

LEXIA. RIVISTA DI SEMIOTICA

LEXIA. JOURNAL OF SEMIOTICS

31-32

Lexia

Rivista di semiotica

Direzione / Direction

Ugo Volli

Comitato di consulenza scientifica /

Scientific committee

Fernando ANDACHT

Kristian BANKOV

Pierre-Marie BEAUDE

Denis BERTRAND

Omar CALABRESE †

Marcel DANESI

Raúl DORRA

Ruggero EUGENI

Guido FERRARO

José Enrique FINOL

Bernard JACKSON

Eric LANDOWSKI

Giovanni MANETTI

Diego MARCONI

Gianfranco MARRONE

Isabella PEZZINI

Roland POSNER

Marina SBISÀ

Michael SILVERSTEIN

Darcilia SIMÕES

Frederik STJERNFELT

Peeter TOROP

Eero TARASTI

Patrizia VIOLI

Redazione / Editor

Massimo Leone

Editori associati di questo numero /

Associated editors of this issue

Francesco Galofaro, Gabriele Marino

Sede legale / Registered Office

CIRCE “Centro Interdipartimentale
di Ricerche sulla Comunicazione”

con sede amministrativa presso

l’Università di Torino

Dipartimento di Filosofia

via Sant’Ottavio, 20

10124 Torino

Info: massimo.leone@unito.it

Registrazione presso il Tribunale di Torino
n. 4 del 26 febbraio 2009

Amministrazione e abbonamenti /

Administration and subscriptions

Gioacchino Onorati editore S.r.l.

via Vittorio Veneto, 20

00020 Canterano (RM)

info@aracneeditrice.it

Skype Name: aracneeditrice

www.aracneeditrice.it

*La rivista può essere acquistata nella sezione
acquisti del sito www.aracneeditrice.it*

*È vietata la riproduzione, anche parziale, con
qualsiasi mezzo effettuata compresa la fotocopia,
anche a uso interno o didattico, non autorizzata*

I edizione: giugno 2018

ISBN 978-88-548-xxxx-x

ISSN 1720-5298-20

Stampato per conto della Gioacchino Onorati editore S.r.l. nel mese di giugno 2018 presso la tipografia «The Factory S.r.l.» 00156 Roma – via Tiburtina, 912

«Lexia» adotta un sistema di doppio referaggio anonimo ed è indicizzata in SCOPUS-SCIVERSE

*«Lexia» is a double-blind peer-reviewed journal,
indexed in SCOPUS-SCIVERSE*

Lexia. Rivista di semiotica, 31–32

La semiotica del martirio

Lexia. Journal of Semiotics, 31–32
The Semiotics of Martyrdom

a cura di
edited by
Jenny Ponzo

Contributi di

Federico Biggio
Ilaria Ventura Bordenca
Giovanni Bove
Alessandra Chiappori
Bianca Maria Esposito
Guido Ferraro
Francesco Galofaro
Elisa Garuglieri
Pierluigi Giovannucci
Marcello La Matina
Massimo Leone
Gabriele Marino
Tiziana Migliore

Antonio Opromolla
Andrea Pennini
Piero Polidoro
Jenny Ponzo
Maria Pia Pozzato
Alessandra Pozzo
Giuseppe Previtali
Eleonora Rai
María Luisa Solís Zepeda
Bruno Surace
Mattia Thibault
Ugo Volli





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXVIII
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it
info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 4551463

ISSN 1720-5298
ISBN 978-88-255-2784-1

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: giugno 2018

Indice / Table of Contents

- 9 Prefazione / Preface
Jenny Ponzo

Parte I

Analisi di definizioni normative e teologiche: verso una semiotica del martirio

Part I

Analysis of Normative and Theological Definitions: Towards a Semiotics of Martyrdom

- 23 Martirio e *Keddushat Hashem*. Tentativo di chiarificazione semiotica di due forme diverse di sacrificio di sé
Ugo Volli
- 57 Μάρτυς. Alcune note preliminari per una semiotica del martirio
Marcello La Matina
- 81 Martirio e testimonianza. L'ambivalenza del concetto cristiano di "martirio"
Bianca Maria Esposito
- 103 Il martirio interiore: segni e testi del sacrificio di sé nel primo Cattolicesimo moderno
Massimo Leone

- 123 The historical–juridical concept of martyrdom in the Christian tradition
Pierluigi Giovannucci

Parte II

Chi è martire? Questioni tipologiche e tassonomiche

Part II

Who is Martyr? Typological and Taxonomical Issues

- 151 Monaco / Martire. Le figure retoriche di un nuovo paradigma
Alessandra Pozzo
- 175 Approaching the *Martyrologium Romanum*. A Semiotic Perspective
Gabriele Marino
- 217 Figures of Memory and Memories of the Figure: The Group of Martyrs in the *Litany of the Saints*
Francesco Galofaro
- 237 La legge e il martirio. Morte e normativa nel processo di canonizzazione del “protomartire” gesuita Antonio Criminali (XVI–XX secolo)
Eleonora Rai
- 261 La Rivoluzione e la metafora del martirio. Considerazioni sull’allocuzione *Quare Lacrymae* e sull’*Orazione ne’ funerali di Pio VI*
Andrea Pennini
- 281 Mártires indígenas. Los casos de los niños de Tlaxcala (XVI siglo) y de Miguel Caxlán (XX siglo)
María Luisa Solís Zepeda

Parte III
Figure di martiri nei media e nel cinema

Part III
Figures of Martyrs in the Media and Cinema

- 301 Messaggeri di Allah. Note sul martirio filmato nei video dello Stato Islamico
Giuseppe Previtali
- 315 Martyrdom in Contemporary Animalist Discourse
Ilaria Ventura Bordenca
- 337 Martiri a bassa intensità
Federico Biggio
- 351 Sintassi, semantica e pragmatica del martirio attorno a *Martyrs* di Pascal Laugier
Bruno Surace
- 369 *Degli uomini e degli dei*. Analisi di un film sui martiri di Tibhirine
Maria Pia Pozzato

Parte IV
Martiri nelle arti figurative e negli spazi pubblici

Part IV
Martyrs in Figurative Arts and Public Spaces

- 389 Curare e far risorgere il martire. San Sebastiano
Tiziana Migliore

- 413 Il martirio dello spettatore: estetica ed estasi nell'*Imitazione di Cristo*
Giovanni Bove, Elisa Garuglieri
- 433 Dalla paura alla vertigine. Martiri nella letteratura contemporanea
Guido Ferraro, Jenny Ponzio
- 457 Guerrilla Memory: Street Art and Play Engraving the Memory of Martyrs in Urban Spaces
Antonio Opromolla, Mattia Thibault
- 483 La battaglia di Cassino e la sua memoria: un'analisi semiotica di tre cimiteri di guerra
Piero Polidoro
- 509 Martyrs on Trial, from the Court to the Stage: Diego Fabbri, T.S. Eliot, G.B. Shaw and the Social Drama of Martyrdom
Jenny Ponzio

Parte V
Recensioni

Part V
Book Reviews

- 529 Gianfranco Marrone, *Storia di Montalbano*
Alessandra Chiappori
- 539 Emanuele Fadda, *Troppo lontani, troppo vicini. Elementi di prossemica virtuale*
Bruno Surace
- 543 Note biografiche degli autori / Authors' Bionotes

Prefazione / Preface

JENNY PONZO*

1. Why a Semiotic Reflection on Martyrdom?

The idea of this issue of *Lexia* originated in the framework of the research project “NeMoSanctI: New Models of Sanctity in Italy (1960s–2010s). A Semiotic Analysis of Norms, Causes for Saints, Hagiography, and Narratives”, which has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 757314). NeMoSanctI studies how models of sanctity are shaped by a plurality of cultural subjects and how they have changed in contemporary culture, especially after the Second Vatican Council. To this end, it applies a semiotic method to analyze in a coherent and comparative way corpora of texts of different genres, such as normative texts regulating sanctity, judicial texts (namely, causes for canonization), and narrative texts (from hagiography to fictional literature)¹.

When Ugo Volli and Massimo Leone, whom I wish to thank heartily for this opportunity, invited me to edit an issue about a topic related to the project, my immediate choice was to focus on martyrdom: indeed, this is the most ancient form of sainthood conceived

* Università degli Studi di Torino.

1. NeMoSanctI started in 2018 and lasts for 5 years. It involves an interdisciplinary team of researchers with different expertises (especially semiotics, religious studies, canon law, hagiography, and literature): Francesco Galofaro, Gabriele Marino, Marco Papisidero, Andrea Pennini, Eleonora Rai, Gabriele Vissio. I wish to thank all the team members for their contribution in the planning and realization of this issue.

in the Christian tradition², but at the same time it is also a model of self-sacrifice often represented as particularly topical in the 20th and 21st centuries, both inside and outside of religious discourse. Forms of martyrdom can be found in many religious traditions and the term is frequently used in a plurality of media also in a secularized manner; hence the necessity of exploring this multifaceted notion from a semiotic perspective, which offers the capacity to build a critical discourse and to cross the borders of different cultures and encyclopedias.

What is particularly significant about this topic is that, in western culture at least, the martyr represents a recurring thematic role, shaped in countless texts (from visual iconography to verbal narrations, from cinema to the new media). The peculiarity of this thematic role is that the martyr very often represents a model which embodies the crucial values of a group and is presented as an example to follow. “Blueprints” (Geertz 1973) or models of behavior meet a universal human need: besides being evoked as intercessors and patrons, saints and martyrs provide examples for the faithful to shape their lives around, thus representing a particular type of “blueprint” or model of perfection (Barone, Caffiero and Scorza Barcellona 1994).

2. Martyrdom: a very short overview

The notion of martyrdom as we generally understand it today has been codified within Christian religious thought. Augustine (*De civitate Dei*) defines the martyr as a witness to the true faith. Lambertini, who wrote a fundamental treatise for the codification of sanctity (*De Servorum Dei Canonizatione et Beatorum Canonizatione*, book III, ch. 11) in the 18th century, underlines that martyrdom entails “willingly bearing or tolerating death for faith in Christ”.

2. See e.g. Boesch Gajano (1999); Benvenuti, Boesch Gajano *et al.* (2005).

In the 20th century, the Catholic modelization of sanctity has undergone a profound transformation to meet the expectations and new demands of third-millennium mankind. During the Second Vatican Council (1962–1965), the Church promoted a policy of adaptation of her traditions to the conditions of the modern world. In the following decades, the Church issued a corpus of normative texts reforming the notion of sanctity and the procedures for its recognition (Veraja 1992; Alberigo and Jossua 1985). The post-conciliar Church has stressed the role of saints as models of perfection to be imitated, more than simple objects of a cult, and presented sanctity as both her universal vocation and as a status that can be attained through a plurality of individual pathways, thus granting unprecedented importance to models of secular sanctity. Moreover, hundreds of new saints were proclaimed under the pontificate of John Paul II (Ciciliot 2018). Therefore, in a context of global change, new models of sanctity have taken on new importance in guiding and steering by proposing a renewed religious alternative to growing secularization (Weber 1922; Yelle 2013). Events such as the canonization of Padre Pio (Rome, 2002), which attracted thousands of faithful and vast media attention, show that saints constitute an important cultural reference in today's world³. Throughout its history, martyrdom — along with the official recognition of sanctity in general — has often assumed “political” value; namely, it has been used as a communication strategy to convey the Church's position regarding the historical context of the time and to disseminate this position to as wide an audience as possible (Leone 2011; Caffiero 1996 and 1997; Woodward 1991). However, the codification of the notion of martyrdom and of the figure of the martyr is positioned within a thick intertextual net that involves a great number of subjects and genres (hagiographies, martyrologies, secular literature and poetry, journalism, cinema, the internet, etc.); some texts adopt the “offi-

3. In particular in countries with a strong Catholic tradition, like Italy (Garelli 2014).

cial” conceptual grid proposed by religious authorities, while others tend to diverge in a more or less conscious and/or provocative way.

Of course, the theme of martyrdom is also widespread outside of Catholic culture. For instance, despite the historic opposition to the veneration of saints, even the Christian reformed churches have their own martyrs, mainly comprising Protestants martyred by Catholics because of their faith (see for example *Foxe’s Book of Martyrs*, first published in England in 1563 and available in numerous editions published up to present day). In the other Abrahamic religions, the application of the concept of martyrdom is, instead, extremely controversial. Judaism assigns absolute priority to human life; however, there are some cases of “acceptance of death to confirm the adherence to religion and the respect for its norms” in the Jewish tradition (Volli 2015). Of these, the case of the Asarah Harugei Malchut, the “ten [rabbis] killed by the kingdom” during the reign of Hadrian, narrated in the *Midrash Eleh Ezkerath*, is particularly prominent. Within Islam, on the one hand, the title of “martyr” (Shahid) is attributed by some extremist groups to those who commit suicide because of their faith, while, on the other hand, the same concept is strongly questioned by theologians who cite the prohibition against suicide as laid out in the Koran (Cook 2007; Lawson 2018). The spread of terrorist actions carried out in close association with the idea of religious martyrdom has led to the development of a negative connotation of this notion, especially after September 11, 2001.

The concept of martyrdom is also widely employed outside its traditional religious contexts and is used fluently in secular speech. First of all, martyrdom is an important component of civil religions and of political discourse. For instance, “martyrs for freedom” has been a widely used expression in the West to refer to the victims of totalitarian regimes; in Italy, it has been employed mainly in relation to the partisans who died during the Resistance against Fascism. Secondly, in common speech, the expression “martyr” simply indicates the “victim” (not necessarily someone who has voluntarily sacrificed

their life for faith) and can also be used with parodistic intentions. All of these uses of the semantic field of martyrdom help to create a “nebula of meanings” that requires a semiotic study.

3. Issue’s structure and themes

In the papers collected herein, martyrdom is analysed in light of a series of semiotic issues, the most recurring of which are the definitions of the martyr’s typical narrative program, actantial model, and thematic role, also in the diachronic perspective. Many contributions focus particularly on the delicate question of the passive and/or active role of the martyr, as well as on its pathemic connotations. Others focus on the use of martyrdom as a metaphor, or on the extension of the discourse about martyrdom outside its traditional religious borders, and consequently on the rhetorical strategies involved in discourses about martyrdom. Another recurring issue is the inner contrast between the exceptional and transcendent nature of this figure and at the same time its value as a normative model. Analyses touch on a plurality of case studies and media, from sacred texts to iconography, from literature to cinema.

The issue is divided into four parts. The first contains papers analysing doctrinal and theological definitions of martyrdom, mainly arranged in chronological order. Ugo Volli’s paper centres on the Jewish figure of *Keddushat Hashem*, as it has taken shape in biblical and rabbinic sources. Volli argues that, even though this figure is similar to the Christian martyr in some respects, Jewish tradition is reluctant to admit the possibility of self-sacrifice and prescribes strict rules circumscribing its validity to peculiar and extreme circumstances. Marcello La Matina explores a plurality of early Christian sources and distinguishes between the discourse *of* the martyr and the discourse *about* the martyr. He suggests and shows that a good and critical way to define martyrdom independently of both discourses derives from the study of its *praxical* dimension. Bianca

Maria Esposito likewise focuses on early Christian literature, also considered through the lens of contemporary interpretations, and points out some forms of ambivalence within this notion, in particular she explores the value of martyrdom as both testimony and self-sacrifice, which entails that the martyr is both an active subject who consciously chooses to give testimony of his or her faith, and the passive victim of violence. Massimo Leone looks into the early modern notion of martyrdom in a corpus of both verbal and visual texts, showing how the narrative program of the martyr, in contrast to pagan models, proposes the exaltation of a loser hero and how the Christian notion of martyrdom changes after the Reformation, turning from the external and physical dimension to the interior and spiritual one. Pierluigi Giovannucci presents a wide-ranging history of the Catholic Church's official regulation of martyrdom in the framework of the judicial procedures for the recognition of canonized sainthood, with a focus on the seminal work of Prospero Lambertini, later pope Benedict XIV, who made a substantial contribution to the theological and normative definition of the notion of martyrdom.

The second part focuses on issues connected to the practical application of the abstract definitions of martyrdom and to the classifications of different kinds of martyrs, with articles mainly revolving around three issues. The first concerns the tentative taxonomies of types of martyrdom, often organized according to a precise axiology. Alessandra Pozzo tackles precisely this aspect. On the one hand, she studies a range of sources from early Christianity to late modernity and points out recurring metaphors and rhetoric devices employed by Christians to define the martyrs (*e.g.* the metaphors of the athlete and of the soldier); on the other hand, she focuses on Celtic monastic literature and shows how different types of martyrdom were designed with different chromatic nuances (red, blue/green/grey martyrdom). The second issue concerns the organization of individual martyrs in lists in particular textual genres such as the martyrologies and the litanies. Gabriele Marino presents a detailed

analysis of the underlying criteria shaping the structure of the most important martyrology in Catholic tradition, the *Martyrologium Romanum*, which is both a liturgical and a hagiographic book listing all the saints that Catholics are allowed to worship in calendar order based on their *dies natalis* (namely, the day of their death, coinciding with their new birth in heaven). Francesco Galofaro focuses on the *Litany of the Saints*. After introducing some historical and structural information concerning the litany as a textual genre (indeed, litanies list saints in groups according to their different types, such as martyrs, doctors of the Church, holy women, etc.), Galofaro analyses how the group of the martyrs has changed over time, in keeping with the different value associated with martyrdom in different historical periods. Particular attention is devoted to the changes that occurred in the 20th century, and to the position of martyred women, who have been moved from the group of holy women to the group of martyrs, thus coming to occupy a more prominent position in the hierarchical structure of the litanic text. The third issue regards the difficulty of applying the grid of an abstract narrative program to personal stories. This is particularly evident in the case of Catholic culture, characterized by the fact that the religious authority has given a detailed jurisprudential definition of martyrdom, which should work as a touchstone for evaluating individual cases, the features of which are however often difficult to interpret in a univocal way. Eleonora Rai focuses on an emblematic case: Antonio Crimali (15200–1549) is frequently represented as the “protomartyr” of the Society of Jesus but, although a cause for canonization was opened, his sainthood was never ratified by the Church. Rai shows that the reason lies in the scarce conformity of Crimali’s self-sacrifice with the narrative program defined and approved by the normative apparatus set forth by the ecclesiastic authority. Andrea Pennini takes into consideration two official speeches given by high prelates in the period of the French Revolution. The first is the allocution delivered by Pius VI in 1793, in occasion of the execution of Louis XVI. The second is the oration by archbishop Pietro Brancadoro commem-

orating the death of Pius VI. Pennini shows that, even though the two celebrated figures are depicted as martyrs, they clearly differ from the model of the canonizable sanctity defined by the Church, and that the speakers deliberately use the theme of martyrdom as a metaphor to convey a political message. María Luisa Solís Zepeda's paper shows how the role of the martyr and of the persecutor can be embodied by the same actor in different stories. The author compares different native Mexican martyrs: on the one hand, the 16th-century Tlaxcalteca protomartyr children, on the other hand Miguel *Caxlán*, a 20th-century Protestant native leader who was martyred by an indigenous party: in the first case the indigenous figure plays the role of positive character, but in the second case it represents the evil persecutor responsible for the death of a martyr acting in the name of moral values.

The third part of the issue focuses on the representation of martyrs in different media. Giuseppe Previtali provides an insightful semiotic analysis of a corpus of videos representing the self-sacrifice of combatants of the Islamic State, pointing out the recurring enunciative and rhetoric strategies through which terrorist acts are represented and how the figure of the martyr is constructed as part of a propagandistic discourse. Ilaria Ventura Bordenca analyses a corpus of diverse multimodal texts produced by the animal-right movement and shows that activists adopt a persuasive strategy in which the representation of animals bears similarities to the traditional theme of martyrdom (characterized, as mentioned above by the two key features of testimony and sacrifice): animals tend to be humanized and represented as the innocent victims of animal products consumers, and the pictures depicting the tortures they suffer work as "testimonies" revealing this truth. Federico Biggio presents the case of the "whistleblower", another kind of figure that the media tend to represent in martyrial terms. Biggio focuses on the case of Edward Snowden, who is often depicted as a hero who sacrificed his freedom to reveal a hidden truth. The author argues that whistleblowers are a good example of what Ortoleva defines

as low-intensity myths, namely secularized myths broadcasted by contemporary media and placed outside of the borders of traditional religions. The two papers concluding this part of the issue deal with cinema. Bruno Surace analyses *Martyrs*, a 2008 film by Pascal Laugier that overturns the traditional notion of martyrdom. By exploring the syntactic, semantic, and pragmatic dimensions of the movie, Surace unveils the philosophical implications conveyed by the images and by the plot, which are mainly ascribable to a particular notion of transcendence. Maria Pia Pozzato presents a study of the 2010 movie *Des Hommes et des Dieux* by Xavier Beauvois, which narrates the martyrdom of a community of French monks in Algeria by Islamic extremists in 1996. Starting from a general definition of the concept, Pozzato argues that the movie represents a kind of martyrdom that is not confined to religious testimony, but rather should be read in the framework of a broader humanism based on the values of peace and brotherhood.

