

Anno xxv · 66 · Gennaio-Aprile 2010

Religioni e Società

Rivista di scienze sociali della religione

Piazza, outlet,
nuova socialità



Fabrizio Serra editore

Pisa · Roma

Amministrazione ed abbonamenti

Fabrizio Serra editore®
Casella postale n. 1, Succursale n. 8, I 56123 Pisa
tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888
fse@libraweb.net

www.libraweb.net

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o Online sono consultabili presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net.

Print and/or Online official subscription rates are available at Publisher's website www.libraweb.net.

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550 o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*)

*

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta della *Fabrizio Serra editore®*, Pisa · Roma. Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved
© Copyright 2010 by *Fabrizio Serra editore®*, Pisa · Roma.

*

ISSN 0394-9397
ISSN ELETTRONICO 1722-4705

Sommario

Piazza, outlet, nuova socialità

ARNALDO NESTI, *Editoriale. Piazze, eventi estivi, outlet, forme di socialità in pubblico* 9

Saggi

GUIDO GUERZONI, *I festival di approfondimento culturale in Italia. Un'indagine sulle edizioni 2006/2009 e sull'impatto della crisi* 15

MATTEO ARIA, FABIO DEI, *Memoria, rituali e politica: note per un'antropologia storica delle piazze* 41

PAOLO APOLITO, *Allons enfants. Cortei e piazze festive* 55

ANDREA SPINI, *Outlet dell'anima o laboratori per la liberazione della mente? Appunti per un saggio* 65

MARIO ROTTA, *Esserci o non esserci? La rete come desiderio, presenza e rappresentazione* 79

SILVANO CACCIARI, *Le radici mistiche e cristiane del pensiero di Marshall McLuhan* 91

Note

PAOLO CORVO, *Il festival di 'Torino spiritualità': una comunità dialogante* 101

ANDREA RUBERTI, *Piazza Piave Si.Cura* 105

Recensioni

GIOVANNI BORELLI, *La sapienza di Dio e il brusio degli uomini. Apologetica dimostrazione di dimostrabilità* (Nicola Pannofino) 113

Bertelsmann Stiftung (ed.), *What the World Believes: Analyses and Commentary on the Religion Monitor 2008* (Lluís Oviedo) 114

ELENA ZAPPONI, *Pregare con i piedi. In cammino verso Finis Terrae* (Isacco Turina) 115

GRACE DAVIE, *The Sociology of Religion* (Domenico Pizzuti) 117

Tilman Seidensticker, Hans G. Kippenberg (a cura di), *Terrore al servizio di Dio. La "guida spirituale" degli attentatori dell'11 settembre 2001* (Marco Orioles) 118

Alessandro Castegnaro (a cura di), *Apprendere la Religione: l'alfabetizzazione religiosa degli studenti che si avvalgono dell'insegnamento della religione cattolica* (Mariachiara Giorda) 120

ERWAN DIANTEILL, MICHAEL LÖWY, *Sociologies et religion. Approches dissidentes* (Elena Zapponi) 121

Corrispondenza

RICCARDO ALBANI, *Lettera al Direttore. Le memorie di Luigi Rosadoni, uno dei protagonisti della primavera del cattolicesimo fiorentino, al Cisreco di San Gimignano* 127

Hanno collaborato a questo numero:

Arnaldo Nesti (*Direttore di «Religioni e Società»*) · Guido Guerzoni (*Università Bocconi, Milano*) · Matteo Aria (*Università di Pisa*) · Fabio Dei (*Università di Pisa*) · Paolo Apolito (*Università di Salerno*) · Andrea Spini (*Università di Firenze*) · Mario Rotta (*Università di Firenze*) · Silvano Cacciari (*Università di Pisa*) · Paolo Corvo (*Università di Brescia*) · Andrea Ruberti (*Studio Teologico Interdiocesano, Lucca*) · Riccardo Albani (*Università di Firenze*)

Memoria, rituali e politica: note per un'antropologia storica delle piazze

Matteo Aria · Fabio Dei¹

During the XIX and XX centuries, European urban squares have been privileged places of memory and identity for institutions and citizens of modern Nation-States. Squares have been at the very hearth of a new civil and nationalist religion made up of symbols, epic narratives, ritual and commemorative performances. Such ceremonial style was aimed to open a space of politics as dramatic action, shared by both governments and oppositions, hegemonic and subaltern social groups. However, in the late XX century this frame begins to fade, as a consequence of factors like globalization and the crisis of nationalism, individualization of social life, the role of new electronic media in communication and in politics. Is there no more role for public squares and mass political rituals in contemporary society? This paper suggests a more complex answer, from the standpoint of an anthropological approach to mass culture and ritual performances.

1. IL NAZIONALISMO E LA POLITICA-COME-AZIONE-DRAMMATICA

LA storiografia dell'età contemporanea ha dedicato negli ultimi decenni ampio spazio ai temi della memoria e dell'identità. Nel tentativo di comprendere la natura del potere negli Stati-nazione borghesi, si sono studiati i modi in cui essi hanno 'costruito' il proprio popolo per mezzo di strategie simboliche e rituali di massa. Formule quali «nazionalizzazione delle masse», «immaginazione di comunità» e «invenzione della tradizione» – per citare i titoli di alcuni libri famosi – hanno messo a fuoco processi culturali che hanno avuto un ruolo cruciale in quella che potremmo chiamare la costituzione antropologica della contemporaneità.

Come scrive George Mosse, alla fine del XVIII secolo si affermò l'idea che

la nazione dovesse fondarsi sul popolo stesso, sulla sua volontà generale e non dovesse essere simboleggiata unicamente dal legame di fedeltà verso dinastie reali già affermate. Il culto del popolo divenne così il culto della nazione e la nuova politica cercò di esprimere questa unità con la creazione di uno stile politico che divenne, in pratica, una religione laica.²

Una religione laica composta da liturgie, simboli e miti attraverso i quali l'unità nazionale-popolare si rappresenta: l'azione politica viene trasformata «in una rappresentazione drammatica della quale si pensava fosse attore il popolo stesso».³

Liturgie, simboli e miti. Questi tre elementi sono strettamente interrelati e si sostengono a vicenda. Una storia mitica del popolo-nazione incentrata su narrazioni esemplari; emblemi della memoria e dell'unità del gruppo e luoghi della memoria; infine celebrazioni rituali, vale a dire performance nelle quali il popolo mette in scena se stesso attraverso rappresentazioni di massa. Mosse, che sembra partire da un concetto durkheimiano di

Matteo Aria, Università di Pisa, Dipartimento di Storia (insegnamento di Antropologia economica), Via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, niaria@tin.it; Fabio Dei, Università di Pisa, Dipartimento di Storia (insegnamento di Antropologia culturale), Via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, f.dei@stm.unipi.it

¹ Nato da una comune ricerca e riflessione dei due autori, il saggio è stato scritto da Matteo Aria per le parti 2, 3, 5 e da Fabio Dei per le parti 1, 4 e 6.

² GEORGE L. MOSSE, *La nazionalizzazione delle masse*, trad. it., Bologna, il Mulino, 1975, p. 26.

³ Ivi, pp. 26-27.

rituale, assegna centralità proprio agli aspetti scenografici e performativi. L'idea centrale della «nuova politica» (cioè dell'amministrazione del potere fra Otto e Novecento) è a suo parere, appunto, «trasformare l'azione politica in azione drammatica».¹ Il che rende gli aspetti scenici ed in generale estetici più importanti di quelli linguistici: in altre parole, la bellezza, l'efficacia spettacolare e la capacità di suscitare coinvolgimento emotivo nel rapporto con i simboli (l'«effervescenza collettiva») prevalgono sugli aspetti di razionalità discorsiva.

