

Sanctorum

rivista dell'associazione per lo studio
della santità
dei culti
e dell'agiografia
8-9, 2011-2012

AISSCA

ASSOCIAZIONE ITALIANA PER LO STUDIO DELLA SANTITÀ, DEI CULTI E DELL'AGIOGRAFIA

Per informazioni rivolgersi a: aisscaweb@gmail.com

Consiglio direttivo

Francesco Scorza Barcellona (presidente), Alessandra Bartolomei Romagnoli, Anna Benvenuti, Sofia Boesch Gajano, Tommaso Calì, Ada Campione, Amalia Galdi, Gennaro Luongo, Vincenza Milazzo

SANCTORUM

RIVISTA DELL'ASSOCIAZIONE PER LO STUDIO DELLA SANTITÀ, DEI CULTI E DELL'AGIOGRAFIA

Copyright © 2010 associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia

ISSN 1824-2367 ISBN 978-88-8334-966-9 (carta) ISBN 978-88-8334-967-6 (e-book)

Rivista annuale, anno 8-9, 2011-2012. Questa pubblicazione è stata valutata da specialisti esterni con procedure anonime

Registrazione presso il Tribunale di Roma del 8/2004 del 5/03/2004

Direttore responsabile

Sofia Boesch Gajano

Direzione

Anna Benvenuti, Sofia Boesch Gajano, Tommaso Calì, Gennaro Luongo, Raimondo Michetti, Valerio Petrarca, Maria Pliukhanova, Roberto Rusconi, Francesco Scorza Barcellona, Andrea Tilatti

Comitato scientifico internazionale

Peter Brown, Maria de Lurdes Correia Fernandes, Simon Ditchfield, Bernard Dompnier, Robert Godding, Gabor Klaniczay, Lester K. Little, André Vauchez

Redazione

Tommaso Calì, Caterina Giovanna Coda, Barbara Crostini, Giuseppe Antonio Guazzelli, Anthony John Lappin, Fabrizio Martello, Alessandro Serra, Serena Spanò Martinelli, Andrea Antonio Verardi

Indirizzare manoscritti e altra corrispondenza a:

Sanctorum c/o Biblioteca Paroniana

Via S. Pietro Martire 28 – 02100 Rieti

e-mail: sanctorum.redazione@gmail.com

Amministrazione

Viella

libreria editrice

via delle Alpi, 32 – I-00198 ROMA

tel. 06 84 17 758 – fax 06 85 35 39 60

e-mail: info@viella.it

Abbonamento annuale

Italia € 40,00 (numero doppio € 60,00)

Esteri € 46,00 (numero doppio € 70,00)

Indice

IL TEMA

Les calendriers liturgiques à l'âge moderne

a cura di Bernard Dompnier

Introduction. L'historien du catholicisme moderne et les calendriers liturgiques 7

Bernard Dompnier

Les calendriers entre Pie V et Benoît XIV. Exigence de l'universel et construction du particulier 13

Thomas D'Hour

Les calendriers liturgiques diocésains dans la France post-tridentine: évolution et transformations (1570-1680) 53

Xavier Bisaro

Une sainteté encombrante: les saints du Canon dans les calendriers diocésains français du XVIII^e siècle 75

Summaries 97

LA DISCUSSIONE

Nuove frontiere per gli studi agiografici?

Tommaso Caliò

Ai confini dell'agiografia 101

Alessandra Dino

Simboli sacri e strategie comunicative in Cosa Nostra 121

Franco Faeta

Un quesito senese e alcune tardive riflessioni a partire da due volumi recenti 139

RICERCHE

Anthony John Lappin

Santa María de Valvanera: the Origins, the Legendary Founders and the Ethos of a Northern Spanish Monastery 147

Sofia Boesch Gajano e Bruno Marino

"Il mistero del cuore" di santa Rosa da Viterbo 177

| | |
|--|-----|
| Maria Pliukhanova <i>L'albero della Vergine tra Russia e Italia agli inizi dell'epoca moderna</i> | 191 |
| Pietro Mocchiari <i>Le Vitae medievali di Francesco d'Assisi negli Acta Sanctorum</i> | 205 |
| <i>Summaries</i> | 249 |
| RASSEGNE | |
| Sofia Boesch Gajano Hagiographies. <i>La grande "mappa" della letteratura agiografica europea e la sfida storiografica di Guy Philippart</i> | 253 |
| Alessandra Bartolomei Romagnoli <i>Chiara, Tommaso e la leggenda ritrovata. Riflessioni in margine a un libro di Marco Guida</i> | 265 |
| PROFILI | |
| Antonella Degl'Innocenti <i>Ricordo di Claudio Leonardi</i> | 279 |
| Alessandra Bartolomei Romagnoli <i>Padre Réginald Grégoire monaco e agiologo</i> | 290 |
| Maria Lupi <i>Giacomo Martina storico della Chiesa</i> | 294 |
| INCONTRI CON L'AGIOGRAFIA | |
| <i>Conversazione con Giuseppe Giarrizzo</i> a cura di Marilena Modica | 301 |
| OSSERVATORIO SULL'AGIOGRAFIA CONTEMPORANEA | |
| Enrico Menduni <i>Le avventure della fiction agiografica nella televisione di oggi</i> | 308 |
| Stefano Gorla <i>Santità a fumetti. Note per una storia del fumetto agiografico contemporaneo</i> | 315 |
| EVENTI | |
| <i>Martiri, santi, patroni. Per una archeologia della devozione (L.F. Ruffo); Santa Monica nell'Urbe dalla Tarda Antichità al Rinascimento. Storia, agiografia, arte (R. Ronzani); Ossa in cerca di santi; santi in cerca di ossa (F. Veronese); Veronica da Binasco (1445-1497). Contesto storico e dinamiche di un culto agostiniano tra</i> | |

Medioevo ed Età Moderna (A. Mazzon); *Prima e dopo san Francesco di Paola. Continuità e discontinuità* (F. Bloise); *Agiografia e culture popolari – Hagiography and Popular Cultures* (F. Veronese); *Scuola di studi agiografici. II settimana – 2010* (D. Bagnardi, P. De Giorgi, M. Giardino, E. Morlacchetti, V. Pacati, C. Pellitteri, E. Pevere, S.A. Robbe, P. Rullo, G. Schirò, P. Tarantelli); *Scuola di studi agiografici. III settimana – 2011*; *Santità e sacralità. Bilanci e prospettive della ricerca in Europa* (I. Adámková, L. Baroncini, L. Capannolo, M. Caschera, A. Charycka, L. Colangelo, A. Corsi, B. Lopez, L. Pezzuto, A. Pucci, S. Rigato, S.A. Robbe, R. Romanelli, C. Scandurra, M. Vagnoni)

NOTIZIE BIBLIOGRAFICHE

355

L. Carnevale, *Giobbe dall'antichità al Medioevo. Testi, tradizioni, immagini* (F. Martello); P. De Santis, *Sanctorum Monumenta. "Aree sacre" del suburbio di Roma nella documentazione epigrafica (IV-VII secolo)* (G. Schirò); *Vie d'Isarn, abbé de Saint-Victor de Marseille (XI^e siècle)* (A. Vauchez); R.M. Parrinello, *Santità, eresia e politica a Bisanzio nel XII secolo. Costantino Crisomallo, il falso bogomilo* (L. D'Amelia); A. Vauchez, *François d'Assise. Entre histoire et mémoire* (S. Boesch Gajano); S. Katajala-Peltomaa, *Gender, Miracles and Daily Life. The Evidence of Fourteenth-Century Canonization Processes* (S. Spanò Martinelli); A. Brita, *I racconti tradizionali sulla Seconda cristianizzazione dell'Etiopia: il ciclo agiografico dei nove santi* (P. Marrassini); A. Disanto, *Cerignola sacra* (R. Cipriani); G. Charuty, *Ernesto De Martino. Le vite precedenti di un antropologo* (F. Sbardella).

Pubblicazioni ricevute

381

Nel prossimo numero

385

Tommaso Caliò

Ai confini dell'agiografia

[...] i Santi si dicono tali dalla Chiesa [...] per quegli elementi che li costituiscono; come l'acqua è acqua perché contiene quegli elementi che i chimici le riconoscono; come l'oro è oro, l'aria e il fuoco sono tali per gli elementi che costituiscono la loro diversa essenza. E parlar di acqua, parlar d'oro, di aria e di fuoco, togliendo loro gli elementi onde si dicono e sono tali, è un controsenso.¹

Così scriveva nel 1900 il recensore de «La Civiltà Cattolica» Eugenio Polidori commentando il volume *Santi ed eroi* di Teresina Friedman Coduri,² rea di aver posto la figura di Francesco d'Assisi accanto a quella di Garibaldi, confondendo così «turpemente» il sacro con il profano. La Coduri motivava quello che sapeva essere un ardito accostamento con la capacità dimostrata da entrambi, dal santo e dall'eroe, di «suscitare un meraviglioso moto ideale, far nascere un entusiasmo collettivo» in grado di spingere gli uomini alla realizzazione di opere «disinteressate e belle».³ All'alba del nuovo secolo i tempi sembravano maturi affinché si realizzasse l'auspicio espresso più di un secolo prima da Vittorio Alfieri di ravvisare «nei santi il grand'uomo e nei grandi uomini il santo», «nei bollenti e sublimi Franceschi, Stefani, Ignazj, e simili, [...] le anime stesse di quei

1. E. Polidori, *I «Santi ed Eroi» della sig. Friedman Coduri ossia i Santi non più santi*, in «La Civiltà Cattolica», ser. XVII, XI, 51 (1900), p. 725.