The fourth part focuses on the representation of martyrs and martyrdom in figurative arts and in public spaces. Tiziana Migliore focuses on the iconography of Saint Sebastian, characterized by the fact that his death is deferred: Sebastian survives to martyrdom thanks to the healing he receives from Saint Irene (or from angels according to a different version of the legend). While some artworks represent Sebastian as a beautiful and sensual young man indifferent to the arrows penetrating his skin, many others emphasize Sebastian's pain through specific iconographic features. Giovanni Bove and Elisa Garuglieri reflect on the installation *Imitazione di Cristo* by Roberto Cuoghi at the 2017 Venice Biennale of Art. The authors argue that the installation is projected as an itinerary marked by different biological processes involving human limbs moulded from organic material and that for the spectator following this itinerary means to accept to undergo a kind of martyrdom defined as an ecstatic experience. Guido Ferraro and Jenny Ponzio carry out a comparative analysis of literary texts by 20th-century European authors in which martyrs are represented as divided characters, often feeling

anguish and fear, which can either become an existential condition or be overcome in a moment of “vertigo” or feeling of liberation from normal human limits and weaknesses immediately preceding death. Antonio Opromolla and Mattia Thibault analyse a kind of strategy for communicating the memory of martyrs in non-conventional spaces and media that they define as “guerrilla memory”. Their analysis touches on particular samples of street art, videogames, and collective re-enactments of traumatic historical events. Piero Polidoro analyses the symbolic organization of three spatial texts commemorating a civil category of martyrs, namely the WW2 soldiers buried in the Commonwealth, Polish, and German war cemeteries in Cassino. Finally, Jenny Ponzio presents some thoughts about 20th-century theatrical representations of the law trial against martyrs and argues that this topos should be read in light of Turner’s theory of the social drama: the martyr inevitably embodies a social tension and the theatrical re-enactment of the trial condemning him or her to death can be read as a collective interpretative effort to come to grips with this controversial, exceptional, anomalous and potentially subversive figure.

The concept of martyrdom therefore proves to be a relevant subject of study for a deeper understanding of the role of religion in today’s culture. Even though much work for a systematic research on new models of martyrdom and on their codification in the broad semiosphere of contemporary culture has yet to be done, this issue of “Lexia” nevertheless hopes to constitute a useful piece of knowledge for its readers and of course to stimulate further research about martyrdom and other kinds of “blueprints” or cultural models of human behaviour.

Jenny Ponzio
Principal Investigator of NeMoSancti

Bibliographic references

- ALBERIGO G. and JOSSUA J.-P. (eds.) (1985) *La réception de Vatican II*, Cerf, Paris.
- BARONE G., CAFFIERO M. and SCORZA BARCELLONA F. (eds.) (1994) *Modelli di santità e modelli di comportamento: contrasti, intersezioni, complementarità*, Rosenberg & Sellier, Turin.
- BENVENUTI A., BOESCH GAJANO S., DITCHFIELD S., RUSCONI R., SCORZA BARCELLONA F. and ZARRI G. (2005) *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Viella, Rome.
- BOESCH GAJANO S. (1999) *La santità*, Laterza, Rome.
- CAFFIERO M. (1996) *La politica della santità: nascita di un culto nell'età dei lumi*, Laterza, Rome.
- (1997) "Santità, politica e sistemi di potere" in S. Boesch Gajano (ed.), *Santità, culti, agiografia: temi e prospettive: atti del 1. Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia: Roma, 24–26 ottobre 1996*, Viella, Rome, pp. 363–371.
- CICILLOT V. (2018) *Donne sugli altari: le canonizzazioni femminili di Giovanni Paolo II*, Viella, Rome.
- COOK D. (2007) *Martyrdom in Islam*, Cambridge University Press, New York–Cambridge.
- GEERTZ C. (1973) "Ideology as a Cultural System", in C. Geertz, *The interpretation of cultures: selected essays*, Basic Books, New York, pp. 193–233.
- LAMBERTINI P. ([1734–1738] 2010–2017) *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*; ed. ital. con testo latino a fronte, *La beatificazione dei Servi di Dio e la canonizzazione dei Beati*, A. Amato and V. Criscuolo (eds.), Libreria Editrice Vaticana, Vatican City.
- LAWSON B.T. (2018) "Martyrdom", in *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*. Oxford Islamic Studies Online, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0508> (accessed Nov 15, 2018).
- LEONE M. (2011) *Saints and signs: a semiotic reading of conversion in early modern Catholicism*, De Gruyter, Berlin–New York.

- VERAJA F. (1992) *Le cause di canonizzazione dei santi: commento alla legislazione e guida pratica*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City.
- VOLLI U. (2015) “Il suicidio si dice in molti modi”, in P. Nerhot, *Il suicidio*, Giappichelli, Rome, pp. 41–56.
- WEBER M. (1922), *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen, Mohr.
- WOODWARD K. (1991) *Making saints: inside the Vatican: who become saints, who do not, and why*, Chatto & Windus, London.
- YELLE R.A. (2013) *The Language of Disenchantment. Protestant Literalism and Colonial Discourse in British India*, Oxford University Press, Oxford–New York.

PARTE I

ANALISI DI DEFINIZIONI
NORMATIVE E TEOLOGICHE

Verso una semiotica del martirio

PART I

ANALYSIS OF NORMATIVE
AND THEOLOGICAL DEFINITIONS

Towards a Semiotics of Martyrdom

Martirio e *Keddushat Hashem*

Tentativo di chiarificazione semiotica
di due forme diverse di sacrificio di sé

UGO VOLLI*

ENGLISH TITLE: Martyrdom and *Keddushat Hashem*. An Attempt of Semiotic Clarification of Two Different Forms of Self-sacrifice

ABSTRACT: This article investigates the Jewish figure of *keddushat Hashem* (lit. “sanctification of the Name [of God]”) in comparison with Christian martyrdom, seeking to distinguish between the two forms. Biblical episodes are discussed, such as Isaac’s ligation, Joseph’s temptation, Daniel’s trial, and the deuterocanonical episode of the killing of seven brothers, narrated in the second book of Maccabees. We then consider the story of the “martyrdom” of ten distinguished rabbis in the era of Hadrian, in particular that of Rabbi Akivà. The paper concludes by studying the passage in the Sanhedrin treatise of the Babylonian Talmud which establishes rules about the circumstances in which a Jew, if forced to commit a transgression, must choose self-sacrifice.

KEYWORDS: Martyr, *Keddushat Hashem*, Talmud, Self-sacrifice, Rabbi Akivà.

1. Che cosa significa “martirio”

L’analisi semiotica dell’unità culturale “martirio” non è difficile. Le sue definizioni lessicali sono molto coerenti e semplici¹, e vi sono

* Università degli Studi di Torino.

1. Per esempio, il primo significato del Sabatini–Colletti è “Il tormento, le sofferenze o la morte che un martire affronta per i propri ideali” (https://dizionari.corriere.it/dizionario_italiano/M/martirio.shtml); il dizionario Hoepli lo definisce come “Per-

molte narrazioni e immagini dedicate a questo tema. Si può riassumere così. Vi è qualcuno, il *martire*, il cui programma narrativo è *non lasciarsi distaccare* dalla propria *fede* (inizialmente religiosa, per estensione si parla anche di ideali politici o civili). Il non farsi separare implica una condizione parzialmente passiva e cioè che vi sia un altro soggetto, il *persecutore*, che funge da destinante negativo. Per poter esercitare il suo ruolo egli deve avere un *potere pressoché assoluto* sul soggetto, che esercita con lo scopo di togliergli la sua fede, che alla fine invece si troverà suo malgrado a rafforzare e a *far trionfare*. Essendo la fede uno stato passionale/cognitivo, il distacco dal soggetto non può essere realizzato fisicamente, come se si trattasse di un oggetto materiale, ma si potrebbe realizzare solo ottenendo il *consenso* del martire, il quale però *lo nega e resiste*, qualificandosi come antisoggetto del programma narrativo del persecutore. L'oggetto di valore delle storie di martirio è dunque questo *attaccamento conteso*, negato dal persecutore e affermato dal martire. La disputa però non è intellettuale: il persecutore, eventualmente dopo blandizie varie (che risultano inutili, se no non vi sarebbe bisogno del martirio) innanzitutto *minaccia* il martire di morte violenta, di solito prospettandola con modalità estreme e alquanto pittoresche. Dato che il martire *resiste* anche alle minacce, egli viene sottoposto dal persecutore o dai suoi aiutanti, i *carnefici*, a *terribili torture* ma anche in questa fase resta *fermo* nella sua fede e alla fine è *ucciso* “per la sua fede” o per Dio, destinatario ultimo del programma narrativo del martire.

Da un altro punto di vista si può dire che costui *accetta* o addirittura *desidera* stati normalmente *rifuggiti ed evitati attivamente*, come la sofferenza e la morte, allo scopo di *testimoniare* non solo del suo attaccamento alla fede, ma anche dello stesso valore della religione

sezione o morte subita da un martire a causa della propria fede” (<https://dizionari.repubblica.it/Italiano/M/martirio.html>), dove “martire” è “Chi coscientemente affronta gravissime pene fisiche e morali in nome di una fede o per un alto ideale”; nel dizionario Garzanti “la morte o le sofferenze che affronta un martire”, il quale è “chi sopporta ogni pena, spesso fino alla morte, in nome della propria fede religiosa, politica o, più in generale, dei propri ideali” (<https://www.garzantilinguistica.it/ricerca/?q=martire%201>).

che professa. Per non lasciarsi separare dalla fede, non solo viene congiunto, ma lui stesso si congiunge — talvolta con indifferenza, talvolta con entusiasmo — a oggetti di evidente valore negativo come il dolore fisico, la mutilazione e la perdita della vita. In queste storie vi sono poi spesso degli *astanti*, che vorrebbero trasformarsi in *aiutanti* del martire, soccorrerlo, dargli sollievo; ma non possono farlo per via dei rapporti di forza, sicché risultano a loro volta suoi *testimoni* o, se trovano il coraggio, in certi casi diventano suoi emuli, a loro volta passando allo stato di martiri. Talvolta arrivano degli aiutanti per così dire finali, degli *angeli* o la stessa divinità, che salvano il martire non *dalle* torture ma *attraverso* di esse.

In queste storie si possono riconoscere dei *ruoli tematici* caratteristici (per esempio il re o imperatore malvagio, la fanciulla, il bambino o l'anziano che si fanno martirizzare, il carnefice che si converte grazie al comportamento del martire); ma vi sono anche degli *spazi tipici*, come la “cucina” delle torture o il cielo che si apre per accogliere il martire. E spesso c'è uno scontro *retorico*, che mette in discorso la minaccia malvagia e l'enunciazione di fede. Non manca naturalmente un'abbondante iconologia corrispondente agli elementi citati.

“Martirio” è però una categoria religiosa e anche una denominazione lessicale che ha una forte determinazione *cristiana*, come è esplicitamente testimoniato anche da molte definizioni dizionariali². Tale determinazione ha una storia. Sebbene si debba registrare una forte tendenza, a partire da Paolo di Tarso, a interpretare lo stesso Gesù come martire³, nei Vangeli la parola *μάρτυρ* (come pure le for-

2. Per esempio: “martirio [...]”. 1. In senso stretto, la morte violenta o le sofferenze subite e accettate da un cristiano pur di non rinnegare la propria fede (e ci si riferisce in questo caso soprattutto al cristianesimo dei primi secoli o a quello missionario) o di non violarne i principi e i doveri morali” (<http://www.treccani.it/vocabolario/martirio/>). Anche il dizionario Garzanti, citato sopra, propone una definizione confessionale: “nei primi secoli del cristianesimo, chi affrontava consapevolmente le persecuzioni, la tortura e anche la morte pur di non rinnegare la propria fede”.

3. Per un'analisi che usa concetti semiotici vedi Vines (2006). Una ricognizione molto interessante del punto di vista cristiano sul martirio, che si conclude proprio con la

me verbali apparentate) non è usata nel nostro senso ma in quello originario di “testimone”⁴, sia nell’ambito del diritto penale e civile che dell’attestazione e “confessione” religiosa, su cui ritorneremo. Lo stesso accade nel *Tanakh*⁵ o Bibbia ebraica, anche nella sua versione tradotta dai LXX e interpretata dal cristianesimo come “Antico Testamento”⁶.

In genere si fa risalire la svolta semantica che trasforma il significato della parola dal concetto generico di “testimone” a quello moderno più ristretto e peculiare di “martire” (colui che rivendica la sua fede *a costo della vita*) a Eusebio di Cesarea (265–340)⁷. Anche prima dello spostamento linguistico e dunque della denominazione di

testi di Gesù martire, è la lezione di Enzo Bianchi “A Cloud of Witnesses: Opportunities for Ecumenical Commemoration” <https://www.monasterodibose.it/en/hospitality/conferences/on-spirituality/887-2008-cloud-of-witnesses/3911-witness-and-martyrdom-in-the-bible> (ultimo accesso il 05/02/2019, data che vale anche per tutte le altre fonti online consultate; le traduzioni in italiano dei testi cui si rimanda nell’originale versione in lingua sono dell’autore del presente articolo).

4. μαρτυρέω è un verbo diffuso in greco classico che significa “faccio testimonianza, confesso”, dalla radice indoeuropea SMAR da cui il sanscrito *smrt* “ricordo” e il latino *memor* (<https://www.etimo.it/?term=martire>).

5. Come è noto, questa è una sigla che indica le tre parti in cui si articolano tradizionalmente le Scritture ebraiche: la Torah vera e propria (cioè i cinque libri di Mosè, perché anche il resto del *Tanakh* viene spesso denominato Torah, magari con la specificazione “Torah scritta”, mentre la tradizione ermeneutica è chiamata Torah orale), i *Neviim* cioè “profeti” che includono anche quei testi che il mondo cristiano denomina “storici”, e i *Khetuvim*, gli “scritti”, spesso in Occidente chiamati “agiografi”, dai Salmi a Ester, passando per i Proverbi, Giobbe, ecc.

6. Questa espressione, nel greco dei Vangeli Παλαιά Διαθήκη (2 Cor. 3,14), appartiene evidentemente allo stesso campo semantico della testimonianza che sto discutendo. Esso traduce l’ebraico תּוֹרַת הַבְּרִית “patto”, e però vi aggiunge la qualificazione negativa di “vecchio” e dunque superato in contrapposizione al “Nuovo Testamento”, il solo che sarebbe ora valido.

7. “Fu allora che noi osservammo una meravigliosa brama e un vero potere divino e zelo in coloro che avevano posto la loro fede nel Cristo di Dio. Appena emessa la sentenza contro il primo, alcuni da una parte e altri da un’altra si precipitarono in tribunale davanti al giudice per confessarsi cristiani, non facendo attenzione quando erano posti davanti ai terrori e alle varie forme di tortura, ma senza paura e parlando con franchezza della religione verso il Dio dell’universo, e ricevendo la sentenza finale di morte con gioia, ilarità e contentezza, così che essi cantavano e innalzavano inni e ringraziamenti al Dio dell’universo, pur ormai all’ultimo respiro” (Eusebio di Cesarea, 324, par. 8.9.5).

questi atti come “martirio”, il concetto della morte dolorosa come testimonianza di fede era però già ampiamente diffuso nel mondo cristiano, probabilmente a partire dagli *Atti degli apostoli* (datati per lo più verso il 90) e, in particolare, dall’episodio del “protomartire” Stefano. Dal mondo cristiano la categoria del martirio si diffuse *anche retrospettivamente* (cioè in riferimento a episodi precedenti, come vedremo), ma con caratteristiche certamente diverse, nell’ebraismo e in seguito nell’Islam (dove la parola *shahid* ha subito un percorso semantico simile dal senso di “testimone” a quello di “morto per fede”)⁸ e poi ancora nel mondo laico e politico, a partire almeno dall’Ottocento (Chabod 1961).

2. *Keddushat Hashem*

Lo scopo di questo articolo è studiare il modo in cui la nozione di morte subita per riaffermare l’appartenenza religiosa è presente nell’ebraismo, a partire dalla Torah e fino alla tradizione ermeneutica che ha la sua principale affermazione nel Talmud. Per comodità ne parlerò qualche volta in termini di martirio, ma il nome con cui si definisce questa fattispecie è diverso: *Keddushat Hashem*, ed è diverso il suo *significato*, come vedremo. La tesi fondamentale di questo articolo è che i due nomi corrispondano a *realtà* piuttosto diverse.

Analizzando brevemente il nome ebraico, *keddushah* (che quando prende un complemento di specificazione, cioè in “stato costruito”, si trasforma in *keddushat*) è il nome d’azione astratto della radice *k-d-sh*, da cui viene l’aggettivo *kadosh*, che significa “sacro”, “santo”, ma innanzitutto “separato” e “distinto”. Il senso della parola è dunque “santificazione”. *Hashem* è invece letteralmente “il nome”, il sostantivo *shem*, cioè “nome”, cui viene premesso l’articolo definito:

8. Non è questo il nostro oggetto ma è chiaro che vi è una differenza fra la versione sunnita, legata al *jihad* e dunque alla guerra di conquista degli infedeli e la versione sciita di questo concetto, che si riferisce piuttosto al mantenimento della fede nelle lotte intestine.

una figura di antonomasia che si usa *al posto* del più importante *nome divino*, quello scritto con quattro lettere (“jud”, “he”, “vav”, “he”), detto perciò in Occidente Tetragramma, di cui è proibito l’uso se non nelle scritture liturgiche e che è impossibile da leggere. Ma questa antonomasia si trasforma in sineddoche, perché spesso si usa la dizione *Hashem* per riferirsi direttamente alla Divinità.

Nell’ebraismo “il Nome”, cioè dunque la Divinità, va *santificato* (cioè ne va proclamata con atti e parole la santità) e vi sono numerosi occasioni liturgiche per farlo, fra cui la principale è una composizione molto antica, chiamata ancora secondo la stessa radice linguistica *Kaddish*, usata molte volte come un elemento di separazione fra le diverse fasi del culto, evidenziando quelle più solenni; ma essa è prescritta anche dopo lo studio (sia pure solo la lettura) dei testi sacri ed è usata infine come “preghiera per i morti”, anche se non è affatto una preghiera, bensì una proclamazione, e non parla assolutamente di defunti (per analisi e storia rimando a Carucci Viterbi 1991 e Wieseltier 1998). La *Keddushat Hashem* di coloro che muoiono per la fede è dunque solo uno dei modi, il più tragico e raro, di una santificazione che è compito quotidiano, anzi pressoché ininterrotto, del fedele. Vale la pena di aggiungere qui anche che essa ha un concetto opposto, *Hillul Hashem*, lo “svuotamento” o profanazione del Nome. Sotto questa categoria rientra non solo la bestemmia, ma tutto ciò che mette a rischio la sacralità della vita religiosa, incluso il cattivo comportamento dei suoi protagonisti.

Ripartiamo dall’etimologia di *martyr* come testimone, perché si tratta di un tema significativo. Come ho accennato, nella Bibbia ebraica il ruolo della *testimonianza* è estremamente importante, innanzitutto sul piano giuridico, per cui essa è considerata la prova principe in casi criminali (ma anche per fattispecie civili come il matrimonio), e perfino per la fissazione del calendario: il novilunio che stabilisce l’inizio dei mesi ebraici doveva essere *attestato* da due testimoni oculari davanti al Sinedrio in forme ben precisate, prima di poter essere proclamato. Ma anche buona parte degli atti religiosi possono essere considerati in sostanza *forme di testimonianza*, incluse

le benedizioni prescritte per godere di certi beni o per compiere dei precetti. Benedicendo il Signore prima di godere di un bene, se ne attesta l'appartenenza a Lui e si dichiara di goderne grazie alla Sua benevolenza.