Nell'epoca d'oro del nazionalismo si costituisce così una grammatica rituale ben precisa delle manifestazioni di massa, che si esprime in particolare in occasione delle grandi ricorrenze legate alla storia (o al 'mito' delle origini) dello Stato. C'è tutto un repertorio di simboli, di posture dei corpi, di coreografie, di slogan e retoriche discorsive, di musiche e canti che si mobilitano in occasione di feste nazionali, celebrazioni di eventi bellici, commemorazioni dei caduti per la patria. Si tratta di una sintassi e di un repertorio di forme cerimoniali sviluppati in modi relativamente simili in tutta Europa, miscelando elementi tratti dall'ambito militare, da quello religioso e da quello civile-istituzionale.

Certo, la storia e le variazioni nazionali di questi sviluppi rappresentano una faccenda assai complessa. Il caso tedesco studiato da Mosse, quello britannico di Hobsbawm,² le vicende del nazionalismo francese dalla rivoluzione alla Grande Guerra³ presentano ciascuno caratteristiche peculiari. E peculiare è ovviamente anche il caso italiano, studiato negli ultimi anni da una crescente letteratura storiografica aperta al dialogo con gli approcci socio-antropologici al rituale e alla memoria. Fra gli altri, è stato Mario Isnenghi⁴ a ricostruire la genealogia della piazza italiana contemporanea, rintracciandone i fili che la legano a tre dimensioni di lunga durata – quella religiosa, quella del mercato e quella del potere civile. Nell'Ottocento italiano, la conquista della piazza come palcoscenico del nuovo potere politico – cioè di uno Stato borghese, unitario e laico – avviene non senza esitazioni e timori. In specie nella fase della Destra storica, la partecipazione delle masse popolari è temuta e limitata al massimo. La religione laica che si afferma parla un linguaggio ancora prevalentemente dinastico e militaresco. Le masse assistono dall'esterno e passivamente alle parate militari, non vi partecipano direttamente.⁵ Inoltre, le liturgie

¹ Ivi, p. 34.

² Eric J. Hobsbawm, Terence Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, trad. it., Torino, Einaudi, 1987.

³ MONA OZOUF, *La fête révolutionnaire, 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1974; Alain Corbin, Noelle Gerome, Danièle Tartakowsky (a cura di), *Les usages politiques des fêtes aux XIX-XX siècles*, Paris, Publication de la Sorbonne, 1994.

⁴ MARIO ISNENGI, *L'Italia in piazza. I luoghi della vita pubblica dal 1848 ai giorni nostri*, Bologna, il Mulino, 1994; IDEM, *La piazza*, in Mario Isnenghi (a cura di), *I luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell'Italia Unita*, Bari, Laterza, 1997, pp. 43-52.

⁵ Nell'importante studio di ILARIA PORCIANI, *La festa della nazione. Rappresentazione dello stato e spazi sociali dell'Italia Unita*, Bologna, il Mulino, 1997, l'autrice sottolinea come la parata militare rappresenti il tratto caratteristico del processo di laicizzazione della vita sociale e dei simboli che accompagna la nascita e l'affermazione dello stato unitario. Alle feste religiose, dominate «dal mistero e dalla processione», si sostituisce una spettacolarizzazione della nazione in armi che non sfila più sotto le bandiere dinastiche ma sotto il tricolore nazionale. La rassegna militare rinvia al mito fondante dello Stato Unitario: la guerra d'indipendenza, momento centrale nella memoria storica e nella costruzione dell'identità. Gli spari e i colpi di artiglieria che danno inizio alla festa sostituiscono il suonare delle campane. La celebrazione dell'esercito è l'aspetto centrale della festa che veicola al tempo stesso precisi codici di comportamento borghesi, fornendo uno schema di autocontrollo emotivo della società. Oltre alle parate militari l'altro elemento capace di esprimere con forza la liturgia patriottica è il culto dei caduti. Entrambi riescono a produrre sentimenti forti che passano attraverso l'emozione per la bandiera, per la divisa e per le armi, assieme all'entusiasmo suscitato dalle musiche, dai cori, dalle fanfare, dalla venerazione dei ritratti del sovrano e dei nomi dei martiri. La sacralità della patria si costruisce dunque per mezzo di un rapporto di opposizione e di prestiti con i rituali cattolici.

statali si manifestano nelle grandi piazze urbane ma in modo assai più limitato nelle realtà provinciali e rurali, dove hanno ancora priorità i precedenti linguaggi dell'evento religioso e delle manifestazioni festive di origine folklorica.

Dalla fine dell'Ottocento e poi, soprattutto, con le manifestazioni e le commemorazioni legate alla Grande Guerra, i nuovi linguaggi penetrano in modo più capillare in tutte le realtà del paese, generalizzando dalla grande città al piccolo paese uno stile monumentale, certe modalità performative e un intero repertorio di simboli e miti di appartenenza nazionale. Repertorio che il fascismo potrà adottare, senza aver bisogno che di piccoli aggiustamenti tutto sommato superficiali. Nel Novecento sono dunque i grandi raduni e le folle, per quanto ordinate, a dominare la scena; una conseguenza anche della nascita dei partiti di massa, che costruiscono (parallelamente e in competizione con le istituzioni statali, come vedremo nel paragrafo successivo) identità forti basate sull'appartenenza a una collettività, a una sorta di corpo popolare unitario.

Ancora oggi, per quanto – come vedremo – in un contesto profondamente mutato, queste pratiche rituali mantengono una propria forza. Certe manifestazioni istituzionali ne seguono ancora lo schema basilare. Ci è capitato di studiarle direttamente in casi italiani come la festa nazionale del 25 aprile e le commemorazioni locali degli eccidi di civili durante la Seconda Guerra Mondiale.¹ In entrambi i casi, la natura istituzionale del rito impone ingredienti fondamentali quali parate e cortei, esposizione della bandiera e di altri simboli nazionali, deposizione di corone alla memoria dei caduti, presenza di fanfare militari ed esecuzione degli inni nazionali, discorsi tenuti da un palco da oratori 'ufficiali', una Messa nella quale si trovano unite le autorità militari, civili e religiose, e infine momenti prettamente festivi.

Queste cerimonie si svolgono in tempi e in spazi peculiari e per così dire sacri. I tempi sono quelli delle ricorrenze di eventi cruciali nell'epopea nazionale. Gli spazi sono per lo più i centri monumentali delle città: le vie e le piazze principali, che nel corso dell'Ottocento in molte città europee vengono ridisegnate proprio in funzione di questo loro ruolo. Piazze adatte ad accogliere l'assembramento ordinato di grandi masse e a mettere in scena il 'potere del popolo' e la memoria della nazione. Così, nell'epoca d'oro del nazionalismo, sono le nuove piazze urbane a rappresentare il cruciale luogo della memoria e al tempo stesso lo spazio privilegiato dell'azione politica.

2. LA PIAZZA IN LOTTA

Scendendo nelle piazze sotto forma di azione scenica, la politica si incontra così con le precedenti performance che occupavano quello spazio: lo spettacolo, la festa e le pratiche religiose e di culto. Forme delle quali le manifestazioni politiche ritengono diversi aspetti. Tuttavia, proprio il ruolo politicamente cruciale che le piazze si trovano ad occupare le rende anche luogo di manifestazione delle opposizioni e delle tensioni. Come sostiene Isnenghi, la piazza del potere è infatti al contempo la piazza del contropotere, luogo dove si esplicita il conflitto e si anima la protesta: «per istinto e contrapposizione i contendenti si cercano sulla pubblica piazza. La necessità è sia di contarsi e misurarsi ma anche di farsi vedere»² e di incutere timore.

Si può inoltre affermare, ampliando le riflessioni di Mosse, che se il repertorio dei riti nazionalisti di massa elaborato nell'Ottocento è la base della politica fascista e nazista, esso è anche a fondamento delle cerimonie, delle feste e delle manifestazioni dei partiti

¹ Fabio Dei (a cura di), *Riti e simboli del 25 aprile*, Roma, Meltemi, 2004; Pietro Clemente, Fabio Dei (a cura di), *Poetiche e politiche del ricordo*, Roma, Carocci, 2005.

