuttavia, nemmeno in quella che poteva essere un'occasione per l'esaltazione della sola religione politica del fascismo, il supporto delle più alte sfere del clero. All'arrivo di Mussolini mons. Margotti, arcivescovo di Gorizia, benedì le salme dei caduti da un "piccolo, lucente altare" posto sul corso della Via eroica (La Stampa, 20. 9. 1938, 3, A Redipuglia tra gli Eroi della Terza Armata).

Nel grandioso edificio di Redipuglia l'autonomia della Chiesa rispetto al fascismo si definì nella realizzazione della cappella votiva ed in particolare nelle stazioni della via Crucis. Una pubblicazione della diocesi di Milano fu realizzata appositamente per ispirare il rito che emulava presso il Sacrario la passione di Gesù. In essa la concezione cristiana del martirio fu piegata senza compromessi alle esigenze dello stato totalitario:

È necessario il dolore, è necessaria la morte: sono le più alte testimonianze della fede. Il figlio di Dio operò miracoli [...]. Ma volle poi mettere il suggello del sangue alla sua parola divina, perché l'uomo si arrende all'esempio più che all'argomento, e non vi è più autorevole esempio del morire.

Altre misteriose ragioni si adducono per la passione di Gesù. Su questo calvario del sacrificio per l'Italia, valga la ragione dell'esempio che raccosta i Caduti gloriosi a Gesù sul Golgota (Dini, 1939, 1)



Fig. 3: Il Sacrario di Redipuglia nel giorno della sua inaugurazione, 19 settembre 1938 (Il Sacrario di Redipuglia, 1939).

Sl. 3: Kostnica v Redipulji na dan odprtja, 19. septembra 1938 (Il Sacrario di Redipuglia, 1939).

DOPO IL 1945

I partiti della penisola ebbero la necessità, dopo il 1945, di rifondare uno stato che fosse al contempo nazionale e democratico; nel fare ciò, ritennero che il fascismo non avesse fatalmente compromesso tutti i simboli della nazione. Emerse così l'esigenza di riconsacrare quei simboli, e di rilegittimarli per dare continuità allo stato fondato nel 1861. Tuttavia, come reazione alla religione politica del regime, sorse una certa diffidenza nei confronti della dimensione simbolico-rituale della politica (Ridolfi, 2003, 93-94).

Solamente nel corso del lungo dopoguerra giuliano tuttavia, avvennero le più importanti commemorazioni al Sacratio, e il sito conquistò una posizione prominente nel rituale nazionale.

Istituzioni locali e Governo, cominciarono dal 1946 ad investirlo di sempre maggiore importanza, fino alla riconsacrazione del 1950, in cui parteciparono oltre 30.000 persone e dove l'arcivescovo di Gorizia concesse, per intercessione del papa, l'indulgenza plenaria a tutti i presenti (Giornale di Trieste, 5. 11. 1950, 1). In quel giorno, la fusione fra religione cristiana e religione civile arrivò a un momento di intensità raramente incontrato in altri momenti della storia dell'Italia unita. Nell'anno giubilare del 1950, l'indulgenza concessa a Redipuglia stava infatti a rappresentare una evidente equiparazione fra il Sacratio di Redipuglia, la basilica di san Pietro e altri santuari della Chiesa.

Nel 1952 il presidente del consiglio De Gasperi, e nel 1953 il suo successore Pella, lo utilizzarono come pulpito da cui rispondere a Tito nell'evolversi della questione di Trieste di fronte a oltre 100.000 partecipanti e agli inviati della stampa internazionale. I fanti del passato e le armi del presente si attestarono su di un fronte che prima di tutto esisteva nell'immaginario politico, ma che fu capace di influenzare anche la realtà della storia.

Fino a quando furono ancora in vita le generazioni che avevano combattuto la Grande Guerra, quindi fino agli anni Sessanta-Settanta, i riti di Redipuglia mantennero una partecipazione relativamente alta, intorno ad alcune decine di migliaia di persone, benché non svolgessero più il ruolo importante che ebbero nel corso della questione di Trieste. Poi seguì un lento declino, che accompagnò l'obsolescenza della memoria degli eroi e del militarismo, per fare il posto alle memorie delle vittime dell'ultimo conflitto.