Senza entrare nei dettagli, vale solo la pena di ricordare a questo proposito un dettaglio testuale molto sottolineato nella tradizione ermeneutica. Nella fondamentale “dichiarazione di fede” dell'ebraismo costituita dallo *Shemà Yisrael* (tre brani della Torah, in cui è prescritto il monoteismo⁹, che si ripetono mattina e sera, oltre che in tutti gli ordini delle preghiere quotidiane e festive), il testo tradizionale della Torah, del tutto standardizzato e uniformato da moltissimi secoli, *marca* con un *carattere ingrandito* sia l'ultima lettera della prima parola (*Shemà*, “ascolta”), cioè la muta *ain*, sia quella dell'ultima parola del primo versetto (*echad*, “uno” o “unico”), cioè una *dalet*. Insieme le due lettere formano la parola *ed*, che per l'appunto significa “testimone” (e di conseguenza testimoni si possono considerare anche i libri di preghiere). Secondo la logica ermeneutica che ritiene che ogni dettaglio del testo sacro, anche il suo aspetto significante, abbia senso, questa caratteristica tipografica del testo, con la parola che se ne trae, è costantemente interpretata come il segno che l'atto liturgico dello *Shemà*, fondamentale nella vita religiosa ebraica, sia essenzialmente una *testimonianza* della verità del monoteismo — o più precisamente vi è in esso

la testimonianza degli israeliti sulla regalità di Dio (come in Isaia 43:10: “Voi siete i miei testimoni, dice il Signore”); se invece le due lettere vengono lette nella direzione opposta, formano la parola “da” (lo so), come in Cronache I 28: 9, “Conosci il Dio di tuo padre e servilo con un cuore perfetto”.¹⁰

9. Il testo del primo versetto di cui mi occupo qui suona “Ascolta Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è Uno”.

10. Così l'analisi di uno dei maestri dell'ebraismo contemporaneo, Rabbi Adin Steinsaltz; cfr.: <https://steinsaltz.org/essay/shema/>. Vale la pena di integrare questo punto con una riflessione su un altro uso biblico notevole della radice *ed*, e in particolare il suo derivato astratto *edut*, cioè “testimonianza”, usato per definire: “ciò che il tabernaco-

È chiaro che questo processo interpretativo può ben lasciare perplessi i lettori moderni addestrati a separare significato e significante, ma esso presuppone un sistema ermeneutico esplicito e molto sviluppato (per la cui illustrazione rimando a Volli 2012 e 2019). Bisogna notare che, sottolineando questa caratteristica del brano biblico usato come testo liturgico più caratteristico e generale (ma anche, come vedremo, quello che è usato come dichiarazione di fede nei casi di “martirio”), la tradizione ebraica abbia scelto di pensare che in fondo tutto il culto sia, più che preghiera in senso di *richiesta*, un gesto solenne di *attestazione*.

Bisogna dire invece che il martirio come sacrificio della vita per testimonianza di fede ha un ruolo estremamente marginale nel *Tanakh*. Nel grande corpo testuale si ritrovano numerosi casi di persone che rischiano la vita o la perdono per difendere la loro *identità ebraica*, inclusi i propri doveri religiosi: da Lot a Sodoma a Giuseppe con Putifar, da Giobbe sulla nave a Elia sul Carmelo, da Mosè fino a Ester. Ma nessuno di questi personaggi potrebbe essere facilmente definito martire nel senso cristiano.

Un caso a parte, da esaminare preliminarmente, è quell’episodio che nella tradizione ebraica è denominato *Aqedat Yitzhaq* (letteralmente “legatura di Isacco”, ciò che nel mondo cristiano viene detto invece “sacrificio di Isacco”). È evidente che esso non costituisce un martirio in senso proprio, perché nella verità del testo Isacco non fu

lo doveva ospitare”. “Nel testo non si dice che il tabernacolo contenga la Torah o le “tavole della legge”, ma piuttosto הַעֲדוּת / *haEdut*, letteralmente “la Testimonianza”, comunemente tradotto come “il Patto” (JPS) o proprio “la Testimonianza” (Everett Fox [*così reso anche nelle versioni italiane*]). Questa radice ebraica ע-ד-ו significa “tornare, ripetere, fare di nuovo” e il linguaggio ha tratto di qui il nome del testimone, come quelli che servono per un processo o un matrimonio. La connessione che la radice ha con il concetto di testimone ha profonde implicazioni per ciò che significa essere testimoni: è qualcuno disposto a *ribadire* ciò che ha visto, ad affermarlo, a ripeterlo a chi da lui è stato visto. Un testimone in un matrimonio ebraico, ad esempio, è considerato un fiduciario, non solo per dire ad altri “sì, li ho visti accettare”, ma per far riflettere la coppia, per esempio in un momento di difficoltà, dicendo: “ho visto quel giorno l’amore nei vostri occhi”. (<https://www.asiyah.org/news-1/2018/2/14/torah-of-witness>).

ucciso¹¹ e Abramo non può certamente essere pensato come oppressore, ma è innegabile che il ruolo di Isacco sia stato usato nel corso dei secoli come modello ebraico di chi è pronto ad affrontare la morte per obbedienza ai comandi della divinità. Nel commento a Gen. 22:8, il più autorevole interprete ebraico della Torah, Rabbi Shlomo ben Yitzhaq di Troyes (Rashi) suggerisce che Isacco “comprese che stava per essere sgozzato e accettò la morte”. Rashi riprende qui un commento omiletico (Midrash) del IV o V secolo, *Bereshit Rabbah* 56:4: “Isacco tremò e si scossero le sue membra, perché comprese il pensiero del padre suo; e non riusciva a parlare. Tuttavia si fece forza e disse al padre: ‘Se è vero che il Santo, benedetto Egli sia, mi ha scelto, allora la mia anima è donata a Lui!’. E Isacco accettò con pace la propria morte, per adempiere il precetto del suo Creatore”. Secondo il *Midrash Tehillim* (un commento altomedievale al libro dei salmi) che interpreta Sal. 116:6, fu anzi lui stesso a legarsi all’altare. Quella del martirio è però chiaramente un’interpretazione a posteriori, che manca di alcuni elementi essenziali della struttura semiotica del tema, in particolare del suo carattere *persecutorio*. Il cuore dell’episodio nel testo biblico è chiaramente la “fedeltà” di Abramo in questa terribile prova, non un “martirio” imposto a Isacco, o una sua “testimonianza di fede”. Anche a un’analisi molto parziale dell’episodio si conferma il fatto che nella Scrittura ebraica non vi è posto per il martirio inteso secondo le definizioni attuali.

Vorrei dare *due ragioni* per questa assenza. La *prima* è che il rapporto degli ebrei con la divinità ha poco della *fede*, almeno nel sen-

11. Anche se nel mondo ebraico hanno circolato a lungo opinioni diverse su questo punto. Il grande teorico ebraico Ibn Ezra (commentando Gen. 22:19) cita anche un’opinione secondo cui Abramo in realtà uccise davvero Isacco (dato che nel testo non vi è alcun riferimento al suo ritorno a casa con il padre), ma che egli in seguito fu resuscitato dai morti. Ibn Ezra rifiuta questa lettura come completamente contrario al testo biblico. “Shalom Spiegel [il riferimento è a Spiegel 1993] ha dimostrato, tuttavia, che tali punti di vista godevano di ampia diffusione e occasionalmente trovavano espressione negli scritti medievali, forse per negare che il sacrificio di Isacco fosse in qualche modo inferiore a quello di Gesù; o come riflesso delle condizioni reali nel Medioevo, quando il vero martirio delle comunità ebraiche richiedeva un modello più tragico di quello di un semplice sacrificio”. (<https://www.jewishvirtuallibrary.org/akedah>).

so di Paolo di Tarso: “Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων”. (*Lettera agli Ebrei XI*, 1), splendidamente tradotto nei celebri versi di Dante: “Fede è sustanza di cose sperate e argomento de le non parventi” (*Par.* canto 24, vv. 53–54). Come sottolinea nella maniera più chiara Martin Buber (1994), nell’ebraismo delle origini questo atteggiamento manca o almeno non è sottolineato perché al suo posto vi è *fiducia* in una realtà divina che appare *evidente*. Il gesto della *fiducia* non è intellettuale e cognitivo bensì *pratico*, consiste nella *scelta di comportarsi* secondo ciò che promana dal Divino.

Solo in questa maniera è possibile intendere i luoghi in cui la Torah usa l’espressione *הַנְּמוּנָה* (*emunah*), vocabolo che designa l’intero asse semantico segmentato in italiano dalle parole “fede”, “fiducia”, “fedeltà” e che è etimologicamente imparentato con l’*affermazione* e la conseguente *fermezza* espressa dall’esclamazione *amen*, con cui nella liturgia ebraica si risponde alle benedizioni. Per esempio in Gen. 15:6 ad Abramo è riconosciuto come “giustizia” il fatto di aver avuto una concreta *fiducia* nella promessa divina sulla sua discendenza (non avrebbe senso indicare qui la sua *fede* in una Divinità così “parvente” o evidente per lui che gli parla spesso e che talvolta vede agire); o in Esodo 14:31, dove si afferma che il popolo di Israele dopo il passaggio del Mar Rosso “*credette* al Signore e a Mosè suo servo”, il che si spiega solo pensando un rapporto fiduciario (il popolo mostrò tanta fiducia nella protezione divina e nella guida di Mosè da avventurarsi in mezzo al mare) e non certo con la “fede in cose non visibili”, dato che almeno Mosè era lì presente di persona.

Per concludere uno sguardo veloce a questa importante e complessa questione, secondo tale concezione ebraica è solo lo “sciocco” che “dice in cuor suo: non vi è Dio” (Sal. 14:1). L’ateo è “sciocco” perché *nega l’evidenza*. L’esistenza di Dio non è trattata in tutta la tradizione ebraica antica come problematica materia di fede, ma come *evidente constatazione fattuale*. Dunque non ha senso imporre di negare questa evidenza — ma proprio una tale imposizione è la condizione necessaria dell’oppressione cui si oppone il martirio cristiano. Ciò

che in questo quadro concettuale fanno oppressori e nemici dell'ebraismo non è infatti cercare di imporre la rinuncia all'evidenza della divinità ma più insidiosamente tentare di indurre alla *disobbedienza*, proibire la concreta *forma di vita* prescritta nella Torah, dunque obbligare a mangiare cibi impuri, interdire la circoncisione, obbligare a sacrifici dedicati a idoli, ecc. Abbiamo un altro schema semiotico, che sarà ricostruito in seguito.

La *seconda ragione* per cui nella Torah non compare un concetto di martirio consiste nel fatto che nel lungo periodo (un millennio circa fino al III secolo a.E.V.) in cui furono scritti o ambientati¹² i testi che costituiscono le scritture ebraiche e in tutto lo spazio geo-religioso su cui essi si stagliano (in termini attuali: il Mediterraneo orientale e il Medio Oriente) l'appartenenza a un certo mondo religioso era *necessariamente inclusa* nell'*identità culturale* dei singoli popoli e delle persone che ne facevano parte. Non vi erano *religioni universali*, indipendenti dalla cittadinanza, in cui fosse possibile *entrare* o da cui si potesse *uscire* o pretendere di *far uscire* qualcuno. Ciò valeva anche per i politeismi greco e romano, che erano innanzitutto *religioni civili* obbligatorie. Queste religioni civili potevano includere nuovi dèi dei popoli sottomessi, ma non era legalmente possibile ai cittadini rifiutarne i termini (inclusa la divinità degli imperatori). Lo stesso, con le opportune differenze, valeva per l'ebraismo: chi apparteneva ai *bené Israel*, agli Israeliti, era naturalmente "ebreo" anche di religione (per quanto potesse essere malvagio o incurante o "sciocco"). Per fare un esempio molto noto di questa condizione, si consideri il libro di Giona: nella tempesta che mette a rischio la nave su cui si è imbarcato il profeta fuggitivo si tira a sorte per capire di chi sia la "colpa" del disastro. Esce la sua sorte e

8 gli domandarono: "Spiegaci dunque chi sia la causa di questa sciagura. Qual è il tuo mestiere? Da dove vieni? Qual è il tuo paese? A quale popolo appartieni?". 9 Egli rispose: "Sono ebreo e venero il Signore, Dio del cielo, che ha fatto il mare e la terra (יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה יֵשׁוּעַ) (Giona 1:8-9).

12. La discussione sui tempi di scrittura, compilazione e redazione di questi libri non è pertinente qui.

Alla domanda sulla sua *appartenenza etnica* Giona risponde citando quella che, nell'Enciclopedia occidentale (che segue su questo punto un modello cristiano) e nell'ideologia che ne consegue per noi, è considerata una *religione*. Di qui il discorso prosegue tutto in termini religiosi, citando il nome divino; si tratta di una conseguenza che narrativamente serve a introdurre la tensione fra il rifiuto dell'ordine divino di cui Giona si è reso colpevole e la dichiarazione del suo "timore" (questa è la traduzione letterale della parola ebraica, resa con "venero") di Dio. Ma è chiaro che credere nel Dio creatore e appartenere al popolo ebraico sono la stessa cosa.

Vi è una controprova che si può trarre dall'unica storia in cui le scritture ebraiche raccontano esplicitamente una conversione, quella di Ruth (1:16–17), una donna moabita che aveva sposato un ebreo. Questi muore e la suocera Noemi cerca di indurla a tornare a casa presso il suo popolo

16 Ma Ruth replicò: "Non insistere con me che ti abbandoni e torni indietro senza di te, perché dove andrai tu, andrò anch'io, e dove ti fermerai, mi fermerò; il tuo popolo sarà il mio popolo e il tuo Dio sarà il mio Dio. 17 Dove morirai tu, morirò anch'io e lì sarò sepolta. Il Signore mi faccia questo male e altro ancora, se altra cosa che non sia la morte mi separerà da te".

Questo passaggio ha avuto notevole influenza sulle difficili regole rabbiniche per la conversione. Ciò che ci interessa qui però è che, nel percorso intrapreso da Ruth, spazio, popolo e religione fanno un tutt'uno e configurano un *destino*, una *forma di vita*. Non è la *fede* come *convinzione* e adesione a una narrazione o come credenza in certe entità trascendenti e non percepibili a essere decisiva, ma l'*appartenenza*. Ruth vuole continuare ad *appartenere* alla famiglia di Noemi e per questo le è necessario adottarne non solo il popolo e la residenza e il destino materiale, ma anche la divinità.

Non si tratta affatto di un'esclusività ebraica, tutto il mondo antico ragiona in termini analoghi. Se ne dovette accorgere Socrate, condannato a morte per "empietà" (ασεβεία) ma non religiosamente bensì *civilmente*, cioè secondo le "leggi della città" come egli stesso

si esprime nel *Fedone*. E il fatto che egli confessasse o testimoniasse (per stare nel campo semantico che ci interessa) di avere rapporto con un'entità sovranaturale, il suo δαίμων, e dicesse di accettare l'oracolo di Delfi, che appartenendo ad Apollo faceva corpo con il pantheon olimpico, non lo sottrasse affatto al suo destino, perché anche etimologicamente, l'accusa di *asebeia* riguarda il "rispetto" dovuto *insieme* alla città e alle sue divinità. Essere irrispettoso verso le gerarchie civiche comportandosi "come un moscone", metterne in dubbio le definizioni sociali e la competenza, era ragionevolmente (agli occhi dell'assemblea) condannabile come un atto di empietà. Socrate ovviamente non è d'accordo, ma non rivendica una "conversione", non si presenta come "martire" di un'altra fede e soprattutto non pretende affatto di staccare religione e cittadinanza.

3. La "trasgressione dei precetti"

Dunque la religione (il rapporto con la Divinità e l'osservanza dei riti) fa parte integrante della cittadinanza e in genere non ha senso in questo contesto cercare di costringere qualcuno a cambiarla o a rinunciarvi, un tentativo che è la premessa necessaria del rifiuto con quella resistenza eroica che il cristianesimo nomina come "martirio". Non vi sono martiri ebrei nel *Tanakh* perché nessuno al tempo di quegli scritti credeva in una *fede universale*, staccata cioè dall'appartenenza a un popolo e nessuno pensava di poterla imporre o strappare. Quel che accade invece nelle Scritture è che vi sono imposizioni, minacce e seduzioni che riguardano la sfera dei *comportamenti*, cioè le conseguenze pratiche di quel "timor di Dio" o di quel "rispetto" di cui ho appena parlato. Insomma si tratta di *azioni pratiche*, del rispetto dei precetti¹³. Nel libro della Genesi, Giuseppe va in prigione in conseguenza del suo rifiuto di consumare un adul-

13. Traduco con "precetti" il concetto ebraico di *mitzvot*, cioè quell'insieme molto fitto di regole (la tradizione ne numerava 613) che avvolgono tutta la vita ebraica determinandone la dimensione etica e sociale come quella liturgica e "religiosa".

terio con la moglie di Putifar, che egli rifiuta citando esplicitamente la legge divina (Gen. 39:6–20):

Ora Giuseppe era bello di forma e avvenente di aspetto. 7 Dopo questi fatti, la moglie del padrone gettò gli occhi su Giuseppe e gli disse: “Unisciti a me!”. 8 Ma egli rifiutò e disse alla moglie del suo padrone: “Vedi, il mio signore non mi domanda conto di quanto è nella sua casa e mi ha dato in mano tutti i suoi averi. 9 Lui stesso non conta più di me in questa casa; non mi ha proibito nulla, se non te, perché sei sua moglie. E come potrei fare questo grande male e peccare contro Dio?”. [...] 17 Allora gli disse le stesse cose: “Quel servo ebreo, che tu ci hai condotto in casa, mi si è accostato per scherzare con me. 18 Ma appena io ho gridato e ho chiamato, ha abbandonato la veste presso di me ed è fuggito fuori”. 19 Quando il padrone udì le parole di sua moglie che gli parlava: “Proprio così mi ha fatto il tuo servo!”, si accese d’ira. 20 Il padrone di Giuseppe lo prese e lo mise nella prigione, dove erano detenuti i carcerati del re. Così egli rimase là in prigione.

Più complicato e interessante è il caso assai più tardo (tanto nella cronologia che nell’ordine testuale) di Daniele, il quale con i suoi compagni incorre in almeno quattro situazioni di pericolo legate alla sua appartenenza religiosa. In primo luogo rifiuta di “contaminarsi con le vivande del re e con il vino dei suoi banchetti e chiede al capo dei funzionari di non obbligarlo a contaminarsi” (Dan. 1:8) Riesce a ottenere di “mangiare verdure” (così in genere suonano le traduzioni, ma il testo è più estremo, parla di “semi”) e bere acqua, mettendo a rischio il suo protettore che era stato incaricato di nutrirlo bene, ma miracolosamente resta sano con la sua dieta assolutamente kasher¹⁴. Poi i suoi compagni vengono gettati in una fornace perché si rifiutano di adorare una statua del re, ma ne escono sani e salvi (cap. 3). In seguito (cap. 6) Dario impone di non offrire preghiere ad altri se non lui stesso per trenta giorni, Daniele non obbedisce, prega Dio e viene gettato nella fossa dei leoni, ma anche lui si salva senza problemi. Viene poi sottoposto

14. *Kasher* in ebraico significa “adatto”. La parola è usata per designare i cibi che rispettano le regole alimentari tradizionali e in particolare le interdizioni che vi sono stabilite; cfr. Volli (2016).

di nuovo alla medesima prova, su pressione dei Babilonesi, nel capitolo quattordicesimo.

Sembrerebbe che almeno negli ultimi tre episodi si sia vicini alla fattispecie del martirio, perché Daniele e i suoi compagni sono condannati a morte per evitare di piegarsi agli idoli. Ma la logica del testo è molto diversa: questi “martiri” non soffrono, non si turbano, non rischiano davvero la vita, non credono nemmeno di essere in pericolo, non desiderano morire. Quel che viene sottolineato qui non è un coraggio estremo o uno stoicismo senza pari, ma l’onnipotenza divina e la serena decisione degli ebrei a rispettarne la legge. Il clima è del tutto lontano dall’iperrealismo della sofferenza e della morte delle agiografie, somiglia piuttosto alla tranquillità di certi miracoli fiabeschi. Questo è chiarissimo nella risposta che i tre compagni di Daniele danno nell’episodio della fornace e nel modo in cui l’episodio si sviluppa:

3:16 Sadrac, Mesac e Abdènego risposero al re Nabucodònosor: “Noi non abbiamo bisogno di darti alcuna risposta in proposito; 17 sappi però che il nostro Dio, che serviamo, può liberarci dalla fornace di fuoco ardente e dalla tua mano, o re. 18 Ma anche se non ci liberasse, sappi, o re, che noi non serviremo mai i tuoi dèi e non adoreremo la statua d’oro che tu hai eretto” [...] 91 Allora il re Nabucodònosor rimase stupito e alzatosi in fretta si rivolse ai suoi ministri: “Non abbiamo noi gettato tre uomini legati in mezzo al fuoco?”. “Certo, o re”, risposero. 92 Egli soggiunse: “Ecco, io vedo quattro uomini scolti, i quali camminano in mezzo al fuoco, senza subirne alcun danno; anzi il quarto è simile nell’aspetto a un figlio di dèi”. 93 Allora Nabucodònosor si accostò alla bocca della fornace di fuoco ardente e prese a dire: “Sadrac, Mesac, Abdènego, servi del Dio altissimo, uscite, venite fuori”. Allora Sadrac, Mesac e Abdènego uscirono dal fuoco. 94 Quindi i sàtrapi, i governatori, i prefetti e i ministri del re si radunarono e, guardando quegli uomini, videro che sopra i loro corpi il fuoco non aveva avuto nessun potere, che neppure un capello del loro capo era stato bruciato e i loro mantelli non erano stati toccati e neppure l’odore del fuoco era penetrato in essi. 95 Nabucodònosor prese a dire: “Benedetto il Dio di Sadrac, Mesac e Abdènego, il quale ha mandato il suo angelo e ha liberato i servi che hanno confidato in lui; hanno trasgredito il comando del re e hanno esposto i loro corpi per non servire e per non adorare alcun altro dio all’infuori del loro Dio”.