² MARIO ISNENGI, *op. cit.* (1994), p. 36.

di massa di sinistra e delle organizzazioni sindacali. Le classi sociali popolari, spettatrici passive delle prime grandi commemorazioni patriottiche dell'Italia unita¹ si battono per irrompere nella piazza del potere, per affermare una propria tradizione cerimoniale, per conquistare uno spazio pubblico dove mostrare agli avversari la propria forza, coesione e capacità organizzativa, e incoraggiare così i propri sostenitori. Hobsbawm, riflettendo sui rituali dei movimenti sociali e sul passaggio dalle antiche forme di ribellismo all'organizzazione del movimento operaio, precisa come a questo obiettivo originario di tipo utilitaristico si aggiunga successivamente un momento cerimoniale di stampo solidaristico più complesso in cui i partecipanti coniugano il fare esperienza della propria unità con il tentativo di raggiungere un fine pratico. Questo cambiamento si attua attraverso la creazione di una complessa strumentazione rituale fatta di simboli e di oggetti, di retoriche discorsive e di pratiche commemorative che agiscono in modo coordinato e performativo in un preciso spazio scenico: la piazza e le strade cittadine.²

Tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento le manifestazioni di piazza del movimento operaio si strutturano così sia come prove spettacolari di forza, di violenza metaforica e di guerra simulata³ nel quadro del conflitto sociale e politico in atto, sia come specifico momento rituale di passaggio che radica e dà forma a una nuova identità collettiva. Nella costruzione di questa nuova pratica performativa, la piazza militare e quella delle processioni religiose costituiscono insieme ai rituali risorgimentali dei cortei repubblicani – ordinati, patriottici e a composizione e direzione borghese⁴ – dei palesi punti di riferimento «per gli strateghi delle nuove coreografie del popolo che prova a prendersi la piazza in proprio».⁵ Si afferma così, accanto alla piazza politica di matrice radicale, garibaldina e democratica, quella del nascente partito socialista e delle prime Camere del Lavoro. Entrambi tentano di controllare e di organizzare le folle altrimenti tumultuose, trasformando e istituzionalizzando i fermenti ribellistici prepolitici in consenso e partecipazione controllata. Un preciso uso politico degli spazi pubblici volto a frenare la piazza insurrezionale agitata dagli anarchici, attraverso la costruzione di un repertorio di simboli e di pratiche capaci di emozionare e al contempo di contenere e istruire le folle, di cavalcare e di ordinare il disordine. Da un punto di vista antropologico⁶ tutti questi elementi possono

¹ ILARIA PORCIANI, *op. cit.* (1997).

² ERIC J. HOBSBAWM, *I ribelli*, trad. it., Torino, Einaudi, 1966, pp. 192-193.

³ Vedi le descrizioni di MARIO ISNENGI, *op. cit.* (1994), pp. 147-153.

⁴ Isnenghi (*op. cit.* [1994], pp. 134-136), analizzando alcune caratteristiche delle processioni repubblicane e in particolare la grande parata collettiva di Cesena del 4 agosto del 1878, ha messo in evidenza la presenza di molti aspetti rituali e simbolici che rappresenteranno gli elementi costitutivi della piazza politica novecentesca: dall'arrivo delle delegazioni nella città designata, ai riconoscimenti, all'adunata, fino al lungo snodarsi del corteo che si mostra per se stesso e per gli spettatori nelle strade e alle finestre. Le musiche, le bande, le bandiere e i vari simboli insieme alla piazza del teatro, al comizio, e all'arma ludica e godereccia del banchetto costituiscono uno scenario che da allora diventerà ricorrente. Analogamente, le riflessioni di Contini sul comizio (GIOVANNI CONTINI, *Il comizio*, in Mario Isnenghi [a cura di], *op. cit.* [1997], pp. 173-202) e di Alessandrone Perona sulla storia della bandiera rossa (ERSILIA ALESSANDRONE PERONA, *La bandiera rossa*, in Mario Isnenghi [a cura di], *I luoghi della memoria. Simboli e miti dell'Italia unita*, Roma-Bari, Laterza, 1998, pp. 307-308) hanno mostrato come le insegne e le pratiche fatte proprie dal movimento operaio della fine dell'Ottocento traggono spunto dal patrimonio culturale della tradizione democratica, anticlericale, socialista con le sue varianti repubblicane e anarchiche, e con venature prossime alla simbologia massonica della giustizia e della fraternità.

⁵ MARIO ISNENGI, *op. cit.* (1994), p. 148.

⁶ Come principali punti di riferimento punti di riferimento di questa prospettiva antropologica possono essere menzionati David Middleton, Derek Edwards (a cura di), *Collective Remembering*, London, Sage, 1990; PAUL CONNERTON, *Come le società ricordano*, trad. it., Roma, Armando, 1999; CLAUDE RIVIERE, *I riti profani*, trad. it., Roma, Armando, 1998. Rinviamo anche a FABIO DEI, *Riti e simboli del 25 aprile. Un'introduzione*, in Idem (a cura di), *Riti e simboli del 25 aprile*, cit., Roma, Meltemi, 2004, pp. 7-29.

essere interpretati come 'drammi sociali' della memoria collettiva che s'inscrivono con un ordine preciso negli spazi della città, e che implicano una particolare disciplina dei corpi e dei movimenti, un senso di comunità e talvolta un'effervescenza emotiva. Un repertorio di forme espressive in cui spiccano il lirismo dei gesti e delle parole che cercano di captare e imprigionare i sensi; un insieme complesso di mezzi comunicativi messi in campo dagli attori-oratori per agire sulla sensibilità, attraverso l'intensità, la solennità e la forza emotiva di simboli, di discorsi e di pratiche performative.¹ Atti perturbanti rispetto al normale svolgersi della vita quotidiana, queste dimostrazioni di piazza strutturano lo spazio e il tempo rendendoli straordinari e assumendo tratti della festa d'inversione carnevalesca. Al contempo trasformano e addomesticano, grazie alla ripetitività del rito, la primitiva impressione di potenza pronta a deflagrare e a sovvertire radicalmente l'ordine.

3. MANIFESTAZIONE E RIVOLTA

A cavallo tra i due secoli, nei giorni di sciopero o durante le celebrazioni del Primo maggio, si rendono così visibili queste nuove folle di braccianti e operai organizzati che si mostrano riottose al verbo unificante della patria. Occorre però sottolineare che accanto e all'interno della piazza in festa si diffondono manifestazioni sempre in bilico tra commemorazione e lotta, e particolarmente sensibili al variabile atteggiamento dell'autorità costituita. Gli elementi politici e quelli simbolico-comunicativi delle agitazioni operaie danno vita a esiti estremamente diversificati a seconda del tipo di risposta adottata dalle forze dell'ordine. Le reazioni di queste ultime, oscillanti tra tolleranza e repressione, non sono mosse solo da esigenze e mediazioni politiche, ma anche da una speculare necessità del potere di autorappresentarsi e mostrarsi simbolicamente, e dalla percezione che si ha dei manifestanti.² Di conseguenza in alcune piazze si afferma il Primo maggio come celebrazione collettiva, ordinata e disciplinata, ma vissuta anche come divertente «scampagnata di famiglie»;³ in altre persiste la lotta rivoluzionaria e la contrapposizione di piccoli gruppi – che nel radunarsi cercano una carica antagonista ravvivata dal contatto fisico e dalla suggestione reciproca – a cui si nega l'esibizione pubblica dell'identità nei riti di piazza. Il problema secolare della tensione oggettiva tra il potere e il diritto comincia così ad articolarsi nella relazione dinamica tra movimenti conflittuali e forze dell'ordine per la gestione della piazza.⁴

Il fragile e mobile confine tra festa e lotta⁵ messo in scena dalle celebrazioni del Primo

¹ A questo proposito vedi il recente studio curato da Traini (Christophe Traini [a cura di], *Emotions... mobilisation*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009) dedicato ad indagare il ruolo centrale svolto dalle emozioni nelle mobilitazioni sociali contemporanee: dalla compassione per le vittime, alla collera verso i tiranni, dall'ammirazione per gli eroi e all'entusiasmo di agire insieme. Gli autori pongono particolare attenzione ai differenti dispositivi di sensibilizzazione messi in atto dai militanti per motivare e conquistare il pubblico alla propria causa. Su questi temi vedi anche GEORGE E. MARCUS, *The Sentimental Citizen. Emotion in Democratic Politics*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2002; DANIELLE TARTAKOWSKY, *Manifestation et émotion*, in, Claude Gautier, Olivier Le Cour Grandmaison (a cura di), *Passions et sciences humaines*, Paris, PUF, 2002, pp. 51-60.