2. T. Friedmann Coduri, *Santi ed eroi. San Francesco. Santa Caterina da Siena, Santa Teresa, Siegfried (Sigurd), Florian Geyer, Garibaldi. Strenna a beneficio del Pio Istituto dei Rachitici*, Milano 1900. Sull'opera nel contesto del processo di «modernizzazione profana della santità» rimando alle considerazioni di Fulvio De Giorgi nel volume *Il Medioevo dei modernisti. Modelli di comportamento e pedagogia della libertà*, Brescia 2009, ad indicem.

3. Friedmann Coduri, *Santi ed eroi*, p. 231 cit. in De Giorgi, *Il Medioevo dei modernisti*, p. 69. Cfr. inoltre R. Rusconi, *Una Chiesa a confronto con la società*, in A. Benvenuti, S. Boesch Gajano, S. Ditchfield, R. Rusconi, F. Scorza Barcellona, G. Zarri, *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma 2005 (sacro/santo, n.s. 9), p. 352.

Fabrizj, Scevoli, e Regoli, modificate soltanto dai tempi diversi». ⁴ Padre Polidori non poteva non opporsi a questa deriva relativistica in cui la virtù si confondeva con il vizio, il «miracolo de' Santi» con i «giuochi di saltimbanchi», «Cristo con Budda», sottraendo ai canonizzati l'attributo più prezioso, quello, appunto, della santità che solo la Chiesa di Roma poteva conferire: «Il peggio – scriveva elencando i protagonisti di quella che subdolamente presentava come l'ultima incarnazione dei “martiri della libertà”, ovvero gli attentatori anarchici – è che tale arte livellatrice e confonditrice è passata dai letterati alla plebe pervertita; la quale s'è fatta un martirologio a suo modo, scrivendovi quali Santi, un Caserio, un Angiolillo, un Luccheni, un Oberdank e un Bresci». ⁵ A tale colpa il recensore aggiungeva per la Coduri l'aggravante di essere una signora «colta e di garbo» e perciò dotata di quell'arte «alla Renan» – aneddótica, romantica, allettante – che risultava agli occhi del gesuita ben più pericolosa e corrosiva degli attacchi diretti sferrati contro l'antico istituto della santità ai quali il periodico romano fin dalla sua nascita si era trovato costretto a rispondere colpo su colpo.

Certamente le argomentazioni di padre Polidori non hanno posto un freno all'“arte confonditrice”, come dimostra la fortuna di studi in Italia e all'estero, che hanno come oggetto le forme di santità “non confessionale”. È il caso di due recenti volumi miscellanei: *Shrines and Pilgrimage in the Modern World*, ⁶ curato da Peter Jan Margry e dedicato a quei santuari “secolari”, legati alla memoria di politici, sportivi, musicisti, che sono in grado di attivare un culto e un pellegrinaggio, e *Faith without Borders. The Curious Category of the Saint?*, numero monografico della rivista «Critical Inquiry» a cura di Françoise Meltzer e Jas' Elsner, che presenta, accanto a saggi che si collocano in una più consolidata tradizione di studi agiografici, incursioni nel contemporaneo

4. V. Alfieri, *Del principe e delle lettere*, in *Della tirannide. Del principe e delle lettere. La virtù sconosciuta*, introduzione di M. Cerruti, note di E. Falcomer, Milano 1996, p. 324. L'Alfieri scrive in polemica con quei filosofi che dimostravano «una moderna non curanza di ogni qualunque religione, frutto anch'essa (come ogni altra rea cosa) del principato», dalla quale deriva «che i nostri santi non vengano considerati e venerati da noi come uomini sommi e sublimi, mentre pure eran tali» (*Ibid.*; cfr. De Giorgi, *Il Medioevo dei modernisti*, pp. 43-44).

5. Polidori, *I «Santi ed Eroi» della sig. Friedman Coduri*, p. 726. Cfr. in proposito anche *La scuola del socialismo e dell'anarchia*, in «La Civiltà Cattolica», a. 49, s. XVII, vol. IV (1898), pp. 30-47. Una contestualizzazione del fenomeno in M. Antonioli, *L'individualismo anarchico*, in M. Antonioli e P.C. Masini, *Il sol dell'avvenire. L'anarchismo in Italia dalle origini alla Prima Guerra mondiale*, Pisa 1999, pp. 54-84, N. Pernicone, *Italian Anarchism, 1864-1892*, Princeton (New Jersey) 1993, pp. 292-293, E. Diemoz, *A morte il tiranno. Anarchia e violenza da Crispi a Mussolini*, Torino 2011.

6. *Shrines and Pilgrimage in the Modern World. New Itineraries into the Sacred*, ed. P.J. Margry, Amsterdam 2008.

in cui il fenomeno della santità è osservato in religioni e ambiti culturali diversi dal cattolicesimo e nelle sue intersezioni con la politica e con la società.⁷

Tali operazioni ricordano da vicino quella realizzata venticinque anni prima da Jean-Claude Schmitt con il volume miscelaneo *Les saints et les stars* in cui sono raccolti saggi che coprono l'intera storia della santità fino alla fine degli anni Settanta. Nella premessa il curatore si poneva una domanda che oggi, all'indomani del pontificato di Giovanni Paolo II,⁸ sarebbe impensabile formulare: «Appartennons-nous [...] à une société privée de saints?»: la risposta implicita la si trova nella scelta di individuare per l'età contemporanea i nuovi santi non nel loro ambiente naturale, quello ecclesiastico, ma nel campo considerato limitrofo del divismo con due saggi di Jacques Berlioz e di Marie-Christine Pouchelle rispettivamente su *Texte hagiographique, rock n'roll et politique: notes sur la tournée de Patti Smith en Italie (septembre 1979)* e *Sentiment religieux et show business: Claude François objet de dévotion populaire*.⁹ Berlioz analizzando l'applicazione in chiave parodistica di categorie agiografiche alla figura di Patti Smith, la cui effigie fu riprodotta in santini con l'annuncio dell'imminente beatificazione, mentre si raccoglievano consensi per un fantomatico «movimento per la canonizzazione»,¹⁰ fotografa un frammento di una ben più antica consuetudine prettamente italiana di utilizzo dell'immaginario agiografico nella lotta e nella propaganda sociale e politica. Del resto l'uso di “scherzare con i santi”, esploso nel periodo risorgimentale, è ancora in voga come dimostrano il caso dell'icona “virale” *beata Ignoranza*, “santino” che riporta l'effigie aureolata di Mariastella Gelmini – ex-ministro dell'Istruzione, Università e Ricerca –, e soprattutto il caso di “san Precario” che è stato di recente oggetto di un articolato studio:¹¹ Precario – «santo patrono di

7. *Faith without Borders. The Curious Category of the Saint*, ed. F. Meltzer e J. Elsner, numero monografico di «Critical Inquiry», 35/3 (2009).

8. Cfr. U. Zuccarello, *Le canonizzazioni e beatificazioni di Giovanni Paolo II. Quale politica per la santità?*, in «Società e storia», 109 (2005), pp. 541-658 e V. Ciciliot, *Le beatificazioni e le canonizzazioni di Giovanni Paolo II come strumenti di governo della Chiesa*, in «Humanitas», 65/1 (2010), pp. 118-142.

9. In *Les saints et les stars. le texte hagiographique dans la culture populaire*, ed. J.-C. Schmitt, Paris 1983.

10. Cfr. Berlioz, *Rock' n'roll et politique*, pp. 264-269. Parodie dell'immaginario agiografico si riscontrano anche nella pubblicistica di sinistra dell'epoca come la ballata di Stefano Benni *Benvenuti a Pattiland*, in «Il Manifesto», a. IX, n. 206 (9 settembre 1979), p. 1 e la litania pubblicata in S.L. e A.A., *Chi ha paura di Patti Smith*, in «Lotta Continua», a. VIII, n. 192 (5 settembre 1979), p. 5, scritti entrambi sull'onda delle polemiche rivolte all'ARCI e al Partito Comunista di strumentalizzare l'evento musicale.

11. A. Bruni, G. Selmi Giulia, *Da san Precario a WonderQueer. Rappresentazioni di genere nell'attivismo precario italiano*, in «Studi culturali», 3 (2010), pp. 365-383.

sfrattati, poveri, sottooccupati, sfruttati, ricattati, Co.Co.Co, assunti non in regola e dipendenti a termine. Invocato contro liberismo, caporalato, infortunio senza copertura, cooperative e mobbing» –, ¹² è una icona mediatica nata nel 2004 in occasione della Mayday Parade di Milano e sviluppata dal collettivo milanese Chainworkers con l'intento di rappresentare categorie di lavoratori caratterizzati da una condizione di precarietà sociale e lavorativa, ¹³ dotato di una leggenda agiografica, attributi iconografici e finanche di una cappella virtuale con affreschi istoriati. ¹⁴

Nel caso di studio delle forme di conservazione della memoria dello *chanteur* franco-egiziano Claude François morto nel 1978, si trattava piuttosto di cercare analogie che andassero al di là del mero uso metaforico del linguaggio agiografico per individuare permanenze di dinamiche culturali tradizionali. Riprendono questo filone, ma con maggiore sensibilità nei confronti delle diverse articolazioni e aspirazioni dei *fans*/pellegrini, saggi come quello di Erika Doss sul pellegrinaggio a Graceland, ¹⁵ casa/sepulcro di Elvis Presley, o di István Povedák sul “culto” sviluppatosi presso la tomba della cantante pop ungherese Jimmy Zámbo morta tragicamente nel 2001. ¹⁶ Maggiormente attento al *côté* più

12. <http://www.chainworkers.org/SANPRECARIO/index.html> (sito visitato il 15/6/2012).