Ciò che merita di essere sottolineato in questo testo esemplare è che i fedeli non pensano di diventare “martiri”, non cercano la morte, magari sono disposti ad accettarla se essa viene, ma non danno mostra di *volere* il martirio. E il miracolo che avviene li lascia vivi e intatti a dedicarsi alla loro vita. In generale, anche quando compare, il martirio non è trattato dalla tradizione ebraica come una condizione da ricercare, anzi, come vedremo, vi sono forti limiti alla sua legittimità.

Prima di affrontare questi limiti, è il caso di vedere ancora un esempio di possibile martirio *ante litteram* nella letteratura apologetica dell’ebraismo antico, studiando due brani del *Secondo libro dei Maccabei*. Il primo riguarda uno dei capi degli scribi (τις τῶν πρωτευόντων γραμματέων ἀνὴρ) che nell’ambito di un’invasione “di dissolutezze e gozzoviglie da parte dei pagani, che gavazzavano con le prostitute ed entro i sacri portici si univano a donne e vi introducevano le cose più sconvenienti viene obbligato a violare la legge”, ma rifiuta di piegarsi (2 Mac. 6):

18 Un tale Elazer, uno degli scribi più stimati, uomo già avanti negli anni e molto dignitoso nell’aspetto della persona, veniva costretto ad aprire la bocca e ad ingoiare carne suina. 19 Ma egli, preferendo una morte gloriosa a una vita ignominiosa, s’incamminò volontariamente al supplizio, 20 sputando il boccone e comportandosi come conviene a coloro che sono pronti ad allontanarsi da quanto non è lecito gustare per brama di sopravvivere.

C’è un tentativo di trovare un compromesso inducendolo a barare sulla violazione che cercano di imporgli.

21 Coloro che erano incaricati dell’illecito banchetto sacrificale, in nome della familiarità di antica data che avevano con quest’uomo, lo tirarono in disparte e lo pregarono di prendere la carne di cui era lecito cibarsi, preparata da lui stesso, e fingere di mangiare la porzione delle carni sacrificate imposta dal re, 22 perché, agendo a questo modo, avrebbe sfuggito la morte e approfittato di questo atto di clemenza in nome dell’antica amicizia che aveva con loro. 23 Ma egli, facendo un nobile ragionamento,

degno della sua età e del prestigio della vecchiaia a cui si aggiungeva la veneranda canizie, e della condotta irreprensibile tenuta fin da fanciullo, e degno specialmente delle sante leggi stabilite da Dio, rispose subito dicendo che lo mandassero alla morte. [...] 30 Mentre stava per morire sotto i colpi, disse tra i gemiti: “Il Signore, cui appartiene la sacra scienza, sa bene che, potendo sfuggire alla morte, soffro nel corpo atroci dolori sotto i flagelli, ma nell’anima sopporto volentieri tutto questo per il timore di lui”. 31 In tal modo egli morì, lasciando non solo ai giovani ma alla grande maggioranza del popolo la sua morte come esempio di generosità e ricordo di forza.

La parola chiave in questa storia è “esempio”. Elazer si rende conto che ciò che conta non è l’atto in sé ma il messaggio che dà agli altri e dunque rifiuta non solo di compierlo, ma anche di fingere di farlo. Del resto, in generale, anche in circostanze in cui non vi è oppressione agli ebrei è proibito non solo violare i precetti ma anche compiere atti che possano sembrare violazioni.

Il secondo brano, celeberrimo, spesso viene intitolato proprio “martirio dei sette fratelli” (2 Mac. 7):

1 Ci fu anche il caso di sette fratelli che, presi insieme alla loro madre, furono costretti dal re a forza di flagelli e nerbate a cibarsi di carni suine proibite. 2 Uno di essi, facendosi interprete di tutti, disse: “Che cosa cerchi di indagare o sapere da noi? Siamo pronti a morire piuttosto che trasgredire le patrie leggi”. 3 Allora il re irritato comandò di mettere al fuoco padelle e caldaie. 4 Diventate queste subito roventi, il re comandò di tagliare la lingua, di scorticare e tagliare le estremità a quello che era stato loro portavoce, sotto gli occhi degli altri fratelli e della madre. 5 Quando quegli fu mutilato di tutte le membra, comandò di accostarlo al fuoco e di arrostarlo mentre era ancora vivo. Mentre il fumo si spandeva largamente all’intorno della padella, gli altri si esortavano a vicenda con la loro madre a morire da forti, esclamando 6 “Il Signore Dio ci vede dall’alto e in tutta verità ci dà conforto, precisamente come dichiarò Mosè nel canto della protesta: Egli si muoverà a compassione dei suoi servi”. 7 Venuto meno il primo, in egual modo travevano allo scherno il secondo e, strappatagli la pelle del capo con i capelli, gli domandavano: “Sei disposto a mangiare, prima che il tuo corpo venga straziato in ogni suo membro?”. [...] Dopo costui fu torturato il terzo, che alla loro richiesta mise fuori prontamente la lingua e stese con coraggio le

mani 11 e disse dignitosamente: “Da Dio ho queste membra e, per le sue leggi, le disprezzo, ma da lui spero di riaverle di nuovo”; 12 così lo stesso re e i suoi dignitari rimasero colpiti dalla ferezza del giovinetto, che non teneva in nessun conto le torture. 13 Fatto morire anche costui, si misero a straziare il quarto con gli stessi tormenti. [...] Subito dopo, fu condotto avanti il quinto e fu torturato. [...] Dopo di lui presero il sesto; mentre stava per morire, egli disse: “Non illuderti stoltamente; noi soffriamo queste cose per causa nostra, perché abbiamo peccato contro il nostro Dio; perciò ci succedono cose che muovono a meraviglia. 19 Ma tu non credere di andare impunito dopo aver osato di combattere contro Dio”. [...] Quanto al settimo] 39 Il re, divenuto furibondo, si sfogò su costui più crudelmente che sugli altri, sentendosi invelenito dallo scherno. 40 Così anche costui passò all’altra vita puro, confidando pienamente nel Signore. 41 Ultima dopo i figli, anche la madre incontrò la morte.

Vale la pena di notare che 2 Maccabei, anche se ne è evidente l’intenzione apologetica nei confronti dell’ebraismo e che lo colloca in parallelo con testi canonici quasi coetanei come Ester e Daniele, *non appartiene* al canone biblico ebraico (e dunque neppure a quello protestante che ne riprende le esclusioni) ma solo a quello cattolico e di diversi cristianesimi ortodossi. Il testo, della fine del II secolo prima della nostra era, fu scritto direttamente in greco per un pubblico ebraico probabilmente residente in Egitto e si presenta come il riassunto di un’opera in cinque libri di un certo Giasone di Cirene, autore del quale al di fuori di questa citazione non si sa nulla. Fu introdotto nella grande traduzione dei LXX e per questo ha avuto peso in ambiente cristiano, probabilmente fungendo in seguito anche da modello per le agiografie di martirio protocristiane, ma non fu mai ammesso nel canone ebraico, come non lo furono gli altri libri dei Maccabei, probabilmente per l’esaltazione che essi contengono della dinastia asmonaica, condannata invece dagli ambienti rabbinici che definirono il canone.

I due brani sono evidentemente in relazione fra loro, non solo perché consecutivi (la divisione in capitoli dei libri biblici risale solo al 1226, per opera dell’arcivescovo di Canterbury Stephen Langton). Il loro andamento retorico col tentativo di blandizie, il rifiuto con di-

scorso della vittima e la descrizione orribile e grottesca delle torture, segue esattamente *la stessa traccia*. Elazer viene spesso presentato nell'agiografia cristiana successiva come il maestro o addirittura come il padre dei sette fratelli, fondendo dunque anche tematicamente i due episodi. Ma, soprattutto, uguale è l'oggetto del tentativo di coazione e del rifiuto di "martiri", che non riguarda però materia di "fede" e neppure in generale di un atto di *preghiera* o di riconoscimento di *divinità*, come sarà per i martiri cristiani di fronte al culto degli imperatori. L'oggetto del contendere non è teologico ma riguarda il rispetto delle regole alimentari. Rispetto al nostro schema delle storie di martirio questa è una differenza importante: ciò che Antioco IV, il cattivo sovrano ellenistico, cerca di togliere agli ebrei non è una *fede* immateriale, ma un assai più concreto rispetto delle regole di vita ebraiche, che come si legge nel primo brano può anche essere *forzato fisicamente* introducendo con violenza nella bocca dei "martiri" la carne proibita.

Sia il vecchio scriba, sia i sette giovani sono uccisi per essersi rifiutati di mangiare maiale, cioè di violare una regola che alla sensibilità attuale appare piuttosto relativa alla sfera del costume che della religione, tant'è vero che nel cristianesimo la norma sulla *kasherut* alimentare è uno dei primi precetti aboliti sulla via della separazione dall'ebraismo, a partire dal sogno di Pietro in cui Dio stesso lo autorizza a mangiare anche gli animali proibiti (Atti 10:1–48) o addirittura dal detto di Gesù riferito da Matteo 15:11; "Non è quel che entra nella bocca che contamina l'uomo; ma quel che esce dalla bocca, ecco quel che contamina l'uomo". Invece in questo testo e negli altri paralleli, come quello di *Daniele*, la questione delle interdizioni alimentari è considerata così identitaria, insieme con il rispetto della santità del Tempio, da giustificare, in questi scritti apologetici, la morte più orribile e la guerra più feroce. Se i personaggi di 2 Maccabei vanno considerati dei martiri, essi non lo sono in quanto testimoni della fede, ma come custodi della "ortoprassi"¹⁵, del rispet-

15. L'espressione ebraica tradizionale a questo proposito, significativa per la sua scelta semantica è *shomer mitzvot*, cioè "custode dei precetti".

to dei precetti di vita prescritti dalla Torah e in definitiva della loro identità allo stesso tempo etnica e religiosa.

Una storia certamente derivata da questa è raccontata nel trattato *Gittin* del Talmud babilonese al foglio 57b:

Portarono il primo dei figli della donna davanti all'imperatore e gli dissero: Adorate l'idolo. Disse loro: Non posso farlo, poiché è scritto nella Torah: "Io sono il Signore Dio tuo" (Esodo 20:2). Lo presero immediatamente e lo uccisero. Poi portarono un altro figlio davanti all'imperatore e gli dissero: Adora l'idolo. Disse loro: Non posso farlo, come è scritto nella Torah: "Non avrai altri dei al mio fianco" (Esodo 20:3).

La stessa sorte attende gli altri fratelli, ampiamente raccontata nel brano con ricchezza delle diverse citazioni testuali usate dai fratelli per giustificare il loro rifiuto. Qui, al posto del re ellenistico Antiochio IV, protagonista della versione di 2 Maccabei, vi è un imperatore romano. Sono passati almeno tre secoli dato che la storia è attribuita a Rabbi Yehuda (presumibilmente Judah bar Ilai, che visse fra il 135 e il 170)¹⁶. Ma soprattutto il rifiuto dei sette fratelli e della madre riguarda qui non il cibo proibito bensì la richiesta di offrire preghiere a un idolo, che riflette forse il precisarsi della regolamentazione ebraica del problema, che come vedremo è definita nello stesso Talmud. Anche in questo caso però sarebbe sbagliato leggere l'episodio come un esempio di

16. Le attribuzioni delle opinioni ai vari autori riveste grandissima importanza nel Talmud, una composizione collettiva basata su tradizioni orali attribuite ai vari rabbini, e dunque in generale esse vanno considerate attendibili. Bisogna considerare però che la sua "pubblicazione" (naturalmente manoscritta) è datata fra il VII e il IX secolo, a seconda delle opinioni (cfr. Weiss Halivni 2013) e dunque questa datazione e le altre che riferirò in seguito per altre opinioni talmudiche sono testimoniate solo dall'attribuzione recepita dalla tradizione e non sono storicamente testimoniate in maniera indipendente, tant'è vero che anche nel Talmud esse sono talvolta messe in dubbio. Bisogna considerare che questa narrazione e anche le regole sul martirio di cui riferirò in seguito non compaiono nello strato più antico e apodittico del Talmud (la *Mishnà*, "pubblicata" alla fine del II secolo) ma solo nel testo più recente e dialettico della *Ghemarà*, anche se gli autori citati appartengono al tempo della *Mishnà*. Dato il carattere piuttosto laconico e apodittico di questo testo più antico, tale situazione è molto consueta: quel che sappiamo delle opinioni individuali dei maestri della *Mishnà* è riportato da discussioni più recenti.

martirio *per la fede*. Quel che i fratelli vogliono evitare non è di perdere la loro concezione del divino, che non pare loro in discussione, come si vede dalle citazioni che fanno, ma di commettere una trasgressione grave come un atto il cui *significato oggettivo* (perché così percepito, al di là delle loro convinzioni) sarebbe idolatrico. L'episodio è allineato inoltre nel testo talmudico con numerosi altri esempi di oppressione romana del popolo ebraico, come la distruzione di Gerusalemme o la sanguinosissima repressione della rivolta di Bar Kokhba del 135. Sono citati anche esempi di suicidi di massa per opporsi alla volontà degli occupanti romani di avviare gruppi di giovani alla prostituzione. Quel che si vuol sottolineare qui dunque non è il “martirio” dei fratelli ma la crudeltà dell'oppressore romano che fa stragi e cerca di corrompere sul piano morale le sue vittime.

4. Rifiuto religioso del “martirio” e scelta religiosa del “martirio”

Con questa citazione siamo arrivati a una *terza fase* della formazione della nozione ebraica di martirio o piuttosto di *Keddushat Hashem*. La *prima fase*, quella della narrazione della Torah e degli scritti storici fino alla distruzione del Primo Tempio, ignora sostanzialmente il problema, come abbiamo visto. La *seconda fase* si apre con l'esilio babilonese (in particolare il libro di Daniele), prosegue con la diaspora persiana (il libro di Ester)¹⁷ e si conclude con il travagliato periodo dei regni ellenistici (cui si riferiscono i vari libri dei Maccabei). È un periodo in cui è predominante quella *condizione politica* che costituisce la base materiale su cui si profila la necessità del sacrificio di sé per ragioni religiose, cioè la *dipendenza* fisica e giuridica da un *potere straniero violento* e deciso a sradicare l'ebraismo. Senza che si concretizzi interamente la figura semiotica del martirio, per le ragioni che ho detto prima, abbiamo visto che nei testi dell'epoca e di quella immediatamente successiva non mancano gli *exempla* di resistenza identitaria fino alla morte.

17. Per la cui analisi rimando a Volli (2019).

La *terza fase* è quella del dominio romano in Terra d'Israele e riguarda soprattutto l'ultima metà del primo secolo precedente alla nostra epoca e i due primi secoli di questa. Anche qui vi è un potere violento e senza freni, quello romano, progressivamente deciso a distruggere il popolo ebraico, contro cui vi sono rivolte in continuazione, seguite da repressioni via via sempre più di massa, esecuzioni terribili, ancora altre rivolte. Se trascuriamo per un momento il suo enorme senso religioso, anche la selvaggia esecuzione di Gesù di Nazareth rientra in una fitta serie di episodi repressivi analoghi esercitati dagli occupanti romani su chiunque apparisse portatore di una possibile restaurazione dell'identità ebraica, come si ricava dal "titulus Cruci" riportato dai Vangeli (ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων: Mc. 15:26 e passi paralleli).

Vale la pena di citare una testimonianza fra le molte di questo clima di terrore e di sacrificio di sé, contenuta in un commento rabbinico di epoca talmudica al libro dell'Esodo chiamato *Mekhilta of Rabbi Ishmael*¹⁸. Il versetto 20:6 (la parte finale del secondo comandamento del Decalogo, dove Dio afferma di "usare bontà fino alla millesima generazione per coloro che mi amano e che osservano i miei precetti") è spiegato così:

"Per coloro che mi amano": nostro padre Abramo e simili. "E osservano i miei precetti": i profeti e gli anziani. R. Nathan dice: "per coloro che mi amano e osservano i miei precetti": gli ebrei che dimorano in Terra d'Israele e danno la vita per i precetti. Per quale motivo sei condotto al patibolo? Perché ho circonciso mio figlio. Per quale motivo sei condotto al rogo? Perché ho letto la *Torah*. Per quale motivo sei condotto alla crocifissione? Perché ho mangiato il pane azzimo. Per quale motivo sei percosso dal flagello? Perché ho agitato il *lulav*.¹⁹

18. Cfr. https://www.sefaria.org/Mekhilta_d'Rabbi_Yishmael.20.6.1.

19. Tutte pratiche di religiosità ebraica connesse a diverse occasioni. Il rabbi Nathan citato è uno dei principali maestri del periodo della rivolta di Bar Kochbah (135 EV). Il suo discorso (o il discorso che gli è attribuito) va preso dunque come una testimonianza letterale, non come una iperbole retorica.

Ma oltre a queste denunce generali vi sono gli episodi canonici che riguardano una serie di esecuzioni di grandi rabbini, colpevoli di aver continuato a insegnare la dottrina religiosa ebraica proibita dai romani. Di particolare importanza tradizionale sono quelli citati in un testo chiamato *Midrash Eleh Ezkerah*, ripreso poi da un poema liturgico medievale entrato nella liturgia del Giorno dell'Espiazione, in cui si riprende la storia degli Asarah Harugei Malchut, i "dieci uccisi dal regno"²⁰ ai tempi dell'imperatore Adriano²¹:

Tra le numerose vittime delle persecuzioni di Adriano, la tradizione nomina dieci grandi maestri che hanno sofferto il martirio per aver istruito i loro allievi nella Legge, disobbedendo a un editto dell'imperatore romano. Sono indicati nella letteratura aggadica²² come *'Asarah Haruge Malkut*. L'immaginario popolare si impadronì di questo episodio della storia ebraica e lo abbellì con varie leggende che mettevano in relazione le virtù dei martiri e la forza mostrata da loro durante la loro esecuzione. Queste leggende divennero nel periodo geonico il soggetto di uno speciale midrash: il *Midrash 'Asarah Haruge Malkut*, o *Midrash Eleh Ezkerah*²³.

Secondo il testo, i primi due giustiziati furono Rabban Shimon ben Gamliel e rabbi Ishmael, che era il *Kohen Gadol* (Sommo Sacerdote). Vale la pena di concentrarsi su uno di questi casi, per il suo contenuto religioso:

20. L'uso del termine *malkhut* ("regno") è interessante perché normalmente nei contesti religiosi questo termine tratto dalla politica è impiegato per definire il rapporto di Dio col mondo, la sua "regalità", che il fedele deve riconoscere e testimoniare. Qui invece si torna a un senso politico, parlando dell'impero romano. I due regni sono insomma contrapposti secondo una mossa retorica che non è rara e si ritrova anche in ambiente cristiano nei Vangeli ("il mio regno non è di questo mondo"), in Agostino di Ippona e altrove.

21. Gli stessi fatti si ritrovano in un testo molto antico, il commento rabbinico al libro delle Lamentazioni, *Eichah Rabbah*. Un aspetto originale del *Midrash Eleh Ezkerah* è la ragione che viene proposta per le sofferenze dei rabbini, che secondo questo testo sarebbero stati chiamati da Adriano a espiare la colpa dei fratelli di Giuseppe, quando lo vendettero alla carovana che lo portò in Egitto (Gen. 37).