² Vedi DONATELLA DELLA PORTA, HERBERT REITER, *Polizia e protesta. Il controllo dell'ordine pubblico in Italia dalla Liberazione ai "noglobol"*, Bologna, il Mulino, 2003; MARCO GRISPIGNI, *Figli della stessa rabbia*, «Zapruder», 1, 2003, pp. 50-71.

³ MAURIZIO ANTONIOLI, *Vieni o Maggio. Aspetti del Primo maggio in Italia tra Otto e Novecento*, Milano, Franco Angeli, 1988. Vedi anche MARCO FINCARDI, *Il 1° maggio*, in Mario Isnenghi (a cura di), *I luoghi della memoria. Personaggi e date dell'Italia unita*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 127-138.

⁴ DONATELLA DELLA PORTA, HERBERT REITER, *op. cit.* (2003); SALVATORE PALIDDA, *Polizia postmoderna. Etnografia del nuovo controllo sociale*, Milano, Feltrinelli, 2000; MARCO GRISPIGNI, *op. cit.* (2003).

⁵ Gli studi storici sulle feste e sulle manifestazioni hanno indagato da un lato il tema della rottura e della rivolta e dall'altro quello dell'integrazione e della costruzione del consenso. Su questi aspetti vedi Alain Cor-

maggio rimanda alle possibili articolazioni e sovrapposizioni tra due specifiche forme di partecipazione alla vita pubblica: la manifestazione e la rivolta. La loro analisi combinata permette di far emergere culture, linguaggi e pratiche sociali proprie di quella piazza politica solo parzialmente rappresentata e ordinata dalle attività delle organizzazioni e dei partiti più o meno istituzionalizzati.¹ L'interpretazione degli storici e dei sociologi è stata invece spesso dominata da una tendenza a tenere separati temporalmente e concettualmente questi due modi di praticare la piazza. La manifestazione² è stata descritta come fenomeno storico più recente: sorta alla fine del Settecento e affermata nei due secoli successivi è stata considerata come più moderna della rivolta. Quest'ultima è spesso immaginata come espressione prepolitica destinata a scomparire irreversibilmente nell'Eu-

bin, Noelle Gerome, Danielle Tartakowsky (a cura di), *op. cit.* (1994); STEVEN LUKES, *Political Ritual and Social Integration*, «Sociology the Journal of British Sociological Association», IX, 1975, pp. 289-308; MONA OZOUF, *op. cit.* (1976); MICHELLE PERROT, *Les ouvriers en grève. France 1871-1890*, Paris, Mouton, 1974; YVES-MARIE BERCÉ, *La festa e la rivolta*, Cosenza, Pellegrini, 1985; ERIC J. HOBBSBAM, *op. cit.* (1966).

¹ Su questi temi oltre a ROBERTO BIANCHI, *Il ritorno della piazza*, «Zapruder», 1, 2003, pp. 30-49, punti di riferimento sono PIERRE FAVRE, *La Manifestation*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1990; DANIELLE TARTAKOWSKY, *Le pouvoir est dans la rue. Crises politiques et manifestations en France*, Paris, Aubier, 1998; IDEM, *Les manifestations de rue en France, 1918-1968*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997; ROBERT VINCENT, *Les chemins de la manifestation (1848-1914)*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1996.

² A partire dalla fine degli anni Ottanta in Francia si è assistito ad un superamento delle posizioni braudeliane e, in linea con i lavori di Hobsbawm e di George Rudé (ERIC J. HOBBSBAM, GEORGE RUDÉ, *Captain Swing*, New York, Norton, 1968), gli eventi sono tornati al centro della storia; Così i politologi come Favre (PIERRE FAVRE, *op. cit.* [1990]) e Filleule (OLIVIER FILLIEULE, *Stratégies de la rue: Les Manifestations en France*, Paris, Presses de Sciences Po, 1998), e gli storici come Perrot (MICHELLE PERROT, *Workers on Strike. France 1871-1890*, New Haven and London, Yale University Press, 1987) e Tartakowsky (DANIELLE TARTAKOWSKY, *Les Manifestations de rue en France, 1918-1968*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997; IDEM, *La part du rêve. Histoire du 1er Mai en France*, Paris, Hachette, 2005; e più recentemente OLIVIER FILLIEULE, DANIELLE TARTAKOWSKY, *Manifestation*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008), si sono dedicati ad un'analisi microscopica degli scioperi e delle manifestazioni. Parallelamente negli Stati Uniti si è affermato un orientamento teorico che, abbandonato negli anni Settanta l'approccio delle *Annales*, ha rigettato le più recenti posizioni decostruzioniste e postmoderniste per un ritorno allo studio degli eventi come soggetti centrali di analisi storica (WILLIAM H. J. SEWELL, *Logics of History. Social Theory and Social Transformation*, Chicago, University of Chicago Press, 2005). Tali 'grandi eventi' si differenziano dalle ricorrenze ordinarie perché segnano delle fondamentali rotture storiche a cui seguono grandi cambiamenti sociali e politici. Come ha sostenuto Della Porta (DONATELLA DELLA PORTA, *Eventful Protest, Global Conflicts*, «Distinktion», 17, 2008, pp. 27-56) a proposito delle manifestazioni di protesta, alcuni di questi particolari accadimenti costituiscono dei processi capaci di trasformare le esperienze collettive di differenti attori che vi prendono parte. Della Porta applica questo tipo di lettura degli eventi alle proteste transnazionali e transeuropee attivate dalla cosiddetta battaglia di Seattle nel 1999, che giocò un ruolo centrale nella formazione di identità transnazionali, di nuove conoscenze generazionali e nella creazione di comunità. Questa prospettiva definita come *Event-ful histories* coglie l'importanza di certi eventi per i cambiamenti culturali successivi, ma trascura gli elementi di più lungo termine che hanno permesso la realizzazione del grande atto. In questa direzione va invece la corrente di studi degli *event counts* testimoniata dalle ricerche di Tarrow sul ciclo di proteste degli anni '60 e '70 in Italia (SIDNEY TARROW, *Democracy and Disorder. Protest and Politics in Italy, 1965-1974*, Oxford and New York, Oxford University Press, 1989) da quelle di Kriesi sui movimenti sociali europei (HANS PETER KRIESI, RUUD KOOPMANS, JAN WILLEM DYVENDAK, MARCO GIUGNI, *The Politics of New Social Movements in Western Europe. A Comparative Analysis*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995), di Rucht e di Ohlemacher sugli eventi di protesta in Germania (DIETER RUCHT, THOMAS OHLEMACHER, *Protest Events Data. Collection, Uses and Perspectives*, in Mario Diani, Ron Eyerma [a cura di], *Studying Collective Action*, London, Sage Publications, 1992, pp. 76-106) e infine dalle riflessioni sul contesto statunitense di Olzak e di Soule (SUSAN OLZAK, *Analysis of Events in Studies of Collective Action*, «Annual Review of Sociology», 15, 1989, pp. 119-141; SARAH SOULE, *The Student Divestment Movement in the United States and Tactical Diffusion. The Shantytown Protest*, «Social Forces», 75, 1997, pp. 855-883). A metà strada tra le *Event-ful histories* e gli *Event counts* si collocano i lavori più recenti di Tilly sui movimenti sociali inglesi e francesi (CHARLES TILLY, *Social Movements, 1768-2004*, Boulder CO, Paradigm Press, 2004; IDEM, *Contentious Performances*, New York and Cambridge, Cambridge University Press, 2008).