13. L'origine è narrata sul sito <http://kit.sanprecario.info/> (sito visitato il 15/6/2012): «San Precario è una mirabolante creazione precaria, un'espressione libera e indipendente da ogni partito e sindacato. L'idea del Santo è sorta durante l'assemblea Precog(*) a Trento il 18 gennaio 2004; poi è stata declinata da Chainworkers insieme ai lavoratori del Comune di Milano, dell'Auchan, del Piccolo teatro e da fratelli e sorelle sparsi per tutta Italia. San Precario è nato e apparso per la prima volta la domenica del 29 febbraio 2004 in un Ipercoop di Milano, ma la sua definitiva consacrazione è avvenuta durante l'Euromayday, la manifestazione del primo maggio precario che da dieci anni porta in piazza i precari d'Europa. Lì il Santo ha aperto un corteo festoso composto da 100.000 precarie e precari. Da allora è stato usato, moltiplicato e santificato da decine di gruppi di lavoratori, ha sbancato in rete, è sceso in piazza in tutta Italia, ha protetto i suoi fedeli e fatto tremare i loro sfruttatori».

14. http://www.mamma.am/mamma/indici/ind_291.html (sito visitato il 15/6/2012). Se si esclude il saggio di Paolo Apolito sul culto mariano in Internet (P. Apolito, *Internet e la Madonna. Sul visionarismo religioso in Rete*, Milano 2002) mancano studi esaurienti sull'immaginario agiografico nel web a partire dalle enciclopedie libere (e in particolare su wikipedia dove il tema è molto dibattuto nelle pagine di “Discussione” per le inevitabili implicazioni ideologiche) o specializzate (www.santiebeati.it), e dai siti dedicati a singoli santi o santuari (una prima ricognizione in Id., *La devozione per i santi in Internet*, in *Le devozioni nella società di massa*, a cura di T. Caliò e R. Rusconi, in «Sanctorum», 5 [2008], pp. 131-140).

15. E. Ross, *Rock and Roll Pilgrims: Reflections on Ritual, Religiosity, and Race at Graceland*, in *Shrines and Pilgrimage*, pp. 123-141, ma sul culto nei confronti di Elvis Presley cfr. anche il più sintetico L. Jasud, *St. Elvis*, in *Faith without Borders*, pp. 440-448.

16. I. Povedák, *The Apostle of Love: The Cult of Jimmi Zámbo in Post-Socialist Hungary*, in *Shrines and Pilgrimage*, pp. 173-197.

strettamente religioso l'indagine che Peter Jan Margry, studioso conosciuto in Italia soprattutto per le sue ricerche sulla diffusione del culto di padre Pio da Pietrelcina,¹⁷ ha dedicato all'*espace Morrison*, ovvero all'area del cimitero di Père Lachaise intorno alla tomba parigina dove è sepolto Jim Morrison, divenuta "spazio sacro" ad uso degli ammiratori oltre che uno dei luoghi più visitati della capitale francese.¹⁸ La poliedricità del mito di Morrison, che attira anche un pellegrinaggio di tipo esplicitamente religioso, ha permesso a Margry di verificare, sulla scia degli studi di Thomas Luckmann,¹⁹ il ruolo che la religiosità riveste nella cultura di massa e le connessioni con la cultura e i rituali cristiani, in un periodo storico in cui anche il devozionalismo cattolico sembra coinvolto, nelle sue manifestazioni più eclatanti, nel magma religioso, culturale e massmediatico che caratterizza il mondo contemporaneo.²⁰

Ciò che lega i saggi appena citati non è solo l'oggetto della ricerca, ma il fatto che storici e antropologi abbiano indagato tale fenomeno in un serrato confronto con l'immaginario agiografico stimolando il lettore a porsi, su un piano scientifico, i medesimi interrogativi polemicamente espressi da padre Polidori nel brano che ha aperto questo contributo: si può parlare di una santità «without borders»? Ovvero, con meno enfasi, quali sono i confini di un settore di studi, l'agiografia, che nel nome ha l'oggetto precipuo delle sue ricerche, vale a dire il santo e le forme del culto a lui attribuito? Un settore, va aggiunto, che è attraversato da saperi diversi, dalla storia, alla letteratura, all'antropologia alla sociologia e che dunque ha uno statuto fluido e in continua evoluzione. «I Santi si dicono tali dalla Chiesa» sentenziava non senza ragioni Polidori e la sanzione canonica della santità da parte di un'autorità ecclesiastica è certo un criterio oggettivo che ha una valenza all'interno di una prospettiva non soltanto confessionale, nell'analisi ad esempio delle politiche di canonizzazione o dei mutamenti dei modelli parentetici proposti dalle chiese, ma che risulta fortemente limitante sul piano della ricerca storica, disciplina, è necessario

17. P.J. Margry, *Merchandising and Sanctity: the invasive cult of Padre Pio*, in «Journal of Modern Italian Studies», 7 (2002), pp. 88-115. Id., *Un beatus ovvero il culto bulldozer di Padre Pio. Un'indagine etnoantropologica*, in «La critica sociologica», 141 (2002), pp. 72-76 e Id., *Il "marketing" di Padre Pio. Strategie cappuccine e Vaticane e la coscienza religiosa collettiva*, in *Le devozioni nella società di massa*, pp. 141-167.

18. Id., *The Pilgrimage to Jim Morrison's Grave at Père Lachaise Cemetery: The Social Construction of Sacred Space*, in *Shrines and Pilgrimage*, pp. 143-171.

19. Th. Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York 1967.

20. In proposito rinvio, per una prima analisi, al già citato *Le devozioni nella società di massa*.

precisarlo, all'interno della quale muovo queste mie considerazioni. Lo dimostra il fatto che la linea che divide la santità canonizzata dalla santità non riconosciuta, quale che sia il significato attribuito a questa espressione, viene di fatto valicata dagli studiosi ogniqualvolta le fonti, nell'affascinante flusso caotico dei loro richiami intertestuali, lo richiedano, stimolando un processo di affinamento e ampliamento degli schemi interpretativi. Inoltre la proclamazione di un santo, anche da un punto di vista meramente giuridico, è il prodotto di un duplice riconoscimento, dal basso e dall'alto (non sempre in quest'ordine) e il ricercatore non può non essere attratto dai processi interrotti, dai fallimenti,²¹ così come da quelle esperienze che si trovano a cavallo di un altro confine spesso frequentato dagli storici dei fenomeni religiosi – ma anche dagli inquisitori –, quello che separa il miracoloso dal demoniaco e dal magico,²² il vero dal falso, la virtù dalla sua simulazione.

Per lo studioso che si interroga sulle valenze storiche dell'istituto della santità non è opzionale superare tali confini come ci hanno insegnato gli storici del medioevo e dell'età moderna. Lo stesso André Vauchez che scelse i processi di canonizzazione come campo euristico per la sua indagine sul culto dei santi nell'Occidente medievale, volle dedicare un capitolo a quei personaggi cui veniva attribuito un culto martiriale senza un pronunciamento delle autorità ecclesiastiche.²³ Lo storico aveva sotto gli occhi soprattutto la recente pubblicazione di Jean-Claude Schmitt sul caso del santo levriero Guinefort²⁴

21. Scrive in proposito Sofia Boesch Gajano: «Tra negazioni definitive o temporanee, la storia della santità intesa come eccezionalità religiosa, confortata dal consenso sociale, è certo ben più ricca di quanto non dica la già ricca lista di santi e sante ufficialmente riconosciuti» (S. Boesch Gajano, *La santità*, Roma-Bari 1999, p. 80). Significativamente il volume di Miguel Gotor dedicato alla santità in età moderna, si apre con le vicende agiografiche di Girolamo Savonarola e gli sforzi vani dell'ordine domenicano di promuoverne la canonizzazione (cfr. M. Gotor, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze 2002, pp. 1-41).

22. Non è un caso che il denso contributo di Simon Ditchfield nella citata raccolta *Faith without Borders (Thinking with Saints: Sanctity and Society in the Early Modern World*, pp. 552-584) – pur non volendo semplicisticamente riproporre «any structural or epistemological equivalence between saints and demons» – prenda a prestito dall'indagine di Stuart Clark sul demoniaco (*Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford 1997) lo schema storiografico, a voler dimostrare una analoga fertilità degli studi sulla santità rispetto a quelli sulla stregoneria, nel descrivere il clima non solo religioso, ma anche culturale, scientifico e politico della prima età moderna.

23. Cfr. A. Vauchez, *La santità nel Medioevo*, Bologna 2009, pp. 95-107 (ed. or. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome 1981).

24. Cfr. J.-C. Schmitt, *Il santo levriero: Guinefort guaritore di bambini*, Torino 1982 (ed. or. *Le saint lévrier: Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*, Paris 1979).

ma si stava anche apprestando ad approfondire il culto anti giudaico del giovane Werner di Oberwesel, martire, secondo la leggenda, di un sacrificio rituale ebraico:²⁵ casi liminali che aprivano interessanti squarci sul ruolo ricoperto dal fenomeno nell'immaginario medievale ben al di là dei limiti disegnati dal diritto canonico. Analogamente gli studi sulla santità simulata hanno mostrato come i processi di canonizzazione e i processi inquisitoriali concorrano entrambi a delineare le politiche ecclesiastiche legate alla gestione della santità in età moderna. Se la Congregazione dei Riti propone ai fedeli figure esemplari, il Sant'Uffizio nel perseguire le donne e gli uomini accusati di recitare il copione della santità non fa altro che sancire l'efficacia della Chiesa della Controriforma nel promuovere i modelli agiografici attraverso una letteratura e una prassi devozionale capillarmente diffuse: le categorie di santità e di ipocrisia, di norma e di devianza, formano coppie dialettiche con confini mobili e permeabili che vanno di volta in volta ridefiniti.²⁶

Tali sconfinamenti non solo sono possibili ma risultano necessari per chi voglia studiare il fenomeno della santità nel suo complesso, anche per i secoli e gli anni a noi più vicini in cui la Chiesa ha dovuto fare i conti con altre "fabbriche di santi", religiose, politiche o massmediatiche. Ciò che intendo approfondire in questa sede non sono tanto le differenze e le analogie tra le diverse "agenzie", né i diversi significati che assumono di volta in volta termini che non sono interscambiabili, ma che spesso si sovrappongono, come santo, martire, eroe, quanto piuttosto porre l'accento sulle reciproche intersezioni e influenze tra la santità cattolica e fenomeni che a questa a vario titolo si richiamano. Intersezioni che dovrebbero trovare sul piano della ricerca storica una corrispondenza che ancora manca, a fronte da una parte di una felice stagione storiografica che a partire dagli studi di George L. Mosse e, in Italia, di Emilio Gentile²⁷ ha indagato i prestiti della tradizione e del devozionalismo cristiani ai processi di sacralizzazione della politica tra Otto e Novecento, dall'altra di ricerche che, insistendo sullo stesso periodo storico, hanno posto l'accento sulla dimensione politica dei culti cercando le declinazioni contemporanee di

25. A. Vauchez, *Antisemitismo e canonizzazione popolare: San Werner o Vernier (†1287) bambino martire e patrono dei vignaioli*, in *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, a cura di S. Boesch Gajano e L. Sebastiani, L'Aquila-Roma 1984, pp. 489-508.