22. Cioè in senso lato narrativa e omiletica, in contrapposizione ai testi "halakhici", che hanno contenuto giuridico.

23. Cfr. <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/10447-martyrs-the-ten>.

Il quarto martire fu Anania ben Teradion, che venne avvolto in un rotolo della Legge e collocato su una pira di legno verde; per prolungare la sua agonia della lana bagnata è fu posta sul suo petto. “Guai a me”, esclamò la figlia, “che devo vederti in tali circostanze terribili!” “Dovrei essere davvero disperato”, rispose il martire, “se fossi stato bruciato da solo. Ma dal momento che il rotolo della Torah sta bruciando con me, il Potere che può vendicare l’offesa contro la Legge vendicherà anche me”. I suoi discepoli poi chiesero: “Maestro, che cosa vedi?” Egli rispose: “Vedo la pergamena bruciare; ma le lettere della legge salgono verso l’alto”. I suoi discepoli poi gli consigliarono di aprire la bocca di modo che il fuoco potesse entrare e porre fine quanto prima alle sue sofferenze; ma egli rifiutò di farlo, dicendo: “E meglio che Colui che ha mi dato lo spirito provveda a portarlo via: nessuno può accelerare la sua morte”. Allora il carnefice rimosse la lana, e alimentò la fiamma, accelerando così la fine, e si gettò poi lui stesso nel fuoco (*Ibidem*).

Vediamo qui la dinamica fra rifiuto religioso del suicidio e scelta religiosa del martirio: non bisogna affrettare la propria morte, dice Rav Aanania, ma neanche rifiutarla; il che significa anche accettarne le sofferenze. L’immagine delle lettere che salgono al cielo mentre la pergamena brucia, cioè della persistenza del testo sacro in mezzo alle persecuzioni, è fra quelle più caratteristiche della letteratura ebraica sul tema.

Ma il “martire” più conosciuto in questo gruppo è Rabbi Akivà, forse il più autorevole e citato fra i maestri del Talmud, che fu torturato a morte strappandogli la pelle con pettini di ferro. Nonostante il dolore lo consumasse, fu ancora in grado di proclamare la santità divina recitando lo *Shemà*. Anche questo gesto ha un valore esemplare. La narrazione della morte di Rabbi Akivà compare nel Talmud a proposito di una discussione teorica sulla necessità di benedire anche il male che viene da Dio, che parte dalla prima *Mishnà* del cap. 9 del trattato *Berakhot* del Talmud babilonese (foglio 58a).

Ognuno ha il dovere di benedire Dio sul male così come Lo benedice sul bene, come è detto “E amerai il Signore Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutte le tue forze” (Dt. 6: 5). “Con tutto il tuo

cuore”, con entrambi gli istinti, l’istinto del bene e l’istinto del male. “Con tutta la tua anima”, perfino se Egli ti priva della tua anima [della tua vita]. “Con tutte le tue forze”, con tutta la tua ricchezza.

La narrazione del supplizio del maestro e il suo senso teorico meritano di essere seguiti nel dettaglio (ivi, 61b).

Rabbi Akivà interpretò le parole “[lo amerai] con tutta la tua anima” nel senso di “[lo amerai] perfino se Egli si prende la tua anima”. I nostri maestri hanno insegnato: una volta il regno del male emise un decreto che proibiva agli ebrei di occuparsi di Torah. Pappus ben Yehudah venne e trovò Rabbi Akivà che raccoglieva folle in pubblico e si occupava di Torah. Gli disse: “Non hai paura del regno?”. [Rispose Rabbi Akivà] “Adesso stiamo qui e studiamo Torah. Se avessimo paura ora quando siamo seduti e ci occupiamo di Torah — della quale è scritto ‘è la tua vita e la lunghezza dei tuoi giorni’ (Deuteronomio 30, 20) — quanto peggio sarebbe se ne tralasciassimo lo studio!”. [...] Quando Rabbi Akivà venne portato fuori per l’esecuzione, era l’ora della recita dello *Shemà*. In tal modo, mentre gli strappavano la carne con pettini di ferro, lui accettava su di sé il giogo del regno dei cieli recitando lo *Shemà*. I suoi studenti gli dissero: “Oh, nostro maestro, perfino in questo momento?”. Egli disse loro: “In tutta la mia vita mi sono arrovellato attorno a questi versi [e la loro esatta interpretazione], ‘con tutta la tua anima’ cioè perfino se Egli si prende la tua anima. Mi dicevo: quando avrò l’opportunità di compiere ciò? Ora che ho l’opportunità di praticarlo, perché non dovrei farlo?”. [Recitando lo *Shemà*] egli allungò l’ultima parola “Uno” di “Ascolta Israele, il Signore è nostro Dio, il Signore è Uno”, finché la sua anima non se ne andò mentre diceva “Uno”. Una voce dal cielo arrivò e proclamò: “Che tu sia felice, Rabbi Akivà, poiché la tua anima se n’è andata con la parola ‘Uno’”.

La morte di Rabbi Akivà è quanto di più simile al martirio si trovi nella tradizione ebraica, anche per il suo legame alla dichiarazione di fede dello *Shemà*. Ad Akivà, come agli altri nove maestri degli *Asarah Haruge Malkut*, non si chiede una ritrattazione dell’ebraismo, che probabilmente è ancora vista come impossibile e insensata da un impero retto secondo la cultura antica della religione civica (siamo nel 135). Quel che subiscono è la durissima punizione per aver violato gli ordini dell’impero, in un certo senso analoga al caso di Daniele

di cinque secoli prima. Però gli altri termini ci sono tutti, compreso l'intervento divino che assicura la sanzione positiva finale dell'*Olam habbà* "il mondo che verrà", che è la denominazione ebraica della salvezza finale. Commenta il moderno biografo di Rabbi Akivà, Berry W. Holtz (2017, p. 172):

In ogni caso il giudizio della voce celestiale non finisce la storia. Akivà è stato di certo benedetto perché ha terminato la sua vita pronunciando l'unicità di Dio, ma gli angeli del cielo che osservano la scena dall'alto protestano costernati con Dio: "Questa è la Torah e questo il suo riconoscimento!?". Com'è possibile che il grande e saggio Akivà possa subire una fine così tremenda per mano di quegli uomini malvagi? Dio risponde loro assicurando che Akivà avrà una vita eterna, una replica che dovrebbe soddisfare il malcontento degli angeli. A questo punto si ode un'altra volta una voce celeste che proclama: "Che tu sia felice, Rabbi Akivà, che sei invitato alla vita del mondo che verrà" (b. Berakhot 61b).

La scelta di Rabbi Akivà non è passata peraltro senza discussioni nel mondo ebraico. Vale la pena di citare una riflessione critica di Elie Wiesel, un autore che in genere mostra la più alta reverenza e comprensione per le azioni (o le narrazioni di azioni) dei maestri talmudici.

Sono disorientato dalla passività di Rabbi Akivà durante la sua esecuzione. Sembra aver accolto la sofferenza e la morte. Piuttosto che ribellarsi e trasformare il suo dolore in un'insurrezione esistenziale, la sua punizione in un atto di protesta suprema, decise di sottomettersi e pregare. Piuttosto che formulare la domanda di tutte le domande — quella del ruolo della giustizia divina nell'angoscia umana — formulò solo la sua risposta. E per qualche tempo essa non mi è piaciuta. Per quanto ammirassi e riverissi Rabbi Akivà, [...] non potei fare a meno di vederlo come un martire che era attratto dal martirio [...] Il fatto che innumerevoli generazioni di vittime e martiri abbiano reclamato la loro parentela con Rabbi Akivà ha reso il problema ancora più acuto, più impegnativo. Chissà? Se avesse parlato, se avesse rivelato la sua rabbia, se avesse protestato contro quello che gli stava succedendo, il suo destino — e il nostro — avrebbe potuto seguire un corso diverso... Ricordo le processioni notturne delle famiglie

ebree che camminavano verso la morte — sembrava che anche loro, come Rabbi Akivà, si offerissero all'altare. Sembrava che anche loro avessero rinunciato alla vita — molti di loro come aveva fatto lui, con lo *Shemà* sulle loro labbra. Perché Rabbi Akivà non ha optato per la sfida? Perché non ha proclamato il suo amore per la vita fino al momento in cui essa gli è stata portata via? Perché non piangeva invece di rallegrarsi? Non pensava che morire volentieri per la propria fede avrebbe potuto — eventualmente — essere interpretato come un elemento di debolezza in quella fede? Che tipo di legge è la legge che porta sofferenza e crudeltà su coloro che lo servono con tutte le loro forze e con tutta la loro anima? (Wiesel 1991, pp. 225–226)

Come emerge dal testo, Wiesel, sopravvissuto alla *Shoà*, si ribella alla passività presunta o reale di quelle vittime del nazismo, soprattutto delle comunità ortodosse, che non si ribellarono di fronte al genocidio ma lo subirono come una prova. È un sentimento diffuso in molti ambienti ebraici che ha portato per esempio al rifiuto della terminologia di “olocausto”, dato che questo è il nome di un sacrificio offerto alla divinità, sostituito con il termine assai più neutro di *Shoà*, che significa “disastro”, come pure allo sdegno di molti per la ricostruzione di Hannah Arendt (1963), che addirittura insinuava l'idea di una collaborazione delle vittime coi carnefici. Non è questo il nostro tema, ma va detto che ormai si riconosce largamente che anche la mitezza delle vittime religiose e la loro persistenza nella pratica dell'ebraismo sotto l'attacco dei carnefici nazisti costituì una forma di resistenza morale. Su questo punto è utile la discussione puntuale che Joseph Polak (2013) fa dell'argomentazione emotiva di Wiesel. C'è comunque una ritrosia o un rifiuto del concetto di martirio che è radicato nella tradizione ebraica e che ora dobbiamo brevemente esaminare.

5. Conclusione: Liceità e necessità della *Keddushat Hashem*

Come abbiamo visto, nel supplizio di Rabbi Akivà e degli altri maestri, rispetto al modello narrativo del martirio, manca la dimensio-

ne della scelta immediatamente precedente all'esecuzione: i giochi sono fatti, i condannati non ricevono offerte o tentazioni o minacce per far loro cambiare posizione religiosa; il problema in quel momento non è *se* morire ma *come* farlo. Naturalmente però, se si considera il quadro più ampio, la decisione c'è stata, come testimonia anche nel brano citato la discussione con Pappus ben Yehudah. Akivà ha deciso di violare la legge romana che proibiva l'insegnamento della Torah, sapendo benissimo quel che rischiava.

Ma è lecito rischiare la vita per affermare un principio religioso? Dal punto di vista di una cultura come la nostra influenzata dal cristianesimo e dall'esaltazione del martirio questa può sembrare una domanda strana, ma in ambiente ebraico essa è stata presa molto sul serio. La regolamentazione talmudica e la successiva normativa tradizionale include anche questo tema e discute in maniera molto fredda sulla legittimità della scelta di sacrificare la propria vita perché si basa su una tradizione religiosa che condanna il suicidio e considera principio religioso fondamentale quello di "scegliere la vita" (Dt. 30:19), tanto da consentire la trasgressione di tutti gli obblighi e le interdizioni religiose (per esempio la proibizione di lavorare e usare macchine di sabato) nel caso in cui sia in gioco la sopravvivenza di una persona (la regola ha un nome: *pikuach nefesh*, "salvare una vita").

Di fatto l'etica ebraica limita la *Keddushat Hashem* solo a *condizioni molto precise* che vengono definite *yehareg ve'al ya'avur* ("che si faccia uccidere piuttosto che trasgredire"). Si può — anzi, *si deve* — sacrificare la propria vita *solo* per evitare di commettere omicidio, blasfemia e crimini sessuali (essenzialmente lo stupro, perché (Dt. 26: 26) "lo stupratore non è diverso da un uomo che si leva contro il suo vicino e lo uccide") o di dover compiere *pubblicamente* atti che indichino l'abbandono della Legge. La formulazione più sintetica è contenuta nel trattato talmudico dedicato all'idolatria (*Avodà Zarà* 27b). Vale però la pena di prendere in considerazione la discussione più dettagliata sul tema in una pagina del trattato *Sanhedrin* del Talmud Babilonese (74 a–b), in cui si cita esplicitamente una riunione

e una votazione dei maestri della prima generazione della *Mishnà* (i rabbini più autorevoli dell'intera tradizione) “nella casa di Nitza nella città di Lod”, che probabilmente era la sede della casa di studio di Rabbi Akivà:

Riguardo a quasi tutte le trasgressioni nella Torah, se a una persona viene detto: trasgredisci questo divieto e non sarai ucciso, è autorizzato a trasgredire quel divieto e non essere ucciso, perché la preservazione della propria vita prevale su tutte le proibizioni della Torah. Questa è la legge che riguarda tutti i divieti ad eccezione di quelli del culto degli idoli, delle relazioni sessuali proibite e degli omicidi. Per quanto riguarda questi divieti, bisogna farsi ammazzare piuttosto che trasgredirli.

Ci si chiede: Non si dovrebbe trasgredire anche la proibizione dell'adorazione degli idoli per salvarsi la vita? Infatti vi è una tradizione che insegna [come nel testo del trattato di “*Avodà Zara*” citato sopra] quanto segue: Rabbi Yishmael ha affermato: Da dove deriva che se a una persona viene detto: ‘adora un idolo e non sarai ucciso’, questa dovrebbe adorare l'idolo e non essere uccisa? Da un versetto biblico che afferma: “Osserverete i miei statuti e le mie leggi, seguendo i quali l'uomo ottiene la vita” (Lev. 18:5); esso insegna dunque che i precetti sono state dati per dare la vita, non perché si muoia a causa della loro osservanza. L'insegnamento [di Rabbi Yishmael] continua: si potrebbe pensare che sia permesso adorare gli idoli in circostanze di minaccia alla vita anche in pubblico, cioè alla presenza di molte persone. E però un versetto afferma: “Non profanerete il Mio santo nome; ma sarò santificato tra i figli d'Israele: Io sono il Signore che vi santifica” (Lev. 22:32). Di conseguenza, non è necessario lasciarsi uccidere per non trasgredire il divieto di culto degli idoli quando si è in privato; ma in pubblico bisogna lasciarsi ammazzare piuttosto che trasgredire.

Dunque vi è un insegnamento tradizionale ancora meno favorevole al sacrificio di sé, che lo giudica obbligatorio solo nel caso di una richiesta *pubblica* di idolatria. Si noti che la discussione riguarda l'*obbligo* della *Keddushat Hashem*, non solo perché in generale l'ebraismo ritiene più meritevoli gli atti buoni compiuti secondo un obbligo della legge religiosa che quelli liberamente assunti, ma perché esiste una regola generale per cui, come ho detto, fra la morte e la vita bisogna scegliere sempre la vita e solo un altro obbligo può

autorizzare l'abbandono di questa regola e dunque rendere lecito il sacrificio della vita. Come scrive un autore contemporaneo autorevole, Rabbi Aryeh Kaplan (1992) "se qualcuno rinuncia alla vita quando non è richiesto, in privato e dove non è prevista alcuna persecuzione, è considerato colpevole per la propria morte".

L'interpretazione molto permissiva di Rabbi Yishmael viene però respinta nel seguito del testo che stiamo esaminando:

Il Talmud risponde: I rabbini a Nità hanno deciso secondo l'opinione [*negativa*] di Rabbi Eleazar il quale, secondo una tradizione riportata altrove disse: "Sta scritto: "E amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima [*cioè vita*] ²⁴ e con tutte le tue forze" (Dt. 6:5)²⁵. Ora, se si dice "con tutta la tua anima" [*ovvero con la tua vita*] perché si aggiunge "con tutte le tue forze" [*che possono indicare le proprietà*]? E se è detto, "con tutte le tue forze" perché aggiungere "con tutta la tua anima"? Piuttosto, questo serve a insegnare che riguardo a una persona cui il corpo appare più prezioso per lui della sua proprietà, per essa è detto: "Con tutta la tua anima [*con la vita*]". Quella persona deve essere disposta a sacrificare anche la sua vita per santificare il nome di Dio. E di fronte a una persona per cui la proprietà è più preziosa per lui del suo corpo, per costui è detto: "Con tutta la tua forza [*cioè le proprietà*]". Quella persona deve anche essere pronta a sacrificare tutte le sue proprietà per l'amore di Dio. Secondo l'opinione del rabbino Eliezer, bisogna dunque lasciarsi uccidere piuttosto che adorare un idolo.

Nel seguito della pagina il Talmud spiega la giustificazione degli altri due comportamenti che si devono rifiutare a costo della vita, l'omicidio e lo stupro. Poi però vengono stabilite delle limitazioni alla possibilità di compiere trasgressioni imposte con la forza invece di rinunciare alla vita per evitarle.

24. Il testo usa la parola *nefesh*, che indica l'anima in senso analogo all'"anima sensitiva" di Aristotele, cioè l'elemento vitale di ogni essere animato. Il ragionamento successivo si basa su questa equivalenza fra "anima" e "vita").

25. È un versetto del primo brano dello *Shemà*, molto significativo in questo contesto per la ragione che abbiamo visto, per esempio nella descrizione dell'esecuzione di Rabbi Akivà.

Rabbi Yoḥanan disse: I Saggi hanno insegnato che è permesso trasgredire le proibizioni religiose se ci si trova in pericolo mortale solo quando non è un tempo di persecuzione religiosa. Ma in un periodo di persecuzioni religiose, quando le autorità gentili stanno cercando di costringere gli ebrei a violare la loro religione, anche se hanno emesso un decreto su un precetto minore, bisogna essere uccisi e non trasgredire. [...] E anche quando non è un tempo di persecuzioni religiose, i Saggi hanno detto che è permesso trasgredire un divieto in caso di pericolo mortale solo quando l'imposizione è stata fatta in privato. Ma se a qualcuno viene ordinato di commettere una trasgressione in pubblico, anche se lo minacciano di morte se non trasgredisce un precetto minore, deve lasciarsi uccidere piuttosto che trasgredire. Il Talmud chiede: cos'è un precetto minore da questo punto di vista? Rava bar Yitzḥak testimonia che Rav insegna: Anche cambiare la cinghia di un sandalo. Se c'è un'usanza ebraica che stabilisce come indossare i sandali e le autorità gentili decretano che gli ebrei debbano cambiare la loro pratica e indossare i sandali come fanno i gentili, uno sarebbe obbligato a rinunciare alla sua vita piuttosto che deviare dalla consuetudine accettata.

Quel che emerge qui è il carattere sociale della *Keddushat Hashem*. Il problema non è nella soggettività del fedele, ma nel suo rapporto con gli altri. Sono proibiti — fino a dover subire la morte per evitarli — i comportamenti in cui uno si potrebbe salvare a danno d'altri (stupro, omicidio) e quelli in cui si offende la divinità (idolatria). Anche per i crimini sessuali, spiega il Talmud, la proibizione riguarda la parte attiva: subire uno stupro (come secondo questa pagina di Talmud capita a Ester costretta a compiacere le voglie del re Assuero) non richiede un rifiuto a costo della vita.

Tutto il resto si può fare, compreso dunque il cibarsi di carni impure, di cui si è parlato a proposito di *Maccabei* e *Daniele*, ma solo se si tratta di un comportamento privato, imposto da qualcuno per suo interesse o puntiglio. Quando il comportamento è invece pubblico (nel senso di essere testimoniato da almeno altri dieci ebrei, precisa il Talmud) e di conseguenza diventa *esempio* e *comunicazione* della trasgressione, esso è proibito, come lo è quando l'imposizione ha lo scopo di spiantare la legge religiosa.

Quando i gentili ordinano la trasgressione di un divieto non per perseguire gli ebrei o per far loro abbandonare la loro religione, ma per il loro piacere personale, è diverso. In una situazione del genere non vi è alcun obbligo di sacrificare la propria vita, anche quando il peccato è commesso in pubblico. [...] Se un gentile ha detto a un certo ebreo: Taglia l'erba durante il sabato e dalla al bestiame [*il che è una trasgressione grave, perché di sabato sono proibiti tutti i lavori*], e se non lo fai ti ucciderò, costui dovrebbe tagliare l'erba e non essere ucciso. Ma se il gentile gli disse: Taglia l'erba e gettala nel fiume, egli si dovrebbe fare uccidere e non tagliare l'erba. Qual è la ragione di quest'ultima regola? Perché è chiaro che il gentile non sta cercando il suo interesse personale, ma piuttosto vuole costringere l'ebreo a violare la sua religione.