ropa post-rivoluzione francese segnata dalla successiva affermazione dei partiti politici.¹ Le azioni irruente tipiche delle rivolte della piazza premoderna o di antico regime sono state così interpretate come aspetti precorritori (o, nel caso delle rare riproposizioni ottocentesche, come semplici sopravvivenze anomale) dei più ragionevoli movimenti sociali moderni, facilmente analizzabili all'interno dello schema socialista.² Le trasformazioni completatesi alla fine dell'Ottocento, con il progressivo dispiegarsi del sistema capitalistico nelle campagne e con il consolidarsi degli Stati nazione e della società industriale e di massa, avrebbero posto fine a questo tipo di protesta.³ *Mob*⁴ e sommosse anonarie sarebbero state sostituite infatti dagli scioperi, dai comizi, dai cortei e da agitazioni sindacali organizzate da partiti e dai movimenti politico-istituzionali sulla base di programmi attentamente elaborati. Tartakowsky⁵ ha per questo motivo definito la manifestazione – indissolubilmente legata a date, simbologie, spazi e azioni specifiche e codificate da regole precise – come la morte della rivolta, caratterizzata invece dalla spontaneità, da identità svincolate dalla politica e dall'immediatezza degli obiettivi.⁶

Questo tipo di prospettiva, che separa manifestazione e rivolta relegando quest'ultima in un'epoca ormai superata, rischia di mostrarsi poco sensibile a cogliere l'elaborazione e la diffusione del politico al di fuori delle istituzioni e degli apparati ideologici tradizionali della comunicazione e delle stesse organizzazioni politiche.⁷ In realtà, la stessa storia del Novecento è attraversata più volte da movimenti contro il caro viveri – come i moti di piazza del biennio rosso⁸ e le azioni collettive che si ripresentano nei mercati europei nei primi anni Quaranta⁹ – e, più recentemente, da violente e ripetute rivolte urbane che attraversano l'Europa e gli Stati Uniti – da Brixton 1981 a Los Angeles 1992, dalle Ban-

¹ ERIC J. HOBBSBAWM, *op. cit.* (1996).

² Hobsbawm sottolinea come per gli storici i movimenti operai e socialisti abbiano delle forme primitive, rappresentate dalle associazioni artigiane, dal luddismo, dal radicalismo, dal giacobinismo e dal socialismo utopistico, che si sono successivamente evolute «verso forme moderne che variano da paese a paese ma che si riscontrano pressoché ovunque» (ivi, p. 18).

³ Charles Tilly (a cura di), *La formazione degli stati nazionali nell'Europa occidentale*, Bologna, il Mulino, 1984, pp. 284 e 293; IDEM, *Contrainte et capital dans la formation de l'Europe 990-1990*, Paris, Aubier, 1992, pp. 172 e 308; IDEM, *La Francia in rivolta*, Napoli, Guida, 1990.

⁴ Hobsbawm (*I ribelli*, cit.) si è dedicato allo studio di quei movimenti primitivi o prepolitici che si svolgono in ambito urbano preindustriale. In questo ambito definisce il *mob* come il movimento di tutte le classi popolari cittadine al fine di ottenere mediante un'azione diretta (ossia insurrezione o ribellione) riforme di natura economica e politica. Agitazioni cittadine non ispirate da alcuna ideologia, né guidate da alcun tipo di struttura organizzata che successivamente cedono la scena alla classe operaia industriale.

⁵ DANIELLE TARTAKOWSKY, *La manifestation comme mort de la révolte*, in *Révolte et société*, Actes du 4^e colloque d'Histoire au présent, Paris, Mai 1988, sous la direction de Fabienne Gambrelle, Michel Trebitsch, Paris, Publications de la Sorbonne, 1989, I-II, II, pp. 239-248.

⁶ Su questo punto si veda la posizione di FURIO JESI, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Torino, Bollati Borinighieri, 2000, che a una visione storicistica della rivolta, contrappone un'interpretazione fenomenologica. Alla svalutazione della rivolta propria della dialettica marxista, Jesi risponde con una rivalutazione del fenomeno insurrezionale, incentrata sulle categorie della scienza del mito. Al centro della sua riflessione non sta la dialettica tra manifestazione e rivolta ma il binomio rivolta-rivoluzione. La differenza non va ricercata negli scopi dell'una o dell'altra che possono essere gli stessi, ma in una diversa esperienza del tempo: «La rivolta non implica una strategia a lunga distanza [...] Si potrebbe dire che la rivolta sospenda il tempo storico e instauri repentinamente un tempo in cui tutto ciò che si compie vale di per se stesso, indipendentemente dalle sue conseguenze» (ivi, p. 19). La rivoluzione, al contrario, è «un complesso strategico di movimenti insurrezionali coordinati e orientati a scadenza relativamente lunga verso gli obiettivi finali, invece interamente e deliberatamente calata nel tempo storico» (ivi, p. 19).

⁷ MARCO RIDOLFI, *Il circolo virtuoso. Sociabilità democratica, associazionismo e rappresentanza politica nell'ottocento*, Firenze, Centro editoriale toscano, 1990.

⁸ ROBERTO BIANCHI, *op. cit.* (2003).

⁹ DANIELLE TARTAKOWSKY, *Manifestes pour le pain, novembre 1940-octobre 1947*, «Les Cahiers de l'IHTP», 32-33, 1996, pp. 465-478; MASSIMO LEGNANI, *Guerra e governo delle risorse. Strategie economiche e soggetti sociali nell'Italia 1940-1943*, «Annali della Fondazione L. Micheletti», 5, 1990-1991, pp. 333-366.

lieue francesi in fiamme del 2005 fino agli scontri in Grecia del 2008.¹ Questi fenomeni parrebbero testimoniare la persistenza ed effervescenza della rivolta come tratto costitutivo della piazza conflittuale dell'Età contemporanea. Parallelamente invitano a rigettare la netta contrapposizione tra manifestazione e rivolta, mostrandone invece la continua tensione dialettica – che rispecchia quella tra disordine e ordine, spontaneità liberatoria e mediazione politica. Alcuni studi recenti hanno così insistito nel sottolineare la natura ibrida delle piazze in lotta, caratterizzate spesso da forme di protesta che esprimono una sovrapposizione di linguaggi e di comportamenti considerati tipici di epoche diverse.² Un intreccio di forme, di repertori e di pratiche di protesta differenti in cui la festa e la violenza, il carnevale e la minaccia, la rivendicazione politica e l'azione fine a se stessa, sono parti integranti di movimenti tumultuosi che continuano a lungo ad irrompere nelle piazze italiane, acuendosi nel biennio rosso e spingendosi temporaneamente con l'avvento del fascismo che le trasforma da luogo di dissidenza a luogo di riunione. Allo scontro aperto di piazza tra rossi e neri, segue l'azzeramento della piazza del dissenso per giungere infine alla piazza plebiscitaria e oceanica fascista. Un nuovo regime capace di utilizzare gli spazi pubblici come luogo privilegiato per la mobilitazione delle masse e la costruzione di un consenso attraverso le piazze normalizzate, prima di essere dopo vent'anni di nuovo contese e riconquistate dalle azioni collettive tra il 1943 e il 1945.