26. Cfr. in proposito G. Zari, «*Vera*» santità, «*simulata*» santità: ipotesi e riscontri, in *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Zari, Torino 1991, pp. 9-31. Ulteriori campi per la ricerca agiografica ha aperto il recente lavoro di Stefano Cavallotto dedicato a *I santi della Riforma. Da Erasmo a Lutero*, Roma 2009 (sacro / santo n.s., 12).

27. Cfr. G.L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, e E. Gentile, *Il culto del littorio*, Roma-Bari 1993.

un tema ben conosciuto dagli storici delle epoche precedenti.²⁸ Porre in luce i fili culturali e documentali che legano realtà coeve, fino a ora indagate autonomamente, significa anche creare dei ponti fra gli studiosi della santità e gli storici che si sono avventurati tra i riti e i simboli della religione civile o quelli che Michele Battini chiama gli «storici “tanatologi”»²⁹ che hanno indagato le narrazioni e rappresentazioni della morte — e tra i quali anche gli agiografi possono essere per molti versi annoverati.³⁰

Partendo da queste premesse, cercherò nelle pagine che seguono di delineare alcuni possibili sviluppi della ricerca agiografica nel momento in cui questa si relaziona con quella storiografia che indaga la memoria e i rituali collettivi dell'Italia contemporanea. Come spero di riuscire a dimostrare, non si tratta di adeguarsi ad una tendenza storiografica né tantomeno (in tempi di revisionismo storico anche di matrice cattolica mi si permetta questa altrimenti inutile precisazione)³¹ di rivendicare aprioristicamente un apporto cattolico alla costruzione dell'idea di nazione, quanto piuttosto di ampliare l'orizzonte della ricerca ponendo sul tavolo un patrimonio storiografico, quello degli

28. Mi limito a segnalare D. Menozzi, *Sacro cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma 2001 (sacro / santo n.s., 5); la miscellanea *Contro la secolarizzazione. La promozione dei culti tra Pio IX e Leone XIII*, a cura di D. Menozzi e R. Rusconi, in «Rivista di storia del cristianesimo», 1 (2005), pp. 3-131, R. Rusconi, *Santo padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, Roma 2010 (sacro / santo n.s., 14); R.P. Violi, *Religiosità e identità collettive. I santuari del Sud tra fascismo, guerra e democrazia*, Roma 1996 e *San Francesco d'Italia. Santità e identità nazionale*, a cura di T. Calìo e R. Rusconi, Roma 2011 (sacro / santo n.s., 17). Non mancano studi sull'utilizzo dei santi nella politica contemporanea come nel citato volume *Faith without Borders*, l'interessante saggio di F. Meltzer, *Reviving the Fairy Tree: Tales of European Sanctity* sul culto di Giovanna d'Arco nella Francia di Sarkozy (pp. 493-520); mi permetto anche di rinviare relativamente alla realtà politica italiana a T. Calìo, *Un santo ai confini dell'Europa: Marco d'Aviano e la questione islamica*, in «Società e storia», 115 (2007), pp. 71-84.

29. Semplifico un tema storiografico complesso per il quale rimando a M. Battini, *La morte dell'eroe*, in «Passato e presente», a. XXX, n. 85 (2012), p. 133.

30. Un tentativo in tal senso il volume di Sergio Luzzatto, *Padre Pio. Miracoli e politica nell'Italia del Novecento*, Torino 2007.

31. Sul tema, che investe anche l'odierna letteratura agiografica e che necessiterebbe di ulteriori approfondimenti, cfr. M. Caffiero, *Miracoli e storia*, in *Per una riscossa laica*, supplemento a «MicroMega» (2008), pp. 126-133, L. Ceci, *La questione cattolica e i rapporti dell'Italia con il Vaticano*, in *La storia negata. Il revisionismo e il suo uso politico*, a cura di A. Del Boca, Vicenza 2009, pp. 173-202; T. Calìo, *L'agiografia contemporanea tra storia e “contro-storia”*, in *La santità. Ricerca contemporanea e testimonianze del passato*, Prato 2011, pp. 77-95; S. Cantoni, *Oscurantismo e antisemitismo in difesa dell'onore di Padre Pio*, in «Studi e ricerche di storia contemporanea», 69 (2008), pp. 63-72 e P. Palmieri, *Da padre Pio a Giovanni Paolo II: verità storiche e verità canoniche*, in «Studi storici», 1 (2009), pp. 57-84.

studi agiografici, che ha i suoi punti di forza nella prospettiva diacronica e di lungo periodo, in una consuetudine alla multidisciplinarietà e nella capacità di interpretare un ventaglio di fonti molto ampio per quantità e tipologia ancora in gran parte inesplorato.

Un campo di indagine significativo è quello relativo al culto degli eroi e dei martiri risorgimentali. Ad esso dedica interessanti pagine Alberto Mario Banti³² individuando all'interno del "canone risorgimentale" il filone dell'eroe-apostolo o dell'eroe-martire cui si accompagna la presentazione di modelli e forme culturali che si nutrono di riti e stereotipi tipici della tradizione cristiana: esemplificativo di questa sovrapposizione è il quadro che rappresenta *Filippo e Giacomo in viaggio per le loro predicazioni* (1827) di Francesco Hayez in cui i due apostoli, avvolti in panneggi bianchi rossi e verdi, hanno il volto dei due fratelli rivoluzionari Filippo e Giacomo Ciani.³³ Banti si sofferma anche sull'«intensa rilettura in termini cristologici» della figura di Giuseppe Garibaldi, tema che ricorre, seppur non con una trattazione sistematica, anche nello studio di Lucy Riall dedicato all'eroe dei due mondi in cui più volte si torna sugli influssi del linguaggio e dell'iconografia religiosa, e agiografica in particolare, nella costruzione del mito garibaldino.³⁴ Non era difficile nella seconda metà del XIX secolo vedere rappresentati Garibaldi come un Cristo o un san Giuseppe, l'Italia come una Madonna, tutta l'epopea risorgimentale compressa nella forma di un martirologio, mentre nella penisola sorgevano monumenti e sepolcri che commemoravano gli eroi della libertà italiana.³⁵ Si trattava ora della riproposizione in chiave farsesca o satirica dell'immaginario culturale cattolico, caratteristica dei periodici anticlericali, ora della strumentale appropriazione di una grammatica propagandistica di indubbia efficacia – cui lo stesso Garibaldi peraltro non seppe rinunciare –, ora infine dell'affermazione di un'idea di santità, più o meno "secolare",³⁶ alternativa e

32. A.M. Banti, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia*, Torino 2000.

33. *Ibid.*, p. 172.

34. L. Riall, *Garibaldi. L'invenzione di un eroe*, Roma-Bari 2007, *passim*. Al culto mazziniano, la cui tomba divenne all'indomani della morte luogo di culto e di pellegrinaggio, hanno dedicato interessanti saggi Sergio Luzzatto e Pietro Finelli: S. Luzzatto, *La mummia della Repubblica. Storia di Mazzini imbalsamato 1872-1946*, Milano 2001 e P. Finelli, «È divenuto un Dio». *Santità, Patria e Rivoluzione nel «culto di Mazzini» (1872-1905)*, in *Il Risorgimento*, a cura di A.M. Banti e P. Ginsborg, Torino 2007 (*Storia d'Italia. Annali*, 22), pp. 665-695.

35. Cfr. T. Caliò, *Santi d'Italia*, in *Cristiani d'Italia. Chiese, società, stato, 1861-2011*, a cura di A. Melloni, Roma 2011, pp. 405-421, in part. pp. 406-408.