Da queste ultime considerazioni si vede bene la profonda differenza fra *Keddushat Hashem* e martirio cristiano. Nell'ebraismo, che pure è stato sottoposto a cicli durissimi di persecuzioni in tutta la sua storia, dal tentativo di genocidio raccontato nel libro dell'*Esodo* all'antisemitismo contemporaneo, la morte connessa all'appartenenza religiosa è una realtà triste da evitare nei limiti del possibile, non la ragione di una santificazione personale. Essa dev'essere nei limiti del possibile evitata, rifiutata, denunciata, o subita come un obbligo, che magari permette, come disse Rabbi Akivà, di *capire a fondo il senso della legge*. Il soggetto non è il martire che testimonia, ma *l'identità divina che viene testimoniata* anche in questo modo, oltre che in molti altri. È una differenza *teologica*, che ha a che fare con la focalizzazione sulla dimensione escatologica, che è molto più forte nel cristianesimo rispetto all'ebraismo; ma anche una differenza *comunicativa*: il martire agisce in pubblico e la sua pubblicità viene esaltata in vista della diffusione della fede e in sostanza della conversione degli infedeli. Non essendo l'ebraismo una religione di conversione, quel che conta di più e impone lo *yehareg ve'al ya'avur* è il rischio di disgregazione della comunità di coloro che sono già ebrei attraverso l'accettazione dell'imposizione di atti antireligiosi o antisociali.

Siamo ora in condizione di accennare a uno schema semiotico della *Keddushat Hashem*. Il soggetto è qualcuno già unito con la for-

ma di vita ebraica, cioè la conosce e la pratica. L'antisoggetto è di nuovo un oppressore che ha potere sul soggetto e cerca di indurlo ad abbandonarla. Vi è il caso della *strage pura e semplice*, che si è spesso verificata nella storia e non richiede alla vittima alcuna attività ma solo le impone una morte passiva, come spesso è accaduto nella storia, dall'omicidio dei neonati raccontato nell'*Esodo* fino ai pogrom cristiani e islamici e alla Shoà. Esso è naturalmente valorizzato e compianto come una morte ingiusta, ma non appartiene a questa categoria. Vi sono poi due casi diversi: quello di un tiranno che, con minaccia di morte, voglia *far trasgredire l'ebreo* per sue ragioni personali (per esempio a scopo di lucro) e lo faccia privatamente. In questo caso la vittima deve piegarsi e salvare la vita, evitando il "martirio", salvo che l'azione violentemente ordinata sia omicidio, stupro o idolatria. Anche questo caso non è stato infrequente, sebbene poco narrato. E poi vi è la *Keddushat Hashem vera e propria*, che si svolge *in pubblico* o *in tempo di persecuzione*. Il soggetto rifiuta l'imposizione, per minore che essa possa apparire, e paga con la vita. La differenza rispetto al martirio cristiano, oltre alla presenza delle eccezioni appena viste, è che *non necessariamente è in gioco una dichiarazione di fede*. Sono i precetti, gli atti prescritti o proibiti — sia pur minuti come una interdizione alimentare o fondamentali come l'obbligo di insegnare la Torah — a motivare la *Keddushat Hashem*. Non è in gioco la dimensione cognitiva, non sono possibili riserve mentali; quel che conta è l'esempio.

Riferimenti bibliografici

- ARENDRT H. (1963) *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York.
- BUBER M. (1994) *Zwei Glaubenweisen*, Schneider, Gerlingen (trad. it. *Due tipi di fede*, San Paolo, Ciniselo Balsamo 1995).
- CARUCCI VITERBI B. (1991) *Il Qaddish*, Marietti, Genova.
- CHABOD F. (1961) *L'idea di nazione*, Laterza, Roma-Bari.

- EUSEBIO DI CESAREA ([324] 1964) *Storia ecclesiastica e I Martiri della Palestina*, testo greco con trad. e note, Desclée & C., Editori Pontifici, Roma.
- HOLTZ B. (2017) *Rabbi Akiva: Sage of the Talmud*, Yale University Press, New Haven (trad. it. *Rabbi Akiva: L'uomo saggio del Talmud*, Bollati Boringhieri, Torino 2018).
- KAPLAN A. (1992) *The Handbook of Jewish Thought*, Moznaim Pub. Corp., New York.
- POLAK J. (2013) "Wiesel and Rabbi Akiva", in S. Katz and A. Rosen, *Elie Wiesel: Jewish, Literary, and Moral Perspectives*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis.
- SPIEGEL SH. (1993) *The Last Trial: On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as a Sacrifice*, Jewish Lights, Woodstock.
- VINES E. (2006) "The 'Trial Scene' Chronotype in Mark and the Jewish Novel", in G. van Oyen e T. Shepherd (a cura di), *The Trial and Death of Jesus*, Peeters, Leuven, pp. 189–204.
- VOLLI U. (2012) *Domande alla Torah*, L'Epos, Palermo.
- (2016) *Taste and meaning*, "Semiotica" 211: 231–246.
- (2019) *Il resto è interpretazione*, Belforte, Livorno.
- WEISS HALIVNI D. (2013) *The Formation of the Babylonian Talmud*, Oxford University Press, London.
- WIESEL E. (1991) *Sages and dreamers*, Sage, New York.
- WIESELTIER L. (1998) *Kaddish*, Knopf, New York (trad. it. *Kaddish*, Rizzoli, Milano 2000).

Μάρτυς

Alcune note preliminari per una semiotica del martirio

MARCELLO LA MATINA*

ENGLISH TITLE: Μάρτυς. Preliminary Notes for a Semiotics of Martyrdom

ABSTRACT: This paper aims to point out some crucial features for the semiotic definition of the figure of the martyr. Each definition of this kind must deal with a documentary and doctrinal tradition that often appears uncertain or inadequate. Through the study of discourses on martyrdom we will verify if it is possible to identify a definition of the martyr as an instance independent from discursive configurations that are often apologetic, ideological, or simply pietistic. A perspective that differs from the purely linguistic one seems to emerge from the so-called semiotics of the natural world, in which the dimension of gesturality still plays a limited role, but displays interesting possibilities. This paper tries therefore to isolate the pure *praxical* dimension of the martyr. The reflection focuses on two phenomena described in the *Acta Martyrum* and intends to provide some prolegomena for a possible semiotics of martyrdom.

KEYWORDS: *Acta Martyrum*, Μάρτυς, Semiotica del mondo naturale, Strutture narrative, Semiotica generativa.

1. Premessa

La parola “martire” conosce oggi una diffusione planetaria. Diffusione che ci piacerebbe considerare fenomeno solo linguistico, ossia manifestazione della fluidità dei linguaggi *social* o delle nuove forme

* Università degli Studi di Macerata.

di intertestualità; qualcosa, insomma, che possa essersi sviluppato dal crescente conflitto — e, comunque, dal dialogo — fra culture che in passato non ebbero modo di rispecchiarsi ciascuna nelle parole dell'altra. Purtroppo, la “fortuna” di questa parola — anzi, dell'intera famiglia di parole, immagini, gesti e rituali a essa connessi — si accompagna tristemente a una rinnovata espansione di fenomeni di sopraffazione, di uccisione, di sacrificio, di effusione del sangue in atti estremi e, talora, estremisti. Accade così che al testimone di una fede religiosa si assegnino configurazioni discorsive, qualificazioni, valori, che poi ritroviamo simili, quando non identici, nelle memorie di eroi caduti in difesa di un ideale laico, o vittime dell'intolleranza civile o ideologica¹, ma anche religiosa². A questo si aggiunga la lunga teoria di atti di suicidio³ ad opera di sedicenti martiri, volutamente documentata da immagini crude, da dare in pasto alla voracità dei pubblici più diversi.

La disparità, per un verso, dei fenomeni così etichettati, e, per altro verso, la persistenza storica di quell'unica etichetta, “martire”, persuadono che la parola sia ormai a tal punto usurata da richiedere una speciale attenzione degli studiosi. Si avverte soprattutto la necessità di pervenire a una definizione che (a) possa sostenere, al proprio interno, la dialettica — non nuova, in verità — tra le accezioni

1. Tra i casi più celebri vorrei ricordare quello della astronoma e matematica alessandrina Ipazia (tra l'altro riconosciuta martire in alcuni racconti, le cosiddette *passiones bizantine*), vittima dell'intolleranza di alcuni cristiani influenti. A questo caso appassionante ha dedicato un libro Silvia Ronchey (2010). Si veda specialmente il capitolo “Il martirio di Ipazia”, pp. 181–3, con folte annotazioni alle pp. 284–288.

2. Numerose storie di eretici sono leggibili come storie di martirio, e una revisione della storia dell'Inquisizione dovrà portare prima o poi a una revisione delle categorie fin qui accolte da molti studiosi. Mi piace ricordare in proposito un racconto-inchiesta che Leonardo Sciascia ([1964] 1992) scrisse, sia per fare luce su alcuni aspetti dell'operato del Sant'Uffizio nella Sicilia del Seicento, e sia per riabilitare *post mortem* un suo concittadino, il frate agostiniano Diego da Racalmuto, arso vivo in un *auto da fè* il 5 marzo 1658. Sciascia ne fa un martire della ragione, un “uomo di tenace concetto”.

3. Si allude al controverso fenomeno dei martiri *shahada* nel contesto dell'Islam. Per una introduzione alla questione, si veda Cook (2007). Sui cosiddetti ‘martiri suicidi’, vedi il denso e articolato studio di Freamon (2003).

estreme, come a noi paiono la cristiana e l'islamista; e (b) istituisca una articolazione, capace di rimettere in funzione il senso che ognuno di noi sente presente quale parenchima e tessuto connettivo delle cose umane (quali la morte e la vita, la natura e la cultura), come "mondo sensibile comune", che ciascuno avverte come già sempre dato anche in quelle cose che le scienze o le teologie, e fin anco le filosofie, ci invitano a tenere distinte fra loro.

2. Sui modi del definire

Esistono, invero, delle definizioni, talune delle quali autorevoli e largamente condivisibili. In ambito cristiano, perlomeno, vi è sempre stata un'attenzione al martirio, ai martiri; e anche oggi questa affabilità con il testimone di fede si è condensata in documenti e testi importanti. Si pensi alle sezioni che il *Catechismo della Chiesa Cattolica* dedica al "rendere testimonianza alla verità"⁴, o agli interventi di Giovanni Paolo II⁵, per non dire dei numerosi pronunciamenti di altre autorità religiose, tutte interessate al senso del fenomeno. Non sminuisce certo la portata di tali interventi il rilevare che sono questi sempre annotazioni e determinazioni confessionali. Ciò che in esse è prevalente è l'intento didascalico, il giudizio canonico: cose che si riferiscono ogni volta a un singolo universo discorsivo e ideologico. Quel che serve è una differenziazione tra la "forma canonica" del martirio e quel che diremmo la sua *forma semiotica*. È con quest'ultima che si misura lo studioso interessato a cogliere gli aspetti culturali, antropologici e semiologici del martirio, vuoi come insieme di eventi storici, vuoi come campo testuale. Ogni definizione, del resto, può avere un intento che altre non hanno: è proprio delle de-

4. Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2473, dove il martirio è definito "suprema testimonianza resa alla verità della fede" e il martire "testimone che arriva fino alla morte", che "affronta la morte con un atto di forza".

5. Cfr. specialmente la Lettera Enciclica *Ut unum sint* (25 maggio 1995); consultabile online: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/encyclicals/documents/hf_jp_ii.

finizioni confessionali il valere soprattutto come dispositivi canonici più che come strumenti teoretici. Ciò non impedisce, tuttavia, che a volte — per esempio nel caso della tradizione cattolica — definizioni di questa sorta vengano date in atti del magistero o in produzioni teologiche che hanno certamente ambizione teorica.

Va detto, infine, dell'uso che di queste definizioni si può fare. In un passato ancora recente, si è constatato che identiche definizioni del “martire” erano usate per supportare e giustificare conclusioni contrastanti, in disaccordo fra loro e anche rispetto alla premessa comune da cui pretendevano scaturire. In quei casi, la memoria del martirio, il racconto delle gesta del martire, cessava di essere la ratifica dell'investimento di valori in un dato percorso figurativo, ponendosi piuttosto come la sanzione che una fazione può pronunciare su un'altra fazione. Col risultato che, talvolta, anche quelli di una stessa religione arrivavano a scissioni interne: come avviene, esemplarmente, nel *Candide*, dove i due re nemici in guerra, entrambi cristiani, al termine di una sanguinosa battaglia, facevano cantare il *Te Deum*, «ciascuno nel proprio accampamento».

L'esigenza di una definizione non confessionale del martire può essere soddisfatta in almeno due modi. Un primo modo potrebbe essere definito (1) *accesso lessicale*. Esso consiste nell'introdurre *by declaration* un certo numero di *Definiencia* assegnati a un ristretto numero di *Definienda*, che sono precedentemente stati convertiti in espressioni ben-formate di un linguaggio canonico. Si tratta di costruire un frammento di lessico per mezzo di asserti *metasemiotici* formalizzati, come nell'esempio seguente. Con (1) è indicata la formula generale, con (2) la formula del nostro item.

$$\text{'natural language item'} \cong_{\text{def}} \ll[\text{Predicate}] (\xi: x^1; \zeta: x^2)$$

$$\text{'martyr'} \cong_{\text{def}} [\text{MARTYR}] \{sp: x^1 \ \& \ up: x^n\}^6$$

6. Seguendo la procedura analitica di Heydrich e Petőfi, il lessema ‘martire’, può essere analizzato solo dopo essere stato convertito in una notazione sintattica ben-formata, come qui di seguito: [MARTYR] ($\xi: x^1; \zeta: x^2$). Quindi, può essere rappresentato

I costituenti del *definiendum* vengono trasposti in un linguaggio normalizzato e poi profilati secondo le categorie sintattiche ammesse. Di fatto, nonostante le pretese di scientificità, queste definizioni sono manchevoli. Anzitutto, sono in molti casi indipendenti dalle *clôtures* storiche. Definire la poliadicità di un predicato non è possibile sulle basi di una semplice semantica dizionariale, ma è compito che richiede una semantica enciclopedica. E però, chi vuole sapere cosa sia un martire non arriva a questo senza elementi di precomprensione, ma possiede un sapere indiziario che lo motiva alla trasformazione di questo sapere da un'intenzione comunicativa che articola il suo fare interpretativo, legandolo a un'istanza dell'enunciazione, la quale sarà sempre iscrivibile nella storia. Inoltre, il limite di tali metodi risiede nella forte dipendenza dalla manifestazione linguistica. Sapere cosa sia un martire non sarebbe diverso dall'assegnare un senso e un referente a un certo numero di lessemi (o *items* lessicali). In questo modo, però, un piano estensionale (pensato come autonomo) verrebbe coordinato a certi tratti del piano dell'espressione linguistica, dai quali il senso verrebbe a dipendere in modo esclusivo. Nulla questo metodo ci direbbe del senso non-linguistico che, per esempio in semiotica generativa, è considerato come una forma di organizzazione dell'istanza narrativa, che è sempre un'istanza *ab quo*, ovvero anteriore ad ogni manifestazione linguistica (o non-linguistica)⁷.

Molti di questi problemi non si manifestano nel secondo modo, che potremmo etichettare come (2) *accesso testuale*. Si tratta ora di lavorare su testi (su *corpora* testuali), compiendo su di essi alcune operazioni sia filologiche sia interpretative. Non si cercherà di trovare dei *definientia*, ma di accogliere il dato di una tradizione che non è soltanto linguistica o concettuale. Il martirio non è un campo da delimitare, né un

come un predicato a più argomenti: 'sp' è abbreviazione di *state participant*, 'up' di *unspecified participant*. Si legga il complesso: «(x¹) in quanto *affected Object* & (x²) in quanto *unspecified Participant* sono tali che "x¹ è un [MARTIRE] nella circostanza x²"». Sono possibili ulteriori segnastopo per argomenti. Per questo tipo di analisi semantica si rimanda al quadro della TeSWeST di J.S. Petófi. W. Heydrich (1978).

7. Il riferimento principale è Greimas (1974), pp. 39–48.

universo di senso al quale si acceda *soltanto* mediante l'assegnazione di costituenti semantici a costituenti linguistici. Piuttosto, esso si dà ogni volta come campo di *figure* appartenenti all'organizzazione del mondo. L'ambito di osservazione non sono le sole lingue storiche, ma tutta quanta la dimensione percettiva che organizza e produce degli scarti differenziali capaci di fornire il supporto al funzionamento di sistemi espressivi. La vita del martire non viene perciò assunta come il referente extratestuale di un insieme di segni linguistici, ma diviene luogo capace di manifestare e organizzare il senso sotto la specie di relazione tra sistemi semiotici differenti e co-ordinabili.

3. Discorso del martire e discorso sul martire

Comunque si scelga di operare, una definizione semiotica del martirio va pensata alla luce dei possibili usi che il discorso sociale vorrà e potrà farne. Ogni definizione soddisferà, oltre ai criteri noti, anche il criterio della adeguatezza empirica. Un martire è sempre al centro di una narrazione. Egli *ha parlato* — con la sua morte, con la sua testimonianza verbale e in diversi altri modi — e, ora, qualcun altro racconta a noi lettori la storia di quel martirio. Ci sono sempre due discorsi: il *λόγος del* martire e il *λόγος sul* martire, attorno al martire. I cosiddetti criteri di adeguatezza empirica entrano in gioco per il lettore, quando egli si rende conto che il fare discorsivo *del* martire è incassato all'interno di un discorso *sul* martire. Il testimone — colui, cioè, che patisce il martirio — è fatto oggetto di una *enunciazione testimoniale* costruita da un *editor*. Chiamiamo qui *editor* il soggetto dell'enunciazione o fare discorsivo *meta-testimoniale*. Ciò accade nei resoconti, negli atti dei martiri, nelle narrazioni antiche e moderne, apologetiche e non. Le parole e i gesti che gli sono attribuiti dal testo documentario costituiscono il martire in un soggetto, per principio, diverso dal soggetto-editor del testo martirologico. Si tratta ora di valutare le possibilità di operare un'articolazione fra il piano della enunciazione e il piano dell'enunciato, agendo sugli elementi cardine

con l'ausilio delle categorie semiotiche di *débrayage* ed *embrayage*. Si prospetta a questo punto una cooperazione tra il semiologo e il filologo. Una rassegna della letteratura secondaria in argomento può mostrare i principali nodi da sciogliere. I resoconti di martiri (gli *Acta Martyrum*, di cui diremo più avanti) sono problematici non solo per il filologo che deve ogni volta costituirne la manifestazione discorsiva lineare del significante, ma anche per il semiologo che si occuperà del significato. Nella loro redazione entra in gioco la coerenza sociale che modula la funzione espressiva: il fare persuasivo dell'editor rende, per così dire, *opachi* i contesti pragmatici e gli universi doxastici del persecutore e della vittima. Inoltre, occorre tener conto che, fin dai tempi più antichi, non è sempre possibile tracciare una linea che distingua il testimone dallo pseudo-testimone, il μάρτυς dallo ψευδομάρτυς: cosa che accade parallelamente nei processi per eresia e simili.

4. Martirio materiale Vs martirio formale e sostanza Vs forma

Nell'ambito della Chiesa cattolica, il luogo incaricato di certificare e dirimere il discorso del vero da quello del falso testimone è il processo canonico⁸. La struttura logico-semantiche su cui ancor oggi si regge l'*examen martyrum* è erede di una concezione *ilomorfica* del martire, ossia l'opposizione categoriale "Forma Vs Materia". Essa si è consolidata anche attraverso gli strumenti della scolastica medievale⁹, talora banalizzando la vulgata aristotelica che circolava nelle università e

8. Mi riferisco principalmente all'opera di papa Benedetto XIV (Lambertini [1734–1738] 2010–2017). Frutto di una trentennale gestazione, questo monumentale studio mise a punto gli aspetti dottrinali, giuridici e storici. Il lavoro fu stimolato e commissionato a Lambertini da un altro papa, Clemente XI. Sulla produzione scritta di Benedetto XIV, si veda Fattori (2007); v. anche Fattori (2011).

9. Il *plesso ilomorfico* (la coppia materia-forma) è essenziale alla filosofia medievale e alle semiotiche che essa supporta: si pensi, ad esempio, alla distinzione tra *suppositio materialis* e *suppositio formalis*, sulla quale v. Bochënski (1956), vol. 1. Per quanto riguarda la teologia, un buon punto di osservazione è l'Aquinate. V. ad es. Bobik (1998), Schutz (1895), s.v. "Forma".

nelle corti del basso medioevo. I testi di supporto parlano di un *martirio materiale* e di un *martirio formale*. Il primo comporta la distruzione santuaria¹⁰ della materia, della ὕλη (o οὐσία) o la sua riduzione a una condizione degradata. Il martirio formale sembra riferirsi invece alla *forma vitae* del martirizzato e del persecutore. Si distingue inoltre il martirio formale *a parte persecutoris* (l'intento di distruggere la *figura Christi* nel martire *in odium fidei*) e *a parte patientis* (l'accettazione da parte del martire di venire ucciso per Cristo o per la fede in Lui).