4. OLTRE IL NAZIONALISMO

Tuttavia, dopo la Seconda Guerra Mondiale lo scenario delle forme pubbliche della memoria comincia a cambiare, lentamente ma inesorabilmente. Il nazionalismo, pur restando una ideologia forte ed estendendosi al mondo ex-coloniale nel quadro dei movimenti di liberazione, si indebolisce come cornice identitaria, specie in Europa. Se le commemorazioni della carneficina della Prima Guerra Mondiale avevano corroborato le identità nazionali, le conseguenze e la memoria della Seconda si indirizzano diversamente. Nel quadro postbellico predominano in modo schiacciante le due contrapposte superpotenze, Stati Uniti ed Unione Sovietica. Per i paesi europei non ci sono di fatto vittorie da celebrare. Le distruzioni e la violenza della guerra, che per la prima volta nella storia hanno colpito più i civili dei militari, e insieme l'incubo dell'ordine mondiale razzista del Terzo Reich, hanno mostrato la follia della competizione nazionalista. Di più, l'ordine politico della Guerra Fredda scompagina il quadro delle alleanze: rende alleati i nemici di un tempo e viceversa. Le ideologie politiche (comunismo, fascismo, liberalismo) sono in questa fase elementi di identificazione e appartenenza, in positivo o in negativo, nonostante tuttora più forti della nazionalità.³

Basterebbe pensare, per l'Italia, alla differenza fra le celebrazioni del 4 novembre e quel-

¹ Vedi tra gli altri MASSIMO ILARDI, *In nome della strada. Libertà e violenza*, Roma, Meltemi, 2002 (in particolare pp. 99-103); CRISTIAN BACHMANN, NICOLE LEGUENNEC, *Violences urbaines. Ascension et chute des classes moyennes à travers cinquante ans de politique de la ville*, Paris, Albin Michel, 1996; JEAN PIERRE GARNIER, *Des barbares dans la cité. De la tyrannie du marché à la violence urbaine*, Paris, Flammarion, 1996; STEPHANE BEAUD, MICHELLE PIALOUX, *Violences urbaines, violence sociale. Genèse des nouvelles classes dangereuses*, Paris, Fayard, 2003.

² Bianchi (*Il ritorno della piazza*, cit.) illustra ad esempio come i tumulti del 1919 siano stati un esempio di conquista della piazza dove si assiste ad una straordinaria sovrapposizione tra vecchie forme e linguaggi inediti di protesta. Fu un'ondata di moti che ebbe come teatro le piazze, i luoghi di mercato le sedi associative, come tema unificante la lotta contro il caro viveri e come referenti politici le strutture socialiste e le camere del lavoro. In tali eventi le tipiche espressioni delle rivolte politiche annonarie preindustriali, come gli assalti ai negozi, gli scontri nei mercati, le requisizioni, si confondono con lo sciopero generale, con gli affollati e i brevi comizi che testimoniano invece il ruolo assunto dalle strutture operaie e socialiste.

³ Si veda su questo punto JOHN R. GILLIS, *Memory and Identity: The History of a Relationship*, in John R. Gillis (ed.), *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

le del 25 aprile. È vero che c'è qualche tentativo di trovare una continuità, presentando la Resistenza come una guerra di liberazione patriottica dall'invasore tedesco, o come un secondo Risorgimento; una continuità che si ritrova fino a un certo punto anche nello stile dei monumenti commemorativi. Ma di fatto, il quadro simbolico e l'immaginario politico e civile che sta dietro a queste ricorrenze è completamente diverso: diversa è la partecipazione popolare, il modo di stare nelle piazze e nei luoghi pubblici, i contenuti politici espressi. Inoltre, la commemorazione della Resistenza e della Liberazione avviene non solo nelle grandi piazze urbane ma anche e soprattutto nelle migliaia di luoghi decentrati che sono stati teatro di scontri, di eccidi di partigiani e di civili, oppure nei quartieri colpiti dai bombardamenti e distrutti dal passaggio del fronte. Si tratta di manifestazioni patriottiche, certo, che si battono però anche in favore di ideali internazionali e contro l'idea troppo forte di patria che aveva sostenuto l'avventura fascista.

Del resto, non è solo il diverso quadro politico internazionale a determinare i mutamenti che stiamo cercando di identificare. Un ruolo altrettanto importante è svolto dai modelli socio-economici e culturali che si affermano a partire dagli anni '50 e '60, sulla scia del boom produttivo, dello sviluppo impetuoso delle tecnologie e dei mezzi di comunicazione, dell'incremento esponenziale dei consumi e dell'affermazione di un mercato globale. I cittadini dei paesi occidentali sperimentano ciò che l'antropologo tedesco Hermann Bausinger ha chiamato un processo di espansione degli orizzonti culturali.¹ Come le modalità produttive e distributive si fanno multinazionali, così – sia pure per gradi – accade al consumo. Attraverso i mercati, i viaggi, i mass media, l'incremento dei livelli di istruzione, le risorse culturali delle persone si sono improvvisamente ed enormemente ampliate. Il 'mondo', nel senso fenomenologico del termine, non è più definito soltanto dagli orizzonti locali, come nei contesti rurali tradizionali, o da quello nazionale, come nella modernità che potremmo definire classica. In esso entrano invece elementi – prodotti materiali e culturali, immagini, conoscenze, valori, simboli – dalla più varia provenienza, che superano facilmente i confini geografici, etnici e di classe. La cosiddetta appartenenza identitaria si fa dunque nozione assai vaga e complessa. Il piano della nazionalità resta importante per molti versi, ma non è più l'unico rispetto al quale i gruppi sociali si definiscono e costruiscono dunque una loro memoria culturale.

Si confrontino ad esempio le generazioni cresciute durante il fascismo e quelle formatesi negli anni '60 del Novecento. La differenza non sta principalmente nell'esperienza di un regime totalitario o democratico, ma nella estensione e varietà delle risorse culturali cui sono state rispettivamente esposte. Le prime hanno avuto a disposizione una monocultura nazionale, le seconde si sono nutrite di una gamma amplissima di risorse culturali fatte, per citare solo alcuni elementi, di tecnologie tedesche, di film hollywoodiani e fumetti giapponesi, di musica rock anglosassone, della fascinazione per le filosofie orientali o per l'esistenzialismo francese, di ideali politici provenienti dalla Cina, da Cuba o dal Vietnam e così via. Il che non può non influenzare a fondo il senso di appartenenza, le 'fedeltà culturali' nelle quali l'identità e la memoria si radicano. Di fronte a questi nuovi elementi, la memoria collettiva dello stato-nazione sbiadisce, perde la sua presa su individui e gruppi; e l'impovertimento e svuotamento di senso delle celebrazioni, dei monumenti e dei luoghi di memoria più classici è una naturale conseguenza. A meno che – e lo vedremo più avanti – questi simboli e questi riti non vengano riattivati in relazione a nuovi significati.

Parallelamente, negli ultimi decenni del xx secolo la memoria e le pratiche identitarie si spostano verso la sfera privata, quello degli individui e delle famiglie. Non occorre

¹ HERMANN BAUSINGER, *Cultura popolare e mondo tecnologico*, trad. it., Napoli, Guida, 2006.

richiamare qui l'ampia letteratura sociologica sulla individualizzazione e privatizzazione degli stili di vita e sulla centralità, nella tarda modernità, delle relazioni familiari e amicali rispetto a più vaste immaginazioni di comunità. Come osservava Goffman, la gran parte dei rituali che punteggiano la vita quotidiana contribuiscono a celebrare e a costruire la 'sacralità' – in senso durkheimiano – non della società ma dell'individuo. Fra questi riti vanno annoverate le pratiche sempre più diffuse di costruzione di archivi di memoria, genealogie, collezioni di oggetti di affezione e di reperti dell'infanzia all'interno delle famiglie; così come le cerimonie e le commemorazioni che costellano la vita familiare, ad esempio i compleanni o i raduni in occasione delle festività.¹ Celebrazioni dell'unicità dell'individuo e delle relazioni nucleari, queste cerimonie sono avvertite di solito come assai più significative e 'identitarie' delle vecchie celebrazioni dello Stato, come le feste nazionali e altre ricorrenze civili.