36. Cfr. Finelli, «È divenuto un Dio», p. 669.

strettamente connessa con l'idea di libertà e di lotta contro il tiranno. Secondo l'Alfieri, i santi erano meritevoli di «ammirazione, culto e venerazione» nella misura in cui si erano dimostrati «acerrimi nemici d'ogni assoluta potestà»,³⁷ in una refigurazione di quei «martiri della libertà italiana» cantati da Atto Vannucci, e da molti altri tra gli aedi del Risorgimento, come i veri eredi dei primi martiri cristiani.³⁸ In tali opere il termine «martire» veniva usato, per dirla con un altro gesuita Raffaele Ballerini, non come mero espediente retorico o in senso metaforico – «per figura» –, ma nel senso «che gli è proprio» ovvero di testimone della fede cristiana.³⁹

In altre parole gli apologeti risorgimentali non si limitano ad attingere a un bagaglio di *topoi* agiografici consolidati dalla tradizione ecclesiastica, ma si pongono non di rado in esplicita concorrenza con i promotori dei culti promossi dalla Chiesa di Roma, con l'intento di costituire nella plurisecolare storia del martirio un ramo alternativo o sostitutivo a quello della storiografia ecclesiastica: Francesco Mistrali, ad esempio, nei suoi *Misteri del Vaticano* riscrive molte passioni di santi tardoantichi trasformandole in allegorie della moderna lotta contro i tiranni.⁴⁰ Vi è una continuità difficilmente sezionabile tra la propaganda risorgimentale e quella ecclesiastica in un gioco di rimandi e di contrapposizioni che si comprendono appieno se analizzate nei loro reciproci rapporti.⁴¹ Scrive un apologeta di Pio IX in un'opera dedicata ai «martiri di Castelfidardo»: «In questo secolo di confusione e di turbolenza il gran nome di martire si scrive, si pronunzia, si scolpisce per ogni parte. I rivoluzionari svergognatamente lo profanano applicandolo ai più malvagi da Marat e Robespierre, martiri del vantato loro amore pel popolo, fino agli assassini degl'imperatori e de' re martiri della idea italiana. Né si conviene stupircene; poiché

37. Alfieri, *Del principe e delle lettere*, p. 327.

38. A. Vannucci, *I Martiri della libertà italiana dal 1794 al 1848. Memorie raccolte da Atto Vannucci. Terza edizione, accresciuta e corretta*, Firenze 1860 [1ª ed. 1848], p. XII, su cui cfr. Banti, *La nazione del Risorgimento*, pp. 170-182, *Id.*, *La memoria degli eroi*, in *Il Risorgimento*, a cura di A.M. Banti e P. Ginsborg, Torino 2007 (Storia d'Italia. Annali, 22), pp. 643-645 e T. Calì, *Corpi santi e santuari nella Roma della Restaurazione*, in *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano*, a cura di A. Volpato, Roma 2008, pp. 308-331.

39. [R. Ballerini], *Rivista della stampa italiana*, in «La Civiltà Cattolica», 8, s. IV (1860), p. 72.

40. F. Mistrali, *I misteri del Vaticano o la Roma dei papi*, I, Milano-Napoli 1866

41. Del resto già Antonio Gramsci avvertiva che «la pubblicazione ed esame dei libri e delle memorie degli antiliberali e antifrancesi nel periodo della Rivoluzione francese e di Napoleone e reazionari nel periodo del Risorgimento» sono necessari «in quanto anche le forze avverse al moto liberale furono una parte e un aspetto non trascurabile della realtà» (A. Gramsci, *Il Risorgimento*, a cura di V. Gerratana, Roma 2000³, pp. 164-165).

Satana, impotente a creare, va scimmiettando [...]».⁴² I veri testimoni della fede sarebbero piuttosto i caduti pontifici, quelli che lo stesso Mastai Ferretti definirà i “morti per la Chiesa” promuovendone un culto pubblico fatto di fotografie e immagini sacre, racconti di miracoli, pellegrinaggi ai sepolcri.

Ciò che emerge da una lettura sinottica tra la letteratura apologetica risorgimentale e la coeva pubblicistica ecclesiastica è l'utilizzo di un comune terreno di scontro e di un comune linguaggio, che si fonda sul sacrificio e sulla centralità e trasversalità delle figure del martire e del volontario, tra loro indissolubilmente legate essendo implicita nella scelta di prendere le armi, per l'una o per l'altra fazione, l'offerta del sangue.⁴³ Anche la politica della santità promossa da Pio IX, con la speciale enfasi data alla canonizzazione di gruppi martiriali, non si comprenderebbe appieno al di fuori della polemica con i “falsi martiri” dei cantori dell'Italia unita, cui vengono contrapposti quei giovani volontari giunti da tutto il mondo a Roma per difendere le prerogative temporali del papa.

Al medesimo clima storiografico sono riconducibili alcuni lavori dedicati all'epopea resistenziale, a partire dai volumi di Yuri Guaiana⁴⁴ e di Guri Schwarz⁴⁵ che analizzano la costruzione nel secondo dopoguerra di un nuovo calendario basato sul ricordo degli eroi della Resistenza e sulla riconsacrazione di luoghi e cerimonie già scenario della ritualità fascista. Anche in questo caso la memoria orale e scritta dei nuovi “martiri della libertà”, nata dai necrologi che apparivano regolarmente sulla stampa clandestina⁴⁶ e dalla cura con cui i sopravvissuti recuperavano e seppellivano i corpi dei compagni caduti, prese in prestito più o meno consapevolmente forme culturali della tradizione cristiana. Il fenomeno della “doppia sepoltura”, ad esempio, che prevedeva la traslazione dei corpi in sacrari monumentali,⁴⁷ oppure il frequente richiamo, ancora una

42. A. De Ségur, *I martiri di Castelfidardo. Prima versione italiana*, Bologna 1862 (tit. or. *Les Martyrs de Castelfidardo*, Paris 1861), pp. 11-12. Cfr. Caliò, *Corpi santi e santuari*, p. 312. Sul culto dei martiri della Rivoluzione Francese cui accenna il De Ségur cfr. C. Langlois, *Les Martyrs de la Liberté comme contre-modèles de sainteté*, in *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*, a cura di G. Barone, M. Caffiero e F. Scorza Barcellona, Torino 1991 (sacro / santo, 10), pp. 415-428.

43. Cfr. E. Cecchinato e M. Isnenghi, *La nazione volontaria*, in *Il Risorgimento*, p. 697.

44. Y. Guaiana, *Il tempo della Repubblica. Le feste civili in Italia (1943-1949)*, Milano 2007.

45. G. Schwarz, *Tu mi devi seppellir. Riti funebri e culto nazionale alle origini della Repubblica*, Torino 2010.

46. Cfr. G. Falaschi, *La resistenza armata nella narrativa italiana*, Torino 1976, pp. 21-24.

47. Cfr. Schwarz, *Tu mi devi seppellir*, pp. 155-178.

volta, al culto dei martiri antichi sono certamente retaggio del culto degli eroi risorgimentali, ma anche il frutto del *revival* paleocristiano e dell'intensa attività di propaganda promossa dalla Chiesa nei primi decenni del Novecento. Schwarz sottolinea non solo l'intenso pellegrinaggio che fin dal suo sorgere connotò il sacrario «in suffragio dei Martiri delle Fosse Ardeatine», ma anche la spontanea sovrapposizione delle vittime dell'eccidio con i primi martiri cristiani come emerge a chiare lettere da un manifesto esposto a Roma nell'estate del 1944 («Presso le tombe dei Martiri cristiani altre tombe si sono aperte per i Martiri della Patria. Questi o Quelli morirono per la libertà e la dignità dello spirito contro la pagana tirannia della forza brutale»).⁴⁸ Anche Ascanio Ascarelli, uno dei medici chiamati a compiere l'autopsia sui corpi delle vittime, segnala che non lontano da quel luogo «uscendo dalla Porta di San Sebastiano, dopo circa un chilometro, si trova la storica chiesetta del “Quo Vadis”» e altre «località storiche piene di sacre memorie, care al cuore di ogni romano, che ricordano con le vicine Catacombe di San Callisto, di San Sebastiano, di Santa Domitilla il martirio dei primi cristiani e le sofferenze di quegli innocenti che non esitavano ad affrontare le belve nei circhi e nei ludi, lieti di versare il loro sangue per un alto ideale di religione». ⁴⁹

Se Eva Lucenti analizza i prestiti dalla tradizione martiriale e del racconto maccabaico nella formazione del mito dei fratelli Cervi,⁵⁰ Alan R. Perry giunge a intitolare il suo volume dedicato alle biografie commemorative dei resistenti italiani *Il santo partigiano martire* fornendo una interessante chiave di lettura di questa produzione narrativa seppur talvolta non priva di ingenuità e di forzature.⁵¹ Il fenomeno della memorialistica resistenziale – esploso nell'immediato dopoguerra in forma di biografie, albi fotografici, monumenti che celebravano i nuovi martiri della libertà – fu caratterizzato da un iniziale periodo di elaborazione orale⁵² in cui il modello martiriale doveva già essere pervasivo: lo dimostrano

48. Cfr. A. Ascarelli, *Le Fosse Ardeatine*, Roma 1945, p. 27 cit. in Schwarz, *Tu mi devi seppellir*, p. 72. Cfr. inoltre M. Ponzani, *Il mito del secondo Risorgimento nazionale. Retorica e legittimità della Resistenza nel linguaggio politico istituzionale: il caso delle Fosse Ardeatine*, in «Annali della Fondazione L. Einaudi», 37 (2003), pp. 199-258.

49. Ascarelli, *Le Fosse Ardeatine*, p. 27.

50. E. Lucenti, *I fratelli Cervi. Nascita di un mito*, in «Annali dell'Istituto “Alcide Cervi”», 27-28 (2005-2006) su cui cfr. L. Casali, *Il trattore e il mappamondo. Storia e mito dei fratelli Cervi*, in «Storia e problemi contemporanei», a. XXI, n. 47 (2008), pp. 125-138 autore anche delle pagine introduttive dell'ultima ristampa delle memorie di Alcide Cervi (A. Cervi, *I miei sette figli*, a cura di R. Nicolai, introduzione di L. Casali, Torino 2010).