Senza entrare in un ambito così delicato, vorrei solo osservare che le categorie di “materia” e “forma”, così come sono almeno presentate, non paiono adeguate. Anzitutto, identificare la materia (ὕλη) con la sostanza individua (οὐσία o ὑποκείμενος) è una semplificazione, sulla quale ha fatto esemplarmente chiarezza Mario Vegetti¹¹. Anche dal punto di vista fenomenologico questa vulgata aristotelica non può essere accettata come corretta. Prima considerazione: nessun uomo è mai dato tutto nel momento in cui è tutto tolto. Chi uccide qualcuno lo fa in un dato istante temporale t_k , e non si limita a togliere quel che è presente nell'uomo a t_k , ma sopprime anche quel che per quell'uomo è possibile al tempo t_k . Identificare la vita umana con la mera sostanza individua presente a t_k porterebbe ad escludere dalla valutazione della morte del martire quel poter essere che si dà soltanto nella qualificazione timica del soggetto umano come *Wirklichkeit* del suo esistere.

10. Definisco *santuaria* la distruzione di un oggetto (antropomorfo o no) che si vuole sottrarre — temporaneamente o in modo permanente — all'uso comune. Un'offerta votiva, un sacrificio umano, sono distruzioni santuarie, nelle quali la vittima è offerta o semplicemente messa da parte. Diversa da questa è la distruzione *suntuaria* (*sumptuaire* in fr.), finalizzata all'acquisizione di competenze dell'oggetto (dell'antisoggetto) da parte del soggetto mitico.

11. Cfr. Vegetti (1996), pp. 462–465. Il discorso è più complesso, se si considera che la nozione di persona (in greco espressa dai termini πρόσωπον o ὑπόστασις, usati come sinonimi anche al fine di differenziare la ‘sostanza’, o οὐσία, dalla ‘persona’) viene tradotta in modi differenti (*persona*, *substantia*, *individua substantia*, ecc.) nessuno dei quali appare coestensivo ai termini canonizzati dalla filosofia patristica. Sulla questione si vedano almeno i due lavori di Turcescu (1997) e (2005). Il problema, prima di essere teologico, è filosofico. Mi permetto perciò di rimandare il lettore a La Matina (2010).

Le categorie della sostanza e della forma (insieme alle nozioni di materia, soggetto, sostanza individuale e accidente) appaiono inadeguate, quando sia questione della vita umana; la quale appare già nella dimensione semiotica quale *presenza*, cioè l'«esser-ci» inteso come esistenza semiotica suscettibile di essere trasformata in oggetto di sapere, e quindi conosciuta, forse amata. In termini fenomenologici, la presenza di una vita umana è qualcosa di più della semplice *actualitas* di un esemplare appartenente a un genere. Parimenti deve dirsi della sua assenza, la quale può introdurre nella riflessione la dimensione paradigmatica. Questa contrappone l'essere *in praesentia* all'essere *in absentia*, l'esistenza umana già sempre immersa in un *timismo*, all'esistenza considerata semplicemente nella posizione della *aforia*.

Seconda osservazione è la seguente. A noi pare di riconoscere una critica dell'impianto ilomorfo della Scolastica nelle parole che Umberto Eco mette in bocca al protagonista del suo primo romanzo, Guglielmo da Baskerville. Il quale cerca di spiegare al suo novizio Adso appunto le aporie che tale impianto può provocare nel giudizio inquisitorio:

E allora quando dico a Ubertino che la stessa natura umana, nella complessità delle sue operazioni, presiede sia all'amore del bene che all'amore del male, cerco di convincere Ubertino dell'identità dell'umana natura. Quando poi dico all'abate che v'è differenza tra un cataro e un valdese, insisto sulla varietà dei loro accidenti. E vi insisto perché accade che si bruci un valdese attribuendogli gli accidenti di un cataro e viceversa. E quando si brucia un uomo si brucia la sua sostanza individua, e si riduce a nulla quello che era un concreto atto di esistere, perciostesso buono, almeno agli occhi di Dio che lo manteneva all'essere (Eco 1980, p. 200).

5. Sostanza / Forma

Come Guglielmo, anche noi siamo convinti che si debba insistere sulle differenze, revocando in dubbio la coppia “materia Vs forma” quale dispositivo dell'ontologia inquisitoria. Un'ultima osservazio-

ne: ogni decostruzione o revisione dell'apparato categoriale — suscettibile di marcare la trasposizione del discorso canonico (che parla di sostanze e accidenti) in discorso propriamente semiotico (che parla di figure del mondo e di strutture semantiche) — può coinvolgere aspetti inizialmente impregiudicati. Come esempio, accennerò alla opposizione *agens / patiens*, che è specialmente connessa con la già esaminata opposizione *materia / forma*. Se la materia è il sostrato cui ogni volta possono essere assegnate delle qualità formali, allora non è scorretto affermare che quel che ne fa un sostrato è appunto il poter patire della predicazione. Tuttavia, sembra evidente che il martire non possa essere detto mero soggetto *patiens*¹², così come del persecutore non si direbbe bene, se si tralasciassero i percorsi patemici¹³ nei quali è spesso involto e dai quali trae spunto per la sua agentività, in molti più casi di quanti non si possano immaginare. Non si può considerare l'inquisitore il semplice soggetto di un fare, consegnando il martire alla condizione di soggetto di stato. Ogni *passio* è anche una *actio* e viceversa. Pertanto, non si può decostruire il fare persecutorio o la potenza vittimaria, senza dissodare l'intera grammatica del fare e del patire. Vedremo in altra sede come questo conduca a una riconsiderazione del rapporto tra *potenza / atto*, o, in termini semiotici, tra *competenza / performance* o *prova*¹⁴.

Riassumendo quanto fin qui detto, ci pare importante rimarcare anzitutto la necessità di differenziare il discorso che costruisce il martirio come narrazione dal discorso che il martire può articolare nella condizione di soggetto di un fare gestuale e praxico. Così messe le cose, si tratta di lavorare alla ricerca dei punti in cui il discorso celebrativo interseca il discorso del sacrificio. Detto meglio, si tratta di eliminare ogni ostacolo che impedisca di cogliere una voce del martire e di leggere in essa i segnacoli di una verità che non è affidata soltanto alle categorie linguistiche e concettuali della semantica

12. Un interessante spunto alla discussione circa la agentività del martire si trova in S. Tommaso, *Summa Theologiae*, II-IIae, quaestio 124.

13. V. Greimas e Fontanille (1991), p. 139-140.

14. Qui presupponiamo quanto dice Greimas (1983), pp. 67-71.

linguistica, ma che è anche, e soprattutto, la manifestazione *sempre da articolare* dei “gemiti inesprimibili”, attraverso i quali il *logos* della vittima si presenta a noi come voce di una diversa istanza soggettiva riferibile ad una zona antropica che François Rastier chiamerebbe distale¹⁵.

Per salvaguardare questa voce, occorre dispiegare una piccola archeologia del linguaggio martirologico. Il quale si costituisce per noi nella lingua greca del I secolo, per approdare a una compiuta forma nei secoli successivi della tarda Antichità e, via via, fino a noi. Non è nostro compito che di indicare qui le tappe di questo procedere a ritroso: da noi alle persecuzioni del secolo passato, alle purghe dei regimi totalitari, all’intolleranza dei Lumi, e ancora indietro fino alle sottigliezze dell’Inquisizione medievale, ai martiri della iconoclastia, per giungere ai martiri uccisi dalla persecuzione islamica, e poi i martiri di Roma, dell’Asia minore, delle regioni estreme dell’Impero romano.

Il discorso sui martiri è il piano intermedio fra discorso del sacrificio e discorso della testimonianza. Poiché quel che possiamo dire e diciamo ancora oggi sui martiri si è costituito sulla lingua e sulla semantica di quelle lontane esperienze, nessuna teoria del martirio contemporaneo “can ignore the background of ancient and early martyrdom in the Christian tradition if only to understand how more recent understandings of martyrdom stand in contrast to, or, conversely, as a mirror of, the ancient martyr tradition” (Cunningham 2002, p. 375). Infine, poiché la memoria dei martiri nella Chiesa non prescrive soltanto la memoria del loro sacrificio, ma è resa effettiva dalla natura performativa dell’azione liturgica¹⁶, occorre che questa semiotica sia anche suscettibile di suggerire una *praxis*, o almeno alcuni esercizi semiologici, alla maniera di quelli che caratterizzarono le scuole filosofiche antiche.

15. Per una prima informazione sulla teoria delle zone antropiche si veda Rastier (1998), pp. 443–461.

16. Cunningham, *op. cit.*

6. Gli *Acta Martyrum*: un problema di semantica testuale?

«Quello di cui siamo ancora privi è una storia sociale e culturale dell'Impero romano del III secolo che sia in grado di rendere un po' più comprensibili e dunque più credibili gli elementi inaspettati di questa diffusione [del Cristianesimo]» (Brown 2001, pp. 76–77). Ma se la mancanza lamentata da Brown è ancora da colmare, una prima, basilare grammatica del μαρτύριον può estrarsi da quel genere composito di scritti greco–latini raccolto sotto l'etichetta di *Acta martyrum* o di *passiones martyrum*¹⁷. Si tratta di racconti, spesso in forma di cronache, qualche volta di verbale giudiziario, che documentano la vicenda di singoli o gruppi di martiri. L'arresto, l'interrogatorio, i tormenti, la confessione estrema del sangue, sono i motivi ricorrenti in questa letteratura. Sono testi, va detto, ai quali la cura filologica può ancora sottrarre molte inesattezze e conferire uno *status* meno incerto quanto alla lettera. Resta però difficile — come ha sostenuto Silvia Ronchey — valutare con esattezza dove la grammatica narrativa o i codici letterari si pieghino alla potenza dei fatti; o dove l'intento apologetico prevalga sulla natura selvaggia dei fatti. Il più noto di questi resoconti è certo il *Martyrium sancti Polycarpi*, che raccoglie in una cornice epistolare le gesta e il sacrificio del vescovo di Smirne¹⁸.

Il μάρτυς di cui è questione in questi *Acta* è una figura composta, nella quale osserviamo il confluire di due caratteri, già presenti nella letteratura greca arcaica; caratteri che fin anco nella letteratura di età ellenistica erano tenuti distinti, e che il cristianesimo può ora amalgamare. Il primo è l'eroe o la vittima di guerra. È ὁ ἀνὴρ, l'uomo divenuto valoroso (ἀγαθός, καλὸς γενόμενος) perché caduto in battaglia, mentre combatteva nelle prime file (ἐνὶ προμάχοισι πεσόντα)¹⁹. Il secondo è il narratore delle gesta, colui che ancora

17. I testi relativi ai primi martiri della cristianità sono ora accessibili anche in traduzione italiana (con testo greco o latino a fronte): Bastiaensen *et al.* (1987).

18. A questo testo Ronchey (1990) ha dedicato un volume ricco di suggestioni.

19. Significativi, perché assenti in Omero, gli epiteti δῆμωι φίλος (*caro al popolo*) e ποθεινός (*desiderato*) che compaiono in Callino di Efeso, poeta del VII secolo a. C. (fig 1

nell'Atene classica era incaricato di parlare sui caduti in guerra alla presenza dei cittadini. È l'autore del λόγος ἐπιτάφιος, di cui abbiamo conservati esempi memorabili²⁰.

È importante notare che la tradizione del *logos epitaphios* mantiene una apertura dialettica tra queste due figure. Questa serve ad articolare il piano delle *res gestae* al piano della *oratio / narratio*, l'azione non linguistica all'azione linguistica. Gli oratori classici, anzi, si professano spesso preoccupati che il loro *logos* resulti adeguato alla grandezza (μέγεθος) di ciò che le gesta dei caduti espressero²¹. Il *logos* ha qui una funzione epesegetica: fissa la morte in guerra come luogo di investimento di un valore politico. Ecco perché esso deve essere *pari* ai caduti.

Nel cristianesimo, nelle narrazioni dei caduti per fede, il μάρτυς è insieme l'eroe, la vittima, il titolare di gesta eroiche, e, insieme, il *logos*, il discorso di questo ucciso. È per questa ragione che la vittima è anche detta μάρτυς, testimone. Il martire che ha effuso il suo sangue *funziona anche come discorso* che consegna alla comunità le parole destinate a consuonare col suo sangue. Forse possiamo cogliere qui il senso di 'memoriale' insito fin dagli esordi della cristianità nella figura e nelle gesta dei martiri. Se il martire è dunque l'Eroe-Discorso, la sua testimonianza-morte non è un mero accidente, ma un sacrificio dotato di valore linguistico, una λογική λατρεία, quell'offerta capace di continuare a parlare anche dopo il 'toglimento' della voce. Non stupisce pertanto che gli *Acta* esibiscano sempre la forma di un dibattito giudiziario.

Gentili-Prato). Di questo mi avvidi nelle ricerche per la mia tesi di laurea, svolte sotto la guida di Gennaro D'Ippolito.

20. Il più famoso è certo il *logos* pronunciato da Pericle sui caduti del primo anno della guerra archidamica, offerto da Tucidide (*Hist.* II 36); altri *logoi* famosi sono quelli di Lisia, quello di Iperide e, almeno come imitazione, il *logos* che Socrate asserisce di aver sentito declamare ad Aspasia (Plato *Menex.* 236d-249c). Su questo genere, v. l'ormai classico Loraux (1981).

21. Si veda, e.g., Plato, *Menex.*, 236e, ovvero Iperide, *Epith.*, col 1, 2, 10-14.

7. Il problema delle omofonie

I martiri presenti in questi *Acta* sono vittime che parlano, che si consegnano alla morte mentre dialogano o polemizzano con gli accusatori e con i loro seguaci. Un recente saggio²² di Christian Gnilka ha attratto l'attenzione sugli aspetti polemico-semantiche degli *Acta Martyrum*, specialmente sulla relazione tra giudice e giudicato. Gnilka passa in rassegna un gran numero di testi e difende la loro importanza non solo documentaria, ma soprattutto semantica, per il nascente cristianesimo. La sua tesi, che noi accogliamo qui solo in parte, è che nel corso del dibattito avverrebbe una "spiritualizzazione della lingua". Il conflitto giudiziario sarebbe dunque un conflitto semantico, una "contrapposizione di concetti":

Negli interrogatori dei martiri emerge continuamente un particolare conflitto semantico: il cristiano riprende un concetto impiegato dal giudice, ma lo usa in un senso nuovo, che il pagano non comprende [...] Sono gli atti dei martiri che ci fanno capire quanto grande fosse la sorpresa del mondo antico di fronte al linguaggio spirituale, mistico della nuova religione (Gnilka, pp. 217-218).

Questi fenomeni — va detto — sono osservabili in una piccola casistica, ma quel che colpisce è che riguardino un gruppo costante di lessemi o paralessimi: Regno / Sovrano, Vita / Morte, e poi Luce, Verità, Figli. In sostanza, il giudice asserisce qualcosa, facendo uso di qualcuno di questi termini; il giudicato risponde, rimandando al mittente lo stesso termine, che pare così assumere un senso sorprendente. Se, per esempio, l'accusatore dice: «Perché non ami la vita?», l'accusato risponderà «Io amo la vita»; o se il primo dice: «Cosa bella il vivere (o la luce, o altro simile)», quell'altro risponderà con un proferimento che contiene la stessa parola usata dal giudice.

22. Gnilka (2017), p. 217. Gnilka cita espressamente la retorica di H. Lausberg (1949).

Gnilka interpreta questi scambi verbali come realizzazioni di una figura retorica, la *distinctio* (o ἀνάκλασις), ritenendo che ogni parlante assegni a una stessa parola del dialogo un significato differente (Gnilka 2017, p. 227), ovvero che il rispondente adoperi una parola dell'interrogante con un significato che il primo non aveva inteso conferire alla parola. Ne daremo più avanti un piccolo esempio; per il momento concentriamoci sul problema. I due attori metterebbero in atto qualcosa di simile a una traduzione omofonica, nella quale il rispondente assegna però alle sue parole un senso differente da quello del primo parlante. Vi sarebbe per questo, secondo Gnilka (ma non solo lui), un conflitto di significati. Inoltre, lo studioso asserisce che, per effetto del “nuovo senso” conferito dal rispondente alla parola del giudice, quest'ultimo non comprenda: da qui emergerebbe la “collisione”.

A nostro parere, Gnilka ha ragione quando rileva l'importanza di questo fenomeno, mentre ha torto nell'interpretarlo come conflitto tra *standard meaning* e *intended meaning* (egli, tuttavia, non usa questi termini). È vero che, in tutti i casi osservati, il giudice si mostra sconvolto o sorpreso davanti alla risposta dell'imputato. Tuttavia, egli sembra comprendere quel che il cristiano dice. Se così non fosse, infatti, la sua reazione violenta o sarcastica apparirebbe fuori luogo o smisurata: perché arrabbiarsi se qualcuno dice cose stolte o incomprensibili? A noi pare che in tutti i casi presi in esame il significato sia letterale. Come spiegare, allora, la sorpresa prodotta da questi scambi, lo straniamento che ne consegue? Va rilevato che gli scambi di cui è qui questione non riguardano parole qualsiasi. Coppie come Vita / Morte, o Potere / Sovranità, *et similia*, non sono mere figure del mondo delle qualità sensibili; non sono semplici coaguli di semi della sfera extracettiva. Gli attanti — così vanno ora chiamati — del conflitto non stanno discutendo di *un* re, di *un* potere, di *una* vita, ma *del* potere, *del* sovrano, *della* vita. La differenza è cruciale, perché mentre le figure sensibili sono capaci di plurale, quelli che sembrano oggetto del dibattito sono, se ci è permesso esprimerci metaforicamente, dei *singularia tantum*.

Tentiamo una prima approssimazione, una prima spiegazione, servendoci della teoria di Greimas. In termini semiotici, lo scambio verbale sembra *encatalizzare* al mondo del senso comune (alle *figure* del mondo) una *categoria intracettiva non-figurativa* (sc. categorie semiche come *identico, stabile, unico*)²³. Certamente, la βασιλεία (o Potere sovrano) può apparire quale figura del mondo: quante fiabe descrivono un re, in esso esibendo una qualche manifestazione del sema /regalità/? Tuttavia, qui gli attori non stanno effettuando alcun *débrayage* rispetto alla loro modalità di esistenza semiotica. Ognuno dei soggetti nomina una figura (re, potere, vita, luce), e questa viene come declinata dal *timismo* dell'altro soggetto²⁴. Entrambi sembrano convergere sulla parola, sul significato del lessema, ma paiono disorientarsi nel loro timismo a causa di qualcosa che viaggia con la parola, ma non è visibile nella dimensione lessematica. Il loro conflitto non sembra lessicale, quanto timico e sememico: i *semi cosmologici* (i *semi figurativi* del mondo) sembrano confliggere con i *semi noologici* (i *semi non-figurativi* da cui le prime sono organizzate in sememi e, via questi, in percorsi sememici).

8. Indifferenza e figure degli scacchi

Un'analisi di questi scambi verbali non dovrà fermarsi a quello che accade sul piano dell'enunciato — al fare informativo o interrogativo — ma dovrà guardare alla dinamica dell'enunciazione. Abbiamo già osservato che, nel dibattito tra giudice pagano e martire cristiano ne va della vita: non vi è alcun *débrayage* del soggetto cognitivo rispetto al suo oggetto di sapere. Il riferimento alle figure

23. Le categorie semiche vengono classificate in extracettive e intracettive, secondo che manifestino una corrispondenza con elementi di una semiotica del mondo naturale. V. Greimas (1968), pp. 3-11; ora in Greimas (1974), pp. 49-59.

24. La categoria timica (*thymique*, dal gr. θυμός) è responsabile del senso legato alla percezione che ciascuno ha del proprio corpo. Lo spazio timico, scrive Greimas (1983), p. 95, est "censé représenter les manifestations élémentaires de l'être vivant en relation avec son environnement". V. anche Violi (1991).

della /regalità/ o della /luminosità/ segnala che i due attanti sono presenti nello stesso mondo figurativo, tuttavia lascia pensare che le categorie *noologiche* con cui organizzano le figure via via convocate creino un attrito rispetto alle figure *cosmologiche*. Tutto questo non accade nell'enunciato. Accade invece soltanto perché gli attanti sono convocati nello stesso spazio comunicativo.