CONCLUSIONI

Nell'introduzione, ho cercato di esprimere il contesto storico dell'analisi e di fornire un modello interpretativo. Esso è stato finalizzato a evidenziare l'uso politico della storia e della memoria, ma soprattutto del rito e del mito, al fine di evocare il "numinoso politico", un'arma estremamente sofisticata per la ricerca del consenso in una società ancora intrisa di cultura religiosa e tradizionale. I riti e i miti legati a Redipuglia cercarono infatti di toccare una determinata corda interiore nelle masse, molto vicina al campo della spiritualità. Il fascismo, edificando il Sacratio e impostandone una specifica ritualità, utilizzò consapevolmente quelle dinamiche. La Repubblica italiana nel contesto della Guerra Fredda e della questione di Trieste cercò di porsi in continuità con quanto avvenuto in passato, con risultati interessanti, che esigono di essere approfonditi in ulteriori contributi che l'autore si ripromette di pubblicare.

HISTORIOGRAFSKE POTEZE, JAVNI SPOMINI IN MITI KOT IZVOR KOSTNICE V REDIPULJI. OBLIKOVANJE NACIONALNEGA SVETIŠČA

Gaetano DATO

Univerza v Trstu, Doktorska šola za humanistične študije, Oddelek za zgodovino in kulture od antike
do sodobnosti, 34100 Trieste, via Economo 4, Italija
e-mail: gdato7@gmail.com

POVZETEK

Članek analizira ideološki proces, ki je privedel do gradnje spomenika italijanskim vojakom iz prve svetovne vojne v Redipulji/Sredipolju leta 1938 in kontekst, v katerem je nastal bodisi na nacionalnem bodisi na evropskem nivoju.

Na podlagi klasične analize Pierra Noraja in Maria Isnenghija o krajih spomina besedilo opozarja na Halbwachsove zamisli o kolektivnem spominu in razlike z javnim spominom. Avtor razširi svoja temeljna izhodišča z Mossejevo raziskavo o »nacionalizaciji množic« in jo poveže z »izumljanjem tradicije« (Hobsbawm in Ranger). Na teh podlagah razširi svoje argumente, tako da vključi tudi sakralizacijo politike in raziskave Emilia Gentileja o politični religiji, ob tem pa preučuje tudi Webrove in Durkheimove misli. Analiza nato ponudi dolgoročnejšo perspektivo odnosa med politiko in religijo v sodobni Evropi, zahvaljujoč se delom Carla Schmitta. Nasloni se tudi na razmišljanje Rudolfa Otta in Mircea Eliadeja o konceptih »numinoznega« in »hierofanije« ter opozori, da se miti in obredi zrcalijo v njihovi svetosti.

Na tej teoretski podlagi članek ugotavlja, da je bila gradnja spomenika v Redipulji/Sredipolju večplasten proces, v katerem so ključno vlogo odigrali prva svetovna vojna in italijanski ter fašistični miti. Da bi spominsko obeležje postavil v ustrezen kontekst, avtor opiše evolucijo evropskega spomina na prvo svetovno vojno od konca samega konflikta do tridesetih let prejšnjega stoletja, upoštevajoč raziskave Kosellecka, Winterja, Fussella in Mosseja. Po enakem postopku obravnava tudi italijanski spomin. Še posebej izrazito so bili v italijanskem primeru prisotni miti o »vrnitvi padlih vojakov«, skupaj z mitoma o »vojski mrtvih« in o »neznanem vojaku«, ki so bili tudi temelj za postavitve obravnavanega spomenika. Na spomenik pa so vplivali tudi posebni fašistični ideološki dejavniki, vključno z nekaterimi Mussolinijevimi osebnimi odločitvami, na primer miti o »harmonični skupnosti«, »novem fašističnem človeku« in »veliki Italiji« ne nazadnje pa tudi italijanski rasizem in vzpon italijanskega imperija.