51. A.R. Perry, *Il santo partigiano martire. La retorica del sacrificio nelle biografie commemorative*, Ravenna 2001.

52. Come testimonia Giovanni Falaschi: «Certo la più pittoresca e vera storia della guerra e della resistenza fu detta allora oralmente, completa come mai poi è stata scritta» (G. Falaschi,

non solo i primi profili usciti sulla stampa clandestina, ma anche le lettere dei condannati a morte della Resistenza dove ricorre il tema della morte sacrificale per espiazione dei mali del fascismo e riscatto del Paese, con riferimenti agiografici e cristologici non riducibili a un «riflesso dell'educazione cattolica e dell'intensificazione della devozione dinanzi all'irruzione della morte».⁵³ Tali elementi entrano infatti capillarmente nel racconto della Resistenza, divenendo un sostrato di simboli imprescindibile nella costruzione di una religione civile post-bellica, come nell'albo *Parma partigiana* («Abbiano i nostri martiri dall'infamia della croce, poiché essi morirono per una redenzione, il premio d'una pasqua che veda gli spiriti di tutti gli italiani – liberi oggi per il loro olocausto – risorti e affratellati nella fede della libertà»)⁵⁴ o nel volume *Essi non sono morti* di Angelo Antonio Fumarola («Gli Eroi non si piangono, ma ci si rivolge a loro con il medesimo fervore, la medesima fede e l'uguale ansia di illuminazione con la quale i credenti sostano genuflessi innanzi alle immagini dei Santi»)⁵⁵.

Resta da chiedersi in un contesto fortemente connotato dalla retorica del martirio come quello del Dopoguerra quali proposte vengano dalle istituzioni ecclesiastiche e dal mondo cattolico non solo per rivendicare un monopolio sulla promozione della santità, ma anche per affermare un proprio ruolo nella costruzione dell'immaginario repubblicano. Certo l'accettazione dell'ideale alfieriano del «martire della libertà» è un passo impensabile per la Chiesa di Pio XII. Questa infatti, con la graduale risoluzione della questione romana, aveva sì assecondato, riesumando la tradizione conciliatorista, il processo di avvicinamento tra l'immaginario risorgimentale e quello agiografico, realizzatosi pienamente all'interno della onnivora mitologia fascista,⁵⁶ ma solo attraverso uno scolorimento della

Realtà e retorica. La letteratura del neorealismo italiano, Messina-Firenze 1977, p. 49). E del resto la prima letteratura partigiana nasce anche come il tentativo di dare forma scritta al racconto orale ed espressione a una intera comunità comprensiva dei morti e dei sopravvissuti. Scrive Gabriele Pedullà che *Il sentiero dei nidi di ragno* nelle intenzioni di Italo Calvino «avrebbe dovuto essere un libro dai mille padri e perciò stesso in grado di parlare a nome di tutti coloro che avevano preso parte alla lotta» (G. Pedullà, *Una lieve colomba*, in *Racconti della Resistenza*, a cura di G. Pedullà, Torino 2005, p. V) e soprattutto a nome di coloro che non c'erano più verso i quali si sviluppò «un atteggiamento laicamente religioso e di fedeltà» (*Ibid.*, p. XVII).

53. M. Franzinelli, *Introduzione*, in *Ultime lettere di condannati a morte e di deportati della Resistenza. 1943-1945*, a cura di M. Franzinelli, Milano 2005.

54. Partigiani della Provincia di Parma, *Parma Partigiana. Albo d'oro dei caduti nella guerra di Liberazione 1943-1945*, Modena s.d., p. 15, cit. in Perry, *Il santo partigiano*, p. 17.

55. A.A. Fumarola, *Essi non sono morti*, Roma 1947, p. 18, cit. in Perry, *Il santo partigiano*, p. 16.

56. Cfr. a titolo di esempio sulla appropriazione della figura di Mazzini da parte del Regime, Luzzatto, *La mummia della repubblica*, pp. 99-100. Sulla fascistizzazione del culto di santi come

figura dell'eroe/martire patriota in quella più istituzionale del martire/soldato,⁵⁷ *naturaliter* cattolico, che trovò il suo modello esemplare in Reginaldo Giuliani, cappellano militare morto in Etiopia nel 1936.⁵⁸ L'opzione da parte delle gerarchie cattoliche di promuovere fin da subito la figura di Salvo d'Acquisto, in cui si saldavano «sia il desiderio di rilancio dell'immagine dell'arma dei carabinieri sia la specifica sensibilità cattolica per il tema del sacrificio espiativo»,⁵⁹ sembra andare nella direzione di un tentativo di attenuare la pur necessaria discontinuità con i modelli fino a pochi anni prima imperanti.

Ancora una volta è evidente come la Chiesa nel presentare i propri campioni della fede si muova in un campo aperto fatto di contaminazioni e interferenze con agenzie di propaganda di diversa natura ideologica, ma anche con frange del laicato e del mondo politico cattolico che sostenevano i propri martiri interni o contigui al mondo antifascista e resistenziale, inserendoli in scenari più vasti di quelli segnati dall'appartenenza militante alla Chiesa. Si veda ad esempio la collana «Profili della Democrazia Cristiana» – inaugurata con la ristampa di una biografia di don Giovanni Minzoni scritta dallo sturziano ed esule politico Giuseppe Donati nel 1924⁶⁰ e con una biografia dello stesso Donati ad opera di Giuseppe Fuschini – che acquista toni più propriamente agiografici con i profili di don Giuseppe Morosini e dei fratelli Tani: la descrizione del loro martirio è collocata all'interno di un più vasto orizzonte che abbraccia tutti i morti della Resistenza e le vittime della guerra contro i nazifascisti. La biografia di don Morosini è infatti tutta tesa a dimostrare la validità del titolo di “martire della Patria” attribuitogli dal ministro di Grazia e

Francesco d'Assisi, Caterina da Siena, Giovanni Bosco cfr. F. Torchiani, *4 ottobre 1926. San Francesco, il regime e il centenario*, in *San Francesco d'Italia*, pp. 67-99, A. Scattigno, *Decoro della Patria: Caterina da Siena patrona d'Italia*, ivi, pp. 101-141 e T. Calì, «*Il ritorno di San Francesco*». *Il culto francescano nell'Italia fascista*, ivi, pp. 45-65.

57. Cfr. G.L. Mosse, *Le guerre mondiali. Dalla tragedia al mito dei caduti*, Roma-Bari 1990.

58. Sulla figura di Reginaldo Giuliani cfr. G. Cavagnini, *Le prime prove di un mito fascista. P.R. Giuliani nella Grande Guerra*, in «*Humanitas*», 63, n. 6 (2008), pp. 976-992 e Id., *Nazione e provvidenza. Padre Reginaldo Giuliani tra Fiume ed Etiopia (1919-36)*, in «*Passato e Presente. Rivista di storia contemporanea*», a. XXVIII, 81 (2010), pp. 43-67. Alcune considerazioni anche nel mio *Guglielmo Massaja nella cultura popolare del Novecento*, in *Guglielmo Massaja 1809-2009. Percorsi, influenze, strategie missionarie*, a cura di L. Ceci, Roma 2011, pp. 125-165.

59. Schwarz, *Tu mi devi seppellir*, p. 113.

60. G. Donati, *Un eroe della libertà: Don Giovanni Minzoni. Commemorazione tenuta in Roma nell'anniversario della sua uccisione da Giuseppe Donati e Alessandro Brenci*, Roma 1944 (Collana profili della democrazia cristiana, 1).

giustizia, il democristiano Umberto Tupini, nel discorso commemorativo pronunciato a Ferentino l'8 ottobre del 1944⁶¹ (significativamente quattro giorni dopo che lo stesso ministro aveva presenziato alle celebrazioni francescane in Assisi riconquistando il santo nazionale ai valori democratici).⁶² Dal canto suo Alfredo Merlini, pur non rinunciando a descrivere l'eroicità delle virtù cristiane di don Giuseppe Tani e di suo fratello Sante, prospetta per loro una sorta di coabitazione con tutti i martiri della nuova libertà d'Italia: «Essi appartengono a tutti i movimenti della rinascita, e l'unione dei partiti che fiorì nei Comitati di Liberazione fu cementata nel loro eroico sangue, che è stato il seme prodigioso del nuovo risorgimento italiano». ⁶³ In un volume dedicato alla figura di Mario Ghibaudo, sacerdote ventitreenne che collaborò con i partigiani e che fu ucciso dalle milizie tedesche durante un rastrellamento per essersi attardato nel soccorso dei feriti, Carlo Carretto risolve con un certo imbarazzo la necessità di rivendicare i tratti distintivi del martire cristiano senza dissociarlo dalla più ampia comunità dei morti della Resistenza: «La fine di un Martire è qualcosa di più che la morte dell'Eroe, anche se è difficile stabilire con esattezza, il punto di separazione». ⁶⁴

Si tratta dunque di proposte agiografiche che se per certi versi si pongono già all'interno della lotta sui simboli della Resistenza ingaggiata dai partiti impegnati ad assicurarsi i vantaggi di tale «connessione rituale»,⁶⁵ sottintendono un *continuum* ideologico e una comune *humus* culturale con le agiografie prove-

61. «Don Morosini! Trent'anni, e già un alto apostolo cristiano e sacerdotale che nel periodo della dominazione fu tutto dedicato all'assistenza dei compatrioti che lottavano per la resurrezione della libertà nel sacrificio. Egli, che pure era Sacerdote, Egli non è caduto soltanto per la sua fede cristiana, ma il suo sacrificio ha affrontato e vinto anche il comune amor di patria, perché l'Italia risorgesse; non l'Italia dei compartimenti stagni dei vari partiti, ma l'Italia di tutti gli italiani, ed il nome di Don Morosini aleggia per le vicine contrade e raggiungerà presto le contrade più lontane dove ora più alto è il tormento, più duro il sacrificio» (cit. in F. Di Canterno, *Don Giuseppe Morosini. medaglia d'oro al V.M.*, Roma 1945 [marzo] [Profili della Democrazia Cristiana, 3], p. 7).