Proviamo a dirlo con un esempio chiaro. Il trovarsi in opposizione in quanto attanti del dibattito funziona qui in modo analogo al vestire di colori diversi i pezzi degli scacchi. Non v'è differenza figurale tra *Re nero* e *Re bianco*, poiché essi sono correttamente descritti dalle medesime proprietà. Sono sintatticamente (e semanticamente, *quā* figure cosmologiche) indifferenti. Quel che li oppone è il timismo che articola in euforico un certo colore e in disforico l'altro colore. Ma quel che intendiamo dire forse non è ancora esattamente detto. Diciamo allora così: ad essere euforico non è qui il colore bianco o nero. Tanto è vero che i colori cambiano di partita in partita, di materiale in materiale, senza modificare le opposizioni enunciazionali. Quel che rende euforica o disforica una certa colorazione è la relazione tra indifferenza sintattica e differenza timica. I due *Re* sono *lo stesso pezzo*: un pezzo che ogni volta il colore collega al campo percettivo e assiologico di un soggetto diverso, orientando così il suo timismo.

Nessun giocatore odierrebbe il *Re bianco* o il *Re nero*, perché nero o bianco, ma solo in virtù del rapporto che la figura scacchistica possiede con qualcuna delle categorie che il giocatore impiega come coordinate della sua propria modalità di esistenza semiotica. Quel che, eventualmente, viene odiato è il semantismo che, in modo diverso per ogni giocatore, può legare quelle piccole estensioni che noi chiamiamo "pezzi degli scacchi" al campo percettivo e timico dei giocatori *uno alla volta considerati*. Sintatticamente (e semanticamente) un *Re bianco* e un *Re nero* sono indifferenti, morfi adiafori. Come pure indifferenti sono le occorrenze della parola /Potere/ (βασιλεία) di volta in volta "giocate" dal giudice e dall'imputato.

Per un osservatore esterno si tratta di figure cosmologiche, parti di quell'universo di senso che è comune a chiunque conosca gli scac-

chi: ci sono *dei* Re. Tuttavia, per un giocatore della partita, ci sono i Re (semi figurativi), ma c'è solo *il* Re (sema figurativo e insieme non-figurativo). Per me che posso vivere e morire in una battaglia, il Re non è solo la figura di *un* Re: è anche, o soprattutto, *il mio* Re, il garante ultimo della mia esistenza semiotica. L'espressione *Shāh Māt*, “scacco matto”, non significa solo che *un* Re, il mio o l'altro, è morto. Significa anche che *io non posso rivendicare oltre un'esistenza figurativa* nell'universo di senso delimitato dalla partita. Singolare è questo: che a mettere fine alla mia esistenza figurativa sia *la distruzione simbolica della mia capacità di produrre una enunciazione enunciata*. Questo può anche essere detto così: il proferimento di uno *Shāh Māt* performa la sanzione della mia impotenza di operare in futuro un qualsiasi *débrayage* (non posso più fare una mossa). A meno che questo *débrayage* non sia dato nella forma dell'*enunciato enunciato* (ossia, per esempio, nella forma di una narrazione della partita appena giocata, nella sua analisi)²⁵.

9. Immanenza e trascendenza

Gli *Acta Martyrum* — al di là della loro cosmesi apologetica — dicono una grande verità sul conflitto che porta alla costrizione vittimaria inflitta al cristiano. Essi dicono che alcune parole d'uso comune, se usate in uno stesso spazio topico, possono scatenare un conflitto di doppi. Non che il senso sia differente, ma che il senso possa essere indifferente è il problema. In un universo dove si parla la stessa lingua (per quanto ciò possa apparire utopico) i cristiani vengono visti come portatori di pericolose omofonie, che mettono a rischio la stabilità del sistema, dell'universo assiologico sottaciuto, sul quale si basa il potere contrastivo delle figure. Nei primi secoli della loro storia i cristiani vissero come cittadini nello stesso mondo dei non

25. Rimando il lettore alle voci *Débrayage* (pp. 90–93) e *Embrayage* (119–121) in Greimas e J. Courtés (1979).

cristiani, in molte cose simili a loro. La famosa *Lettera a Diogneto* prende cura di evidenziare come i cristiani fossero non diversi dagli altri né per *phoné* né per *diàlektos*. Essi venivano ritenuti pericolosi non perché annunciassero idee nuove, ma perché collocavano le vecchie idee di sovranità, di luminosità, di vita e di eternità in un altrove. Quindi, inducevano i giudici a chiedersi: “Perché tu rifiuti a tal segno questa cosa che è ora a portata di mano?” “E perché desideri la fine di ogni desiderio?” “V’è forse qualcosa che io non so?”. Nel processo al martire Pionio — contenuto negli *Acta Martyrum* — qualcuno grida: “Dacci ascolto, Pionio!”; al che questi risponde: «Prendi tu a darmi ascolto, perché quelle cose che tu conosci io pure le conosco, ma quelle che io conosco tu non le conosci» (*Martyrium Pionii*, 6, 1, 1.).

Il cristiano prega il Padre dicendo «venga il tuo regno», venga la tua βασιλεία. Ecco una domanda che un pagano non potrebbe mai formulare. Un Regno non può venire. Il regno è come l’orizzonte di ogni riferimento e di ogni desiderio: si può desiderare quel che il regno delimita, ma ciò che il regno non contiene non si può desiderarlo. Sarebbe come ammettere che il regno non è tutto il regno, ma solo una sua figura. Il Regno, nella nostra spiegazione di questi piccoli ma importanti fatti, è figura della modalità del poter-fare, del poter-essere. Il regno funziona come semema intercettando marche cosmologiche e mettendole in relazione con categorie noologiche. Per questo, fuori del Regno non c’è un altro Regno. Ci sono altri regni, ma non *un solo* altro Regno. Il cristiano che prega «venga il tuo regno» sembra voler scardinare la figura del Regno dalle categorie del potere; anzi, sembra voler scindere il riferimento dal desiderio. Ci si può riferire a un significato, ma non si può desiderare che un significante.

Un regno, una βασιλεία, è sempre al presente per il pagano. Non può venire, perché è l’orizzonte stesso di ciò che è presente. Il potere non è il fare, ma il poter fare; non è l’essere ma il poter essere. Questo potere è il potere che si dà nel potersi dare. Di fronte a questa forza, al concetto di potere, la pretesa del cristiano non è portatrice

di un senso diverso, ma semplicemente *nonsensical*. Perché il cristiano martire annuncia con la sua morte che tale presenza del presente è in realtà ventura. Si comprende allora, forse, quanto potesse destare impressione il replicare alle parole di un accusatore rimandando indietro le insegne stesse del Potere. L'idea di una βασιλεία che non è questa βασιλεία, di una ζωή che non è questa ζωή, di un κόσμος che non è questo κόσμος, è semplicemente assurda. Ma è assurda solo per chi usa le parole nel senso comune, nel senso letterale. Il pagano è spaventato da questa confluenza di doppi che ha l'effetto spaesante che accompagna la scoperta di un qualsiasi gemello: chi è quello vero? Il pagano trova inquietante che il suo mondo non sia *il* mondo. Il cristiano pensa invece che questo mondo è solo il tripudio dell'immanenza. Se la nostra spiegazione può apparire plausibile, allora potremo aggiungere un tassello alle affermazioni del filosofo Emmanuel Levinas (1935, pp. 150–151), quando scrive: «Il paganesimo non è la negazione dello spirito né l'ignoranza di un unico Dio. (...) Il paganesimo è un'impotenza radicale a uscire dal mondo». O ancora: «In questo mondo, autosufficiente, chiuso in sé stesso, il pagano è come recluso. Egli lo trova solido e ben fondato. Regola su di esso le proprie azioni e il proprio destino».

10. Rilievi conclusivi

In questo articolo si è cercato di agitare alcune questioni linguistiche e semantiche legate alla figura del martire cristiano a partire dagli *Acta Martyrum*. Lo scopo era duplice: per un verso, si trattava di aprire la strada a una definizione semiotica del martirio: cosa che non potrà avvenire, a meno che non si trovi il modo di differenziare il discorso *del* martire dal discorso *sul* martire. Per altro verso, si trattava di accogliere le istanze della semiotica generativa, proprio laddove questa postula una *forma semiotica* come distinta dalla *forma scientifica*. Questa distinzione è appunto quella che può consentire di cogliere — al di là e diversamente dalla forma canonica / scientifici-

ca — la forma particolare propria alla “*sostanza del martire*”, se così possiamo dire.

Si trattava di mostrare che questa forma semiotica, una volta distinta dalla forma scientifica (il lessico del processo canonico), può essere articolata in modo autonomo e indipendente dalla forma linguistica del discorso sul martire²⁶. Abbiamo provato ad applicare questo principio ad un solo discorso (il martirio di Pionio) e a due soli aspetti: la performance del martire e il resultante conflitto tra l’ideologia immanente del giudice pagano e l’universo assiologico trascendente proprio del martire. La prova del martire assume la forma polemico-contrattuale di un dibattito sull’uso delle figure del potere: il Regno, Il Potere sovrano, la Vita. Non è un conflitto sulle parole, su una presunta differenza semantica tra lessemi, ma piuttosto una forma estrema di conflitto timico, scatenato dal trovarsi presi in uno spazio che non consente il *débrayage* degli attanti: ne va per loro del loro stesso esserci; o, almeno, della loro stessa esistenza semiotica.

Il martire cristiano si muove entro figure del mondo che sono omologhe a quelle del pagano, e tuttavia egli non diventa pagano. Egli usa (nel senso paolino) del mondo, ma testimonia di una irriducibile alterità: è nel mondo, ma non è del mondo. Il martire presta attenzione al presente (vive nella *προσοχή* del tempo cairologico), ma “è teso verso la presenza”. La parola greca *παρουσία*, solitamente tradotta con “presenza”, si comprende meglio in questa tensione tra presenzialità e attesa messianica del Mondo. Ricostruire la voce del martire, prestare ascolto ai suoi gesti, ecco l’attualità del regno che viene.

26. Nella ricerca che qui abbiamo solo presentato un ruolo cruciale avranno i linguaggi gestuali del martirio, la marcatura dello spazio, il rapporto tra attori e astanti del processo giudiziario. Considero a tal proposito molto stimolante il lavoro che — certo indipendentemente da me — ha svolto Jenny Ponzo sui “Martyrs on Trial, from the stake to the stage”, che appare in questo stesso numero di “Lexia”.

Riferimenti bibliografici

- BASTIAENSEN A.A.R. *et al.* (a cura di) (1987) *Atti e Passioni dei Martiri*, trad. it. di G. Chiarini, G.A.A. Kortekaas, G. Lanata e S. Ronchey, Mondadori, Milano.
- BOBIK J. (1998) *Aquinas on matter and form and the elements: a translation and interpretation of the De principiis naturae and the De mixtione elementorum of St. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- BOCHÉNSKI J.M. (1956) *Formale Logik*, Karl Alber, Freiburg i. Br. (trad. it. *Logica formale*, A. Conte [a cura di], Einaudi, Torino 1972).
- BROWN P. (1987) *The Making of Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. *Genesi della Tarda Antichità*, Einaudi, Torino 2001).
- GIOVANNI PAOLO II (1995) *Ut unum sint* (25 maggio 1995); http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/encyclicals/documents/hf_jp_ii (ultimo accesso il 28/06/2019).
- CUNNINGHAM L.S. (2002) *On Contemporary Martyrs: Some Recent Literature*, "Theological Studies" 63: 374–381.
- COOK D. (2007) *Martyrdom in Islam*. Cambridge University Press, Cambridge.
- ECO U. (1980) *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano.
- FATTORI M.T. (2007) *Lambertini a Bologna 1731–1740*, "Rivista di Storia della Chiesa in Italia" 2: 417–461.
- (2011) *Le fatiche di Benedetto XIV. Origine ed evoluzione dei trattati di Prospero Lambertini (1675–1758)*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma.
- FREAMON B.K. (2003) *Martyrdom, Suicide and the Islamic War of Law: a Short Legal History*, "Fordham International Law Journal" XXVII: 299–369.
- GNILKA Ch. (2017) "Il nuovo senso delle parole: giudice e confessore negli Atti dei Martiri", in A.M. Mazzanti e I. Vigorelli (a cura di), *Krisis e cambiamento in età tardoantica. Riflessi contemporanei*, Edusc, Roma, pp. 215–240.

- GREIMAS A.J. (1968) *Pour une sémiotique du monde naturel*, in “Langages. Pratiques et langages gestuels” 10: 3–35 (trad. it. *Per una semiotica del mondo naturale*, in A.J. Greimas, *Del Senso*, Bompiani, Milano 1974, pp. 49–94).
- (1970) *Du sens*, Seuil, Paris (trad. it. *Del Senso*, Bompiani, Milano 1974).
- (1983) *Du sens II. Essais sémiotiques*, Seuil, Paris.
- GREIMAS A.J. e COURTÉS, J. (1979) *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris (trad. it. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, a cura di P. Fabbri con la collaborazione di A. Fabbri, R. Giovannoli, I. Pezzini, la Casa Usher, Firenze 1986).
- GREIMAS A.J. e FONTANILLE J. (1991) *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d’âme*, Seuil, Paris.
- HEYDRICH W. (1978) “Das System der Argumentrollenindikatoren im Überblick”, in C. Biasci e J. Fritsche, *Texttheorie – Textrepräsentation. Theoretische Grundlagen der kanonischen sinnsemantischen Repräsentation von Texten*, Buske, Hamburg, pp. 103–114.
- LA MATINA M. (2010) “Philosophy of Language”, in L.F. Mateo–Seco e G. Maspero (a cura di), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Brill, Leiden–Boston, 2010, pp. 604–611.
- LAMBERTINI P. ([1734–1738] 2010–2017) *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*; ed. it. con testo latino a fronte, *La beatificazione dei Servi di Dio e la canonizzazione dei Beati*, A. Amato e V. Criscuolo (a cura di), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- LAUSBERG H. (1949) *Elemente der Literarischen Rhetorik*, Hueber, München.
- LEVINAS E. (1935) *L’actualité de Maïmonide*, in “Paix et Droit” 4: 6–7.
- LORAUX N. (1981) *L’invention d’Athènes. Histoire de l’oraison funèbre dans la “cité classique”*, Mouton et Ed. de l’EHESS, Parigi.
- RASTIER F. (1998) “Prédication, actance et zones anthropiques”, in M. Forsgren, K. Jonasson e H. Kronning (a cura di), *Prédication, Assertion, Information, Acta Universitatis Uppsaliensis*, Almquist et Wiksell International, Stoccolma, pp. 443–461.

- RONCHEY S. (1990) *Indagine sul martirio di San Policarpo. Cristica storica e fortuna agiografica di un caso giudiziario in Asia Minore*, Nuovi Studi dell'Istituto Italiano per il Medio Evo, Roma.
- (2010) *Ipazia. La vera storia*, Rizzoli, Milano.
- SCIASCIA L. (1992) *Morte dell'Inquisitore*, Adelphi, Milano (prima ed. Laterza, Bari 1964).
- SCHUTZ L. (1895) *Thomas-Lexikon: Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche*, Schöning, Paderborn.
- TURCESCU L. (1997) *Prosopon and Hypostasis in Basil of Caesarea's Against Eunomius and the Epistles*, "Vigiliae Christianae" 51: 374–395.
- (2005) *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, Oxford University Press, New York.
- VEGETTI M. (1996) "L'io, l'anima, il soggetto", in S. Settis (a cura di), *Noi e i Greci*, Einaudi, Torino, pp. 431–467.
- VIOLI P. (1991) *Senso e valori: timismo, schema corporeo, spazialità*, "Carte Semiotiche": 136–146.

Martirio e testimonianza

L'ambivalenza del concetto cristiano di “martirio”

BIANCA MARIA ESPOSITO*

Culcianus dixit: “Sic sine causa mori vis?”
Fileas respondit: “Non sine causa, sed pro
Deo et pro veritate”.¹

De ma mort, je suis le seul à pouvoir témoi-
gner — à la condition d’y survivre.²

ENGLISH TITLE: Martyrdom and Testimony. The Ambivalence of the Christian
Concept of “Martyrdom”

ABSTRACT: This contribution aims at exploring the problem of the semantic ambivalence of the early Christian concept of “martyrdom” through a historical investigation of the meaning of the first appearances of this concept in early Christian literature. Taking the cue from a recent historical controversy, I compare Bowersock’s (1995) *Martyrdom and Rome*, with a recent paper of Rizzi (2005) *Da testimoni a martiri. Pratiche di martirio e forme di leadership nella città antica* in order to demonstrate the presence of an ambivalent meaning of the word in early Christian records. The word “martyrdom” (gr. μαρτυρία), which literally means “testimony”, acquires the meaning of “dying for something” in the early records written by Christian communities in memory of those who had died in order to witness their faith and Christian identity in front of the Roman institutions. The Protochristian martyr is an apocalyptic figure, reinterpreted and neutralized in its revolutionary potential by the ecclesiological tradition, which proposed an institutionalized cult of early Christian martyrs as first Saints of the Church. The results of this contribution

* Scuola Normale Superiore di Pisa.

1. Bastiaensen (1987), “Acta Philae”, p. 298.

2. Derrida (1998), p. 55.

show that the ambivalence of the word “μαρτυρία” depends, on one hand, on its etymological derivation and, on the other, on the phenomenological fact that martyrs are at the same time 1) *passive* victims of violent acts and 2) *active* witnesses of their faith.

KEYWORDS: Martyrdom, Conceptual History, Patristic Hermeneutics, Semiotics, Phenomenology of Religion.

1. Alle origini del concetto

Il presente lavoro intende analizzare alcuni dei testi dai quali dipende la nascita del concetto cristiano di “martirio”. Un concetto che sorge, nella sua accezione semantica ambivalente, insieme al fenomeno storico del martirio protocristiano. Il termine “martirio”, dal greco “μαρτυρία”, presuppone a livello etimologico quello di “testimonianza”; esso fu adoperato per definire l’atto di quei martiri/testimoni cristiani, i quali rifiutando di sacrificare e giurare nel nome degli dei e dell’Imperatore, testimoniarono la propria fede di fronte ai tribunali romani anche a costo di perdere la vita. Legato allo specifico contesto giuridico ellenistico–romano del II e III sec. d.C., il concetto di “martirio” conserva dunque un’ambivalenza che lo rimanda da un lato al significato della testimonianza processuale, dall’altro alla disponibilità del martire/testimone a morire per la propria fede. Alle origini del concetto cristiano di “martirio” ritroviamo la torsione semantica di un termine giuridico in termine teologico cristiano³. Se pensiamo all’attuale uso politico e religioso delle parole “martirio” e “martire”, ci accorgiamo che esse sono giunte fino a noi in una duplice e problematica definizione: 1) da un lato, il martire è considerato come vittima *passiva* e innocente di una violenza subita; 2) dall’altro, come *attivo* testimone di una verità trascendente, pronto ad affrontare la propria morte in un vero e proprio autosacrificio per la libertà, la fede, la patria, ecc. Da una parte,

3. Cfr. Weigel (2007), p. 22.

dunque, il martirio è concepito come qualcosa di subito; dall'altra, come qualcosa di performato, di ricercato e di desiderato⁴. Nella presente trattazione indagherò quest'ambivalenza semantica a partire dall'analisi delle prime occorrenze del termine nei primissimi testi degli *Acta Martyrum*⁵, mettendo a confronto le due diverse interpretazioni di Bowersock (1995) e Rizzi (2005) sull'origine storica del concetto.

2. Martiri o testimoni?

Il termine “μαρτυρία” ci è restituito per la prima volta nel suo senso ambivalente attraverso gli *Acta Martyrum*, una serie di scritti trasmessici dalla tradizione cristiana sotto forma di resoconti testuali degli interrogatori subiti da parte dei primi cristiani perseguitati⁶. Si tratta di racconti più o meno fedeli, redatti da coloro che assistettero ai processi e alle condanne a morte, integrati in alcuni casi da inserti ripresi da diari di prigionia dei martiri stessi o da preghiere ed omelie che accompagnavano la lettura rituale di tali testi nel giorno della commemorazione delle vittime protagoniste⁷. Secondo le ricerche

4. Panattoni e Solla (2007), p. 7: “Nella nuda esperienza di quei corpi, nella loro carne muta e sorda, affiora un fondo di indecidibilità tra il gesto *attivo* del volersi immolare e l'accadimento *passivo* dell'essere immolati. In questa indistinzione di fondo si rivela il fatto