Spomenik v Redipulji/Sredipolju, zgrajen na lokaciji nekdanjega vojaškega pokopališča, je največje evropsko obeležje v spomin na prvo svetovno vojno po številu tam hranjenih posmrtnih ostankov: teh je 100.187, od katerih jih je bilo 39.857 tudi identificiranih. Kot tak je postal tudi najpomembnejše svetišče fašistične politične religije, ki ima poseben pomen za gojenje italijanstva na severovzhodni meji države.

V sklepnem delu se članek posveča temi, kako je spominsko obeležje uporabila Republika Italija po letu 1945, o njegovi vnovični posvetitvi leta 1950, v kateri je pomembno

vlogo odigrala tudi katoliška cerkev, ter o najbolj množičnih komemoracijah v letih 1952 in 1953, v času, ko je bil zaradi tržaškega vprašanja italijansko-jugoslovanski konflikt na vrhuncu.

Ključne besede: Redipuglia (Sredipolje), kostnica, prva svetovna vojna, politična religija, neznani vojak, mit

FONTI E BIBLIOGRAFIA

Archivio fotografico IRSML FVG – Archivio fotografico dell'Istituto Regionale per la Storia del Movimento di Liberazione nel Friuli Venezia Giulia.

Il Sacrario di Redipuglia (1939): Milano, Officine grafiche Rizzoli.

Touring Club Italiano (1925): Congresso ed Escursione Nazionale ai Campi di Battaglia. Milano, TCI.

La Stampa. Torino. A Redipuglia tra gli Eroi della Terza Armata, *La Stampa*, 20. 9. 1938, 3.

Giornale di Trieste. Trieste. Nel silenzio di Redipuglia, la solenne promessa dei vivi ai morti, *Giornale di Trieste* 5. 11. 1950, 1.

Ministero della Difesa – Onorcaduti (1999): Redipuglia. Roma.

Acquaviva, S. (1961): L'Eclisse del Sacro nella Civiltà Industriale. Milano, Edizioni in Comunità.

Baudrillard, J. (1970): *La Société de Consommation*. Paris, Denoel.

Burgio, A. et al. (1999): *Nel Nome della Razza – Il razzismo nella Storia d'Italia, 1870–1945*. Bologna, Il Mulino.

Burgio, A. (2001): *La Guerra delle Razze*. Roma, Manifesto Libri.

Cadeddu, L. (2011): *Alla ricerca del milite ignoto – Aquileia, Redipuglia, Altare della patria, i luoghi della memoria e dell'identità italiana*. Udine, Gaspari.

Canfora, L. (1982): *Analogia e storia: l'uso politico dei paradigmi storici*. Milano, Il Saggiatore.

Cattaruzza, M., (2008): *L'Italia e il Confine Orientale 1866–2006*. Bologna, Il Mulino.

Consociazione Turistica Italiana (1939): *Sui Campi di Battaglia – Medio e Basso Isongo*. Milano.

Dato, G. (2013): *L'Uso delle Memorie: Il caso di Trieste, confine culturale e ideologico nel cuore dell'Europa*. Phd dissertation, Scuola dottorale in scienze umanistiche, indirizzo storico, University of Trieste.