62. Cfr. *Le celebrazioni francescane in Assisi con l'intervento del Card. Nicola Canali*, in «L'Osservatore romano», 7 ottobre 1944, p. 2 cit. in Guaiana, *Il tempo della repubblica*, pp. 37-38. Sul culto di Francesco e di Caterina da Siena nell'immediato dopoguerra, cfr. anche *Ibid.*, pp. 71-72, 94-95, 124-126.

63. A. Merlini, *Due martiri della libertà. L'Avv. Sante Tani e Don Giuseppe Tani (rievocazione di un compagno di carcere)*, Roma 1945 (Profili della Democrazia Cristiana, 5), pp. 26-27. Sullo stereotipo del "nuovo Risorgimento" cfr. Ph. Cooke, *La resistenza come secondo risorgimento: un topos retorico senza fine?*, in «Passato e Presente», 86 (2012), pp. 62-81 e G. Santomassimo, *Antifascismo e dintorni*, Roma 2004, pp. 271-319.

64. *Memorie di amici. Veste insanguinata. Don Mario Ghibaudo profilo d'un giovane martire*, Torino 1948.

65. Cfr. D. Kertzer, *Riti e simboli del potere*, Roma-Bari 1989, p. 99.

nienti dalle altre forze politiche antifasciste che difficilmente potevano trovare accoglienza negli apparati ecclesiastici, da subito impegnati nella mobilitazione anticomunista. Non mancano significative eccezioni come quella del beato Teresio Olivelli figura di spicco della resistenza lombarda morto nel campo di sterminio di Flossenburg celebrato da subito dalla stampa cattolica come un “martire della carità”: «Se martirio significa cosciente e volontaria donazione di vita fino all’effusione del sangue per la fede o una virtù cristiana, Olivelli è un martire della carità, proprio per ciò che eroicamente colpì negli ultimi mesi di prigionia» scriveva ad esempio il teologo Antonio Poma nell’edizione del 9 giugno 1945 del settimanale «Il Ticino», ponendo l’accento sull’opera di aiuto e sollievo nei confronti dei compagni di prigionia nelle fasi finali della sua vita.⁶⁶ Sarà proprio questo tratto, insieme alla autorevolezza dell’autore della sua “vita prima”, il filosofo genovese Alberto Caracciolo,⁶⁷ ad agevolare l’apertura del processo diocesano per la beatificazione nel marzo del 1987 in qualità di “martire della carità”, non a caso all’indomani la canonizzazione di Massimiliano Maria Kolbe del 10 ottobre del 1982, la quale, con la promozione del santo francescano da “confessore della fede” a martire, aveva segnato una irreversibile dilatazione del concetto di martirio.⁶⁸ Del resto, a quella canonizzazione si deve anche l’apertura nel 1983 del processo diocesano per la beatificazione di Salvo d’Acquisto,⁶⁹ circostanza che rende interessante, alla luce di quanto si è detto, un’analisi comparata delle due vicende agiografiche.

66. A. Poma, *Il martirio di Olivelli*, in «Il Ticino», 9 giugno 1945 cit. in Rizzi, *L’amore che tutto vince*, p. 725. Sul suo ruolo nel contesto della Resistenza bresciana e milanese cfr. G. Vecchio, *Lombardia 1940-1945. Vescovi, preti e società alla prova della guerra*, Brescia 2005, pp. 333-334. Cfr. inoltre il numero monografico dedicato a *Le stazioni delle libertà*, in «Humanitas», a. L, n. 1 (1995) realizzato in occasione del cinquantesimo anniversario della morte di Teresio Olivelli. Ben documentata è l’agiografia di P. Rizzi, *L’amore che tutto vince. Vita ed eroismo cristiano di Teresio Olivelli*, Città del Vaticano 2004, cui si deve anche la voce bibliografica *Olivelli Teresio, servo di Dio*, in *Bibliotheca Sanctorum. Appendice seconda*, Roma 2000, coll. 1039-1041.

67. A. Caracciolo, *Teresio Olivelli*, Brescia 1947 su cui cfr. G. Moretto, *Amicizia e biografia. Contributo alla storia della biografia di Teresio Olivelli scritta da Alberto Caracciolo*, in *Le stazioni della libertà*, pp. 85-153.

68. L’espressione è presa da K. Rahner, *Dimensioni del martirio. Per una dilatazione del concetto classico*, in «Concilium», 3 (1983), pp. 25-29, sul quale cfr. L. Accattoli, *Nuovi martiri. 393 storie cristiane nell’Italia di oggi*, Cinisello Balsamo 2000, p. 15 e M. Carosio, *Il martirio cristiano nel Novecento tra storia e profezia*, in «Società e storia», n. 115 (2007), pp. 85-98.

69. Cfr la voce *D’Acquisto, Salvo, servo di Dio*, in *Bibliotheca Sanctorum, Appendice seconda*, Roma 2000, coll. 357-360 redatta dal gesuita Paolo Molinari, postulatore della causa di beatificazione.

Durante il pontificato di Giovanni Paolo II, sia la prassi delle canonizzazioni sia la riflessione teologica, piuttosto che ristabilire confini certi, hanno di fatto reso più fluido quel «punto di separazione» tra il “santo martire” e l’“eroe” la cui indeterminatezza era stata evidenziata da Carretto a proposito dei morti della Resistenza. La canonizzazione di padre Kolbe è stata infatti solo la prima tappa di un processo di attualizzazione della figura del martire che si è sviluppato per tutti gli anni Novanta fino al Giubileo del Terzo Millennio quando davanti al Colosseo fu celebrata la *Commemorazione ecumenica dei testimoni della fede del XX secolo* il 7 maggio 2000.⁷⁰ Nella lettera apostolica *Tertio Millennio Adveniente* del 1994 Karol Wojtyła lanciava infatti l’idea di un recupero della memoria dei martiri del Novecento, affidato ad una apposita commissione che nel giro di cinque anni raccolse più di dodicimila casi di “testimonianza cruenta”. Frutto di questo clima è una letteratura agiografica che asseconda e talora forza le “dilatazioni” apportate da Giovanni Paolo II al processo canonico:⁷¹ ne *Il secolo del martirio* di Andrea Riccardi pubblicato nel 2000,⁷² le vite dei “nuovi martiri” diventano la griglia interpretativa dell’intera storia del Novecento secondo una prospettiva profondamente Wojtyliana che trova la sua traduzione iconografica nell’*icona ecumenica dei testimoni della fede del XX secolo* fatta realizzare dalla Comunità di Sant’Egidio nella Basilica di San Bartolomeo all’Isola Tiberina. Con il *Martirologio ecumenico* della Comunità di Bose tale prospettiva viene posta in relazione con il processo di revisione degli errori commessi dalla Chiesa, celebrato nella Liturgia del Perdono in San Pietro il 12 marzo del 2000,⁷³ attraverso il ricordo nel calendario liturgico de «gli ebrei uccisi con la complicità dei cristiani, i martiri confessionali e i presunti eretici condannati per errore».⁷⁴ Non manca infine chi suggerendo un’ulteriore espansione del significato del termine

70. Cfr. Giovanni Paolo II, *I martiri del Novecento. Commemorazione ecumenica dei testimoni della fede del XX secolo*, in «Il Regno. Documenti», a. XLV, n. 860 (2000), pp. 329-338 su cui A. Melloni, *Martirio e santità nel Novecento*, in Oscar Romero. *Un vescovo centroamericano tra guerra fredda e rivoluzione*, a cura di R. Morozzo della Rocca, Cinisello Balsamo 2003, pp. 220-221, Ciciliot, *Le beatificazioni e le canonizzazioni*, pp. 137-138 e Carosio, *Il martirio cristiano*, p. 94.

71. Cfr. A. Riccardi, *Santità e martirio*, in «Sanctorum», 3 (2006), p. 34 e A. Roccucci, *Senso della storia e tensione escatologica*, Ivi, pp. 24-25.

72. A. Riccardi, *Il secolo del martirio. I cristiani del Novecento*, Milano 2000.

73. Su cui cfr. D. Menozzi, *Giovanni Paolo II. Una transizione incompiuta?*, Brescia 2006, pp. 127-163 e G. Miccoli, *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XIV*, Milano 2007, pp. 197-224.

74. E. Bianchi, *Introduzione*, in *Il libro dei testimoni. Martirologio ecumenico*, a cura della Comunità di Bose, sotto la direzione di Riccardo Larini, Cinisello Balsamo 2002, p. 23.

“martire”, propone accanto al martirio individuale il riconoscimento del martirio collettivo dei diseredati della terra, dei «popoli crocifissi». ⁷⁵

Una indeterminatezza resa ancora più complessa dall'introduzione della categoria del martire *in odium iustitiae*, nata dal dibattito apertosi all'indomani dell'assassinio del vescovo Oscar Romero ⁷⁶ e affermatasi anche in Italia con la riflessione sui “martiri vittime della mafia” all'interno del processo di revisione dei rapporti tra la Chiesa siciliana e Cosa Nostra che si è aperto all'indomani della visita di Giovanni Paolo II in Sicilia nel maggio del 1993 e dell'assassinio di don Pino Puglisi nel settembre dello stesso anno. Del resto lo stesso pontefice dopo aver fatto visita ai genitori del giudice Rosario Livatino, ucciso il 21 settembre del 1990, ⁷⁷ nel suo discorso pronunciato alla valle dei Templi in Agrigento aveva definito le vittime della mafia «martiri della giustizia e indirettamente della fede», ⁷⁸ dando così la stura ai tentativi di promuovere candidati per questa categoria di santi a partire dallo stesso Livatino la cui fase informativa è stata aperta dal vescovo di Agrigento Carmelo Ferraro cinque anni dopo la morte. ⁷⁹

Che si fosse di fronte a un incerto crinale teologico si evince anche dalle precisazioni di Cataldo Naro poste a conclusione di un seminario sul tema svoltosi nel febbraio del 1994: «La dilatazione del tradizionale concetto di vittime dell'ingiustizia e della violenza ma non direttamente “in odio della fede” non può però operarsi [...] a costo di una banalizzazione del concetto

75. Cfr. ad esempio J. Sobrino, *Il nostro mondo. Crudeltà e compassione*, in *Ripensare il martirio*, a cura di T. Okure, J. Sobrino e F. Wilfred, in «Concilium», 1 (2003), pp. 21-32.