Anche queste ultime cambiano 'tono'. Si pensi alla recente istituzione della «Giornata della Memoria» come commemorazione della Shoah – una ricorrenza europea che è molto più sentita oggi rispetto ad altre ricorrenze di eventi bellici nazionali. La Giornata della Memoria non celebra solo un evento specifico: in realtà si è affermata come ricordo della violenza di un secolo e soprattutto delle sue vittime individuali, delle singole soggettività violate. Mentre le classiche feste nazionali, della Vittoria, della Liberazione o della Rivoluzione celebravano entità astratte, valori e ideali di carattere generale, più importanti dei singoli individui che avevano 'dato la vita' per affermarli, la «Giornata della Memoria» afferma la priorità di ciascun individuo rispetto a ideali e ad appartenenze astratte. Anna Frank, bambina indifesa nell'intimità di una casa e di un nucleo familiare, Vittima Universale, ne è il paradigma – non l'eroe, il rivoluzionario, il combattente, Enrico Toti o Che Guevara.

5. LA FINE DELLA PIAZZA?

Se queste schematiche considerazioni sono almeno in parte vere, è chiaro che le vecchie forme della politica-come-azione-drammatica si indeboliscono e perdono il loro spessore antropologico, la presa sull'immaginario pubblico e la funzione di aggregazione comunitaria che a lungo hanno svolto. Si potrebbe anche pensare che le piazze, luogo privilegiato delle liturgie della modernità classica, perdano parallelamente di importanza; o meglio, perdano la loro connessione con la politica.

In effetti, gli ultimi decenni del Novecento sono segnati da una consapevolezza sempre più diffusa dell'inevitabile declino della città e delle sue piazze sostituite dai nuovi spazi della metropoli contemporanea: gli outlet, i centri commerciali, gli aeroporti, le stazioni, i luoghi della mobilità assoluta e dell'iperconsumo. Architetti, sociologi, antropologi, storici e urbanisti sono stati concordi nel constatare come i fenomeni metropolitani moderni e postmoderni abbiano portato alla ribalta i 'non luoghi'. Questi spazi senza storia, senza memoria, caratterizzati da relazioni sociali effimere segneranno il trionfo della cultura metropolitana impolitica dell'individualismo, fondata sul primato del rapporto con le cose rispetto a quello con le persone e del mercato sul politico.² In questo scenario la piazza 'storica', erede dell'agorà greca e del foro romano, «suntuoso interno a cielo scoperto»,³

¹ Vedi su questo punto JOHN R. GILLIS, *Le famiglie ricordano*, in Leonardo Paggi (a cura di), *La memoria del nazismo nell'Europa di oggi*, Firenze, La Nuova Italia, 1997.

² Vedi MASSIMO ILARDI, *Nei territori del consumo totale*, Roma, Meltemi, 2004; IDEM, *Il tramonto dei non luoghi*, Roma, Meltemi, 2007.

³ CAMILLO SITTE (1889), citato in MARIO ISNENGI, *op. cit.* (1994), p. 19.

teatro secolare della vita sociale collettiva, sembrerebbe irreversibilmente destinata a trasformarsi in spazio periferico; e questo sia che diventi anonima area di parcheggio sia che, rivalorizzata dalle politiche patrimoniali, si tramuti in luogo di contemplazione estetica dei suoi monumenti e del suo passato. La funzione di scenario privilegiato della vita pubblica e privata all'aria aperta e il ruolo fondamentale di centro fisico, metaforico e simbolico dell'identità sociale appaiono comunque perduti. Scomparsi gli abitanti, i mestieri e i mercati, le nuove forme della 'sociabilità' hanno preso a scorrere altrove.

Al disincanto metropolitano si affianca la vulgata massmediatica che declama o (per contrapposizione) depreca il trionfo della nuova piazza virtuale della televisione, non più percorribile a piedi, ma da vivere in poltrona «entrando e uscendo con il telecomando nel circo a molte piste del villaggio globale». ¹ Ancora nel 1998 un illustre antropologo italiano, Luigi M. Lombardi-Satriani, ² non può che confermare tristemente l'incipiente capitolazione della vecchia piazza reale a vantaggio della piazza dell'etere, che avvalendosi delle nuove tecnologie decreta «una assoluta sparizione della piazza dello scambio della vita sociale e una parallela instaurazione di una piazza inesistente che diventa reale, la piazza televisiva appunto». ³ Un motivo ricorrente anche tra quegli storici italiani ⁴ che, impegnati negli anni novanta nell'analisi dei simboli, delle pratiche e dei miti delle manifestazioni e dei movimenti sociali, testimoniano l'irreversibile agonia della piazza politica tardo novecentesca; le bandiere rosse, i comizi e i cortei di protesta, sopravanzati dai nuovi mezzi comunicativi e dalle nuove visibilità mediatiche, sembrano perdere quella presa e quella efficacia simbolica che tanto li avevano caratterizzati.

Dunque, i nuovi media e le tecniche della comunicazione televisiva sono percepiti come il moderno e conclamato avversario che usurpa la piazza – tanto da poterla addirittura colonizzare. Sempre Lombardi-Satriani, commentando le prime forme di uso populista della piazza da parte di Silvio Berlusconi, scrive:

in questi anni vi è stata un'espropriazione della piazza rispetto ai suoi detentori tradizionali, le classi popolari [...] la piazza storicamente apparteneva alla cultura della sinistra e alla rappresentazione del disordine di cui la sinistra era portatrice ideale e politica [...] oggi invece è diventata spazio di manifestazioni portatrici di un segnale inquietante perché sembrano prefigurare una vittoria possibile delle forze conservatrici attraverso la tecnologia e un'appropriazione concreta degli spazi [...] da parte di chi invece oggetto della contestazione popolare che si realizzava nelle piazze e nelle aie. ⁵

In questo clima di «smobilitazione e di spaesamento» (e di liquidazione funebre) il successo elettorale nel 1994 del dominatore del virtuale non può che essere interpretato come una conferma emblematica della crisi del politico e delle sue tradizionali pratiche e linguaggi di lotta, nonché del successo della nuova piazza mediatica e della gente televisiva. Analogamente il ritorno dello sciopero generale dello stesso anno contro la finanziaria del governo Berlusconi e l'inattesa e imponente mobilitazione a Milano per la Festa della Liberazione possono essere letti come ultimi sussulti di un passato che non passa. In realtà è proprio in questi anni che si assiste ad un'imprevista irruzione della piazza conflittuale sulla scena politica e sociale di cui si comincia a declamare esplicitamente l'avvento solo nei primi anni del Nuovo Millennio. Nel 1999 le manifestazioni contro il vertice del WTO a Seattle, con gli scontri vissuti «poliedricamente come presa di coscienza, pantomima

¹ MARIO ISNENGI, *La piazza*, in Idem (a cura di), *op. cit.* (1997), p. 43.

² LUIGI M. LOMBARDI SATRIANI, *Immaginario popolare, teatralità, rappresentazione politica*, in *La piazza del popolo. Rappresentazioni della cultura operaia in Italia*, a cura di Nicolò Pasero e Alessandro Tinterri, Roma, Meltemi, pp. 19-27.

³ Ivi, p. 26.

⁴ MARIO ISNENGI, *op. cit.* (1994); GIOVANNI CONTINI, *op. cit.* (1997); ERSILIA ALESSANDRONE PERONA, *op. cit.* (1998).

⁵ Ivi, p. 27.

mediatica, autodifesa, o disordinati gesti distruttivi neonichilisti»,¹ rappresentano il primo segnale della costruzione di un nuovo soggetto politico collettivo: il cosiddetto movimento o new global, che inizia a praticare la piazza conflittuale lasciata silente dai partiti istituzionali della sinistra.