- Debord, G. (1967):** *La Société du Spectacle*. Paris, Buchet-Chastel.
- Dini, D. (1939):** *La via crucis – Sacario di Redipuglia*. Milano, Diocesi di Milano.
- Dogliani, P. (1996):** Redipuglia. In: Isnenghi, M. (ed.): *I luoghi della Memoria. Simboli e miti dell'Italia unita*. Roma, Bari, Laterza, 375–390.
- Eliade, M. (1958):** *Patterns in Comparative Religion*. New York, Sheed & Ward.
- Eliade, M. (1959):** *The Sacred and the Profane – The Nature of Religion*. Orlando, Harcourt.
- Fabi, L. (1996):** *Redipuglia – Storia, Memoria, Arte e Mito di un Monumento che Parla di Pace*. Trieste, LINT.
- Fussel, P., (2000):** *La Grande Guerra e la Memoria Moderna*. Bologna, Il Mulino.
- Gates, D.K., Steane, P. (2009):** Political Religion – the Influence of Ideological and Identity Orientation. *Totalitarian Movements and Political Religion*, 10, 3–4, 303–325.
- Gentile, E. (1994):** *Il Culto del Littorio*. Bari, Laterza.
- Gentile, E. (2001):** *Le Religioni della Politica: fra Democrazia e Totalitarismi*. Roma, GLF editori Laterza.
- Gentile, E. (2006):** *La Grande Italia: il Mito della Nazione nel XX secolo*. Roma, GLF editori Laterza.
- Gentile, E. (2010):** *Contro Cesare: Cristianesimo e Totalitarismo nell'Epoca del Fascismo*. Milano, Feltrinelli.
- Gibelli, A. (2000):** Introduzione all'edizione italiana. In: Fussel, P.: *La Grande Guerra e la memoria moderna*. Bologna, Il Mulino.
- Halbwachs, M. (1950):** *La Memoire Collective*. Paris, Presses universitaires de France.
- Hobsbawm, E.J., Ranger, T. (1983):** *The Invention of Tradition*. New York, Cambridge University Press.
- Isnenghi, M. (1989):** *Le Guerre degli Italiani, 1848–1945*. Milano, A. Mondadori.
- Isnenghi, M. et al. (1996–97):** *I Luoghi della Memoria*. Roma, Bari, Laterza.
- Klabjan, B. (2010):** Nation and commemoration in the Adriatic. The commemoration of the Italian unknown soldier in a multinational area: the case of the former Austrian Littoral. *Acta Histriae*, 18, 3, 399–424.
- Mosse, G. (1975):** *The Nationalization of the Masses – Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars Through the Third Reich*. New York, H. Fertig.
- Mosse, G. (1990):** *Fallen Soldiers. Reshaping the Memory of the World Wars*. New York, Oxford University Press.
- Nora, P. et al. (1984–92):** *Les Lieux de Memoire*. Paris, Gallimard.
- Nora, P. (1998):** *Realms of Memory – Rethinking the French Past*. New York, Columbia University Press.
- Otto, R. (1917):** *Das Heilige – Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau, Trewendt & Granier.
- Re, L. (2010):** *Italians and the Invention of Race: the Poetics and the Politics of Difference in the Struggle over Lybia, 1890-1913*. *California Italian Studies*, 1, 1, 1–58.
- Ridolfi, M. (2003):** *Le Feste Nazionali*. Bologna, Il Mulino.

- Rožac Darovec, V. (2012):** "Po svobodije v vas pršu hudič!": pomen ustne zgodovine za razkrivanje mitoloških struktur v preteklosti – primer spominjanja Rakitljanov. *Acta Histriae*, 20, 4, 693–702.
- Schmitt, C. (1998):** Teologia politica. Quattro capitoli sul concetto della sovranità. In: Schmitt, C.: *Le categorie del politico: saggi di teoria politica*. Bologna, Il Mulino.
- Schmitt, C. (2008):** *Political Theology II: The Myth of the Closure of any Political Theology*. Cambridge, Polity Books.
- Sema, A. (1986):** Le celebrazioni della vittoria. *Qualestoria*, 14, 1-2, 176-190.
- Sturzo, L. (1933):** Idolatria collettiva, *El Matì*, 19/12/33. In: Gentile, E. (2001): *Le Religioni della Politica: fra Democrazia e Totalitarismi*. Roma, GLF editori Laterza, 104.
- Stuparich, G. (1945):** La Realtà della Patria, *La Voce Libera*, 3. 11. 1945, 1.
- Thompson, M. (2009):** *La Guerra Bianca – Vita e Morte sul Fronte Italiano, 1915–1919*. Milano, Il Saggiatore.
- Todero, F., (2002):** *Le Metamorfosi della Memoria – La Grande Guerra tra Modernità e Tradizione*. Udine, Del Bianco.
- Vinci, A. (2011):** *Sentinelle della Patria: il Fascismo al Confine Orientale, 1918-1941*. Roma, Bari, GLF editori Laterza.
- Winter, J. (1998):** *Il Lutto e la Memoria. La Grande Guerra nella Storia Culturale Europea*. Bologna, Il Mulino.
- Winter, J., Prost, A. (2005):** *The Great War in History: Debates and Controversies, 1914 to the present*. Cambridge, Cambridge University Press.