76. Si chiede Karl Rahner nel citato articolo: «un vescovo come Romero, che soccombe lottando per il trionfo della giustizianella società, durante una battaglia che egli conduce lasciandosi ispirare da profonde convinzioni cristiane, non dovrebbe essere considerato martire? Lui mise senza dubbio in conto l'eventualità di perdere la vita» (Rahner, *Dimensioni del martirio*, p. 27); in merito cfr. R. Morozzo della Rocca, *Primo Dio. Vita di Oscar Romero*, Milano 2005, pp. 365-372.

77. Sulle vicende che hanno portato all'assassinio di Rosario Livatino cfr. soprattutto N. Dalla Chiesa, *Il giudice ragazzino. Storia di Rosario Livatino assassinato dalla mafia sotto il regime della corruzione*, Torino 1992.

78. Cfr. M. Di Lorenzo, *Rosario Livatino. Martire della giustizia*, Milano 2000 e A. Gili-berto, «Martiri della giustizia e indirettamente della fede»: per un discorso sulla testimonianza cristiana nella Sicilia d'oggi, in S. Barone, *Martiri per la giustizia. Testimonianza cristiana fino all'effusione del sangue nella Sicilia d'oggi*, a cura di S. Barone, Caltanissetta-Roma 1994, pp. 57.

79. Cfr. *Rosario Livatino. Eloquenza della morte di un piccolo giudice*, a cura dell'Associazione «Amici del giudice Rosario Angelo Livatino», Canicatti 1999 e M. Di Lorenzo, *Rosario Livatino. Martire della giustizia*, Milano 2000.

stesso e, in definitiva, di una perdita della sua specificità cristiana». Il martirio cristiano esige infatti «un esplicito collegamento del soggetto alla persona di Cristo da seguire ed imitare e, quindi, una chiara intenzionalità cristiana del martire». ⁸⁰ Una distinzione se vogliamo ovvia, ma ancora una volta di difficile applicazione se non altro perché la linea di confine va a incidere sull'icona per eccellenza della lotta alla mafia, scendendo il credente Paolo Borsellino ⁸¹ dal suo amico e collega Giovanni Falcone a fronte di un immaginario simbolico comune, cui non sono estranee pratiche devozionali e una comune letteratura «martiriale», ⁸² tendente piuttosto ad assimilare, quasi a identificare, i due giudici, «martiri», come ebbe a scrivere il giudice Antonino Caponnetto, «per una rigenerazione morale del Paese». ⁸³

Dunque la promozione dei «martiri vittime della mafia» si muove ancora una volta su un terreno più ampio all'interno di una tradizione che non è meramente ripetitiva di stilemi agiografici, ma che si iscrive nella storia profonda del nostro Paese. Di contro, marcare anche con un riconoscimento ecclesiastico questa categoria di candidati alla santità ha la funzione di ridisegnare il confine tra legalità e illegalità all'interno di una Chiesa che si è dimostrata nel tempo permeabile all'ideologia mafiosa. ⁸⁴ Alla loro memoria è affidato il tentativo di mutare l'immaginario devozionale, che permea, come ha dimostrato Alessandra Dino nell'importante ricerca su *La mafia devota*, ⁸⁵ l'intero universo simbolico di Cosa Nostra, dai riti di affiliazione, alla gestione dei culti patronali, alla costruzione – ed è il tema che la stessa Dino sviluppa all'interno

80. Cfr. C. Naro, *Conclusioni*, in *Martiri per la giustizia. Testimonianza cristiana fino all'effusione del sangue nella Sicilia d'oggi*, Atti del seminario di studio tenuto a San Cataldo il 12 febbraio 1994, a cura di S. Barone, Caltanissetta-Roma 1994, p. 149.

81. Ricordato come tale sia in Riccardi, *Il secolo del martirio*, pp. 413 sia in Accattoli, *Nuovi martiri*, p. 234.

82. Cfr. ad esempio sul pellegrinaggio all'"albero Falcone", la magnolia piantata davanti alla casa del giudice quel 23 maggio del 1992, il saggio D. Puccio-Den, *The Anti-Mafia Movement as Religion? The Pilgrimage to Falcone Tree*, in *Shrines and Pilgrimage*, pp. 49-70.

83. *L'albero Falcone*, a cura di S. Amurri, Palermo 1992, p. 11.

84. Cfr. ad esempio i risultati di un questionario teso a sondare le opinioni del clero siciliano in merito al fenomeno mafioso in A. Dino, *Una Chiesa incerta di fronte alla mafia*, in «Segno» (2005), pp. 47-70. Cfr. anche A. Dino, *La mafia devota. Chiesa, religione, Cosa Nostra*, Roma-Bari 2008. Della numerosa bibliografia sul tema mi limito a segnalare G. Savagnone, *La Chiesa di fronte alla mafia*, Cinisello Balsamo 1999, F.M. Stabile, *Cattolicesimo siciliano e mafia*, in «Synaxis», n.s. XIV/1 (1996), pp. 13-55; E. Mignosi, *Il Signore sia coi boss. Storie di preti fedeli alla mafia e di padrini timorosi di Dio*, Palermo 1993.

85. Dino, *La mafia devota*. Cfr. anche T. Principato, A. Dino, *Mafia donna. Le vestali del sacro e dell'onore*, Palermo 1994, pp. 89-126.

di questa discussione – di un’immagine pubblica del capomafia che si fonda anche su un presunto rapporto privilegiato con il sacro.⁸⁶ Come ha scritto il giornalista Francesco Merlo in occasione dell’annuncio della beatificazione di padre Puglisi:⁸⁷ «Molto più della causa di canonizzazione del giudice Rosario Livatino, introdotta lo scorso anno dall’arcivescovo di Agrigento, la scelta di beatificare don Puglisi è il primo vero tentativo di contrapporre all’universo del mafioso devoto quello dell’antimafioso devoto. Ecco perché è stato ucciso: stava togliendo alla mafia la sua ragione sociale e cioè il territorio, i suoi miti, le sue processioni, i suoi santi, la sua religione».⁸⁸

86. Va nella direzione di un tentativo di sottrarre i culti patronali alla gestione mafiosa il tentativo alla metà degli anni Novanta del secolo scorso, di risemantizzare la festa di santa Rosalia: «Under Orlando’s administration the themes of the curing of the plague and Sicily’s liberation from the Mafia became closely intertwined, through repeated suggestions in the media, the mayor’s speeches, the cardinal’s sermons and the leaflets distributed during the festival. These discourses and texts gave a new meaning to the stage-production of St. Rosalia’s legend during the festival» (cfr. D. Puccio-Den, *The Sicilian Mafia: transformation to a global evil*, in «Etnográfica [Online]», 12/2 [2008], p. 381) Sempre il sindaco Orlando promuoverà il culto per san Benedetto il Moro presentato come l’immagine della nuova Palermo aperta sul Mediterraneo e multietnica (cfr. S. Cabibbo, *Santa Rosalia tra terra e cielo*, Palermo 2004, pp. 11-12).

87. Interessante notare come la beatificazione di padre Puglisi sia andata avanti nonostante le restrizioni che al concetto di martirio sono state date da Benedetto XVI in controtendenza con il pontificato del suo predecessore (cfr. P. Giovannucci, «*Fama di santità e vero martirio*». *Riflessioni su una recente Lettera di papa Benedetto XVI alla Congregazione delle Cause dei Santi*, in «Studia Patavina», 53 [2006], pp. 687-696 che si sofferma sulla lettera inviata dal pontefice il 24 aprile del 2006 al cardinale Saraiva Martins, prefetto della Congregazione delle Cause dei Santi). Sulle motivazioni teologiche che sono alla base della beatificazione di padre Puglisi si è interrogato Mario Torcivia (*Il martirio di Don Giuseppe Puglisi. Una riflessione teologica*, Saronno 2009). Su don Giuseppe Puglisi cfr. *Don Giuseppe Puglisi. Educatore dei giovani e formatore di coscienze giovanili*, a cura di F. Pizzo, Palermo 1994, F. Deliziosi, *Puglisi, Giuseppe, servo di Dio*, in *Bibliotheca Sanctorum. Seconda appendice*, Roma 2000, coll. 1159-1161, B. Stancanelli, *A testa alta. Don Giuseppe Puglisi: storia di un eroe solitario*, Torino 2003, F. Anfossi, *E li guardò negli occhi. Storia di padre Pino Puglisi il prete ucciso dalla mafia*, Milano 2005, A. Romano, *Giuseppe Puglisi missionario in terra infidelium*, Città del Vaticano 2006. Mario Luzi ha dedicato al prete di Brancaccio un testo teatrale in cui si accenna al filo che lega padre Puglisi alla figura di Massimiliano Kolbe, ma anche a quella di don Milani: «abbiamo visto nell’epoca dei mostri: / i Kolbe, i don Milani, ed ecco il nostro Giuseppe / morto ammazzato nella sua irresistibile passione» (M. Luzi, *Il fiore del dolore*, Firenze 2003, p. 56). Da segnalare anche il film di Roberto Faenza *Alla luce del sole* (cfr. R. Faenza, *Alla luce del sole*, Roma 2005).

88. F. Merlo *La Chiesa e tutti i santi della mafia. La beatificazione di Don Puglisi*, in «La Repubblica», 30 giugno 2012.