Dalle ripetute piazze internazionali contro i G8, a quella 'diffusa' della marcia zapatista, e, nel caso italiano, da Piazza del Municipio (Napoli) fino alle drammatiche giornate di luglio a Genova, nuove e vecchie espressioni del dissenso attraversano e riconquistano i tradizionali luoghi della memoria e della vita sociale collettiva. Una serie di eventi e di manifestazioni conflittuali che riabilitano la centralità della piazza in lotta rendendola al contempo uno spazio pubblico di nuovo irrinunciabile anche per altre forme di mobilitazione meno radicali e più istituzionali. In Italia le piazze dei girotondi, delle manifestazioni oceaniche sindacali, e le ancor più immense 'piazze del sentimento' contro la guerra in Iraq, passando per il Social Forum Europeo di Firenze, sono testimoni del cambiamento avvenuto. Al contempo sono rivelatori di un'appropriazione (largamente condivisa) delle tecnologie mediatiche e dei suoi linguaggi, volta all'elaborazione di nuove retoriche discorsive e pratiche simboliche capaci di creare consenso e sensibilizzazione alla propria causa. In alcuni casi particolari (vedi il movimento delle tute bianche/disobbedienti) il ricorso alla visibilità e alla sintassi mediatica è sfociato nel utilizzo consapevole di azioni di politica spettacolari, condotte da gruppi di comunicazione, nel tentativo di inserirsi nei flussi globali e sfidare il nuovo ordine.

In pochi anni (dal 1999 al 2003) la scena è così capovolta: la piazza che protesta s'impone alla ribalta mediatica spettacolarizzando la centralità di antiche forme di socialità e di politica date troppo frettolosamente per morte.

6. NUOVI RITI E SIMBOLI DEL POTERE

Cerchiamo di riassumere. Alle soglie dell'età contemporanea, le piazze diventano luogo privilegiato di espressione di una nuova politica che si manifesta come azione drammatica, di una religione civile espressa ritualmente attraverso un repertorio di simboli e luoghi di memoria, narrazioni epiche, performance collettive. Nella piazza otto-novecentesca lo Stato rappresenta se stesso come fondato sul popolo, all'interno di una cornice laica e nazionalista. I riti civili che esso celebra sostituiscono in parte, in parte riassorbono le pratiche pubbliche che le precedenti piazze ospitavano: dalle parate dell'antico regime, alle processioni religiose, alle feste popolari e folkloriche. La centralità politica della piazza la rende al tempo stesso luogo potenziale di espressione del dissenso e della opposizione. I movimenti sociali e i partiti di massa ne fanno a loro volta un fondamentale palcoscenico espressivo, costruendo modelli di 'manifestazione' organizzata che evocano ma tengono al tempo stesso sotto controllo la potenza della folla e la minaccia della irrelata rivolta popolare.

Negli ultimi decenni del Novecento, parallelamente all'indebolirsi del nazionalismo e all'affermazione di stili di vita più individualistici, questo quadro comincia a sgretolarsi (sia pur lentamente e manifestando grandi capacità di resistenza). La religione civile e l'immaginazione di comunità giocano un ruolo meno forte nella costruzione delle identità e dei legami sociali; le pratiche di memoria scivolano progressivamente lontano dalle messe in scena collettive, verso scenari più domestici e familiari. La comunicazione pubblica e la formazione del consenso passano sempre più attraverso i mass-media, che rendono meno importante il ruolo dei raduni e delle manifestazioni di massa. Ciò fa parlare molti analisti di una irreversibile crisi e 'chiusura' della piazza politica, nella sua declina-

¹ EROS FRANCESCANGELI, PAOLA GHIONE, *La storia in piazza*, «Zapruder», 1, 2003, pp. 8-10.

zione istituzionale come in quella antiegeonica o 'di protesta'. In ciò alcuni hanno visto un minaccioso impoverimento della sfera pubblica. Al declino dell'agorà corrisponderebbe di fatto uno svuotamento della democrazia, con la riduzione del 'popolo' a 'pubblico' di spettacoli televisivi, della religione civile a impulso edonistico e della conversazione razionale a strategie di marketing.

Le cose sono però un po' più complesse di così. Le piazze e i 'luoghi' pubblici della memoria non sembrano affatto aver perso la loro funzione di espressione politica e di costruzione identitaria. Certo, la cornice in cui ciò avviene è cambiata, ed è oggi più difficilmente identificabile rispetto all'epoca d'oro del nazionalismo. Ma basta guardare: le piazze sono ancora oggi, anzi forse più di un tempo, piene di pratiche pubbliche. Come abbiamo osservato nel paragrafo precedente, il loro uso come arena di manifestazioni, come casse di risonanza di opinioni direttamente politiche, non si è mai interrotto – pur con caratteristiche nuove e diverse. Grandi manifestazioni di massa di partito, sindacali, pacifiste, di movimenti di opinione hanno costellato la politica anche in anni recenti. Anzi, hanno ricorso ad esse anche le forze politiche più conservatrici, tradizionalmente lontane da queste forme di costruzione del consenso. Certo, questo fenomeno è particolarmente rilevante in Italia in virtù dello stile populista della destra berlusconiana. Ma sarebbe un errore liquidare le piazze e i bagni di folla di Berlusconi come fenomeni artificiali, effimere messe in scena di *clagues* prezzolate pronte a sciogliersi non appena le riprese televisive sono terminate. Semmai, testimoniano un diverso e complesso rapporto tra piazza e media elettronici, con lo stile della prima che sa tener conto del linguaggio dei secondi.

Il che è del resto vero, come abbiamo visto, anche per i 'nuovi' movimenti sociali. Essi organizzano la propria presenza negli spazi pubblici in relazione a criteri di visibilità televisiva, partendo dalla consapevolezza di confini fra il 'visibile' e il 'nascosto' molto diversi da quelli che caratterizzavano ancora le manifestazioni degli anni '70. Oppure, si pensi ad eventi come il recente «No Berlusconi day» del 5 dicembre 2009 – un movimento di opinione costruito prevalentemente attraverso relazioni in rete che ha però cercato e ottenuto visibilità attraverso una grande manifestazione di piazza nella quale si è dispiegato un ricco repertorio di riti e simboli della protesta, di performance di inversione simbolica, di sberleffo carnevalesco, di satira e pantomima. Un vero e proprio repertorio folklorico di lunga durata, la cui padronanza da parte delle generazioni più giovani sorprende e meriterebbe di essere studiata con maggiore attenzione.

Dovremmo parallelamente riflettere, da un lato, sulle altre modalità che oggi riempiono le piazze di gente: quelle turistiche, quelle commerciali, e anche quelle più prettamente culturali sulle quali si concentra questo numero di R&S. E, dall'altro lato, sulle diverse forme di raduni e partecipazioni di massa che caratterizzano la tarda modernità, occupando luoghi (o non-luoghi) lontani e per certi versi opposti alle piazze urbane. I concerti rock, gli spettacoli sportivi, certi raduni religiosi; ma anche manifestazioni politiche come i Festival dell'Unità, nelle quali la politica si ripresenta sotto la forma dello spettacolo e della festa popolare. Potremmo forse pensare, per chiudere con una suggestione che avrebbe bisogno di più puntuali verifiche, che proprio una rinnovata fusione fra i linguaggi della politica, quelli dello spettacolo e quelli della festa caratterizzi oggi la ritualità civile e pubblica. Le pratiche e le forme espressive da cui il nazionalismo classico aveva depurato i propri rituali, ridisegnando le piazze proprio per poterle meglio escludere, si ripresentano e tornano a 'contaminare' il discorso e le cerimonie della politica, attraverso la mediazione della cultura di massa e dei media elettronici. Non sembra più possibile distinguere nettamente e tenere separati negli spazi e nei tempi questi diversi ambiti. Un tema, ci sembra, su cui un'antropologia dei riti del potere nelle società contemporanee dovrebbe focalizzare la sua attenzione.

Composto in carattere Dante Monotype dalla
Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.
Stampato e rilegato nella
Tipografia di Agnano, Agnano Pisano (Pisa).

★

Aprile 2010

(CZ 2 · FG 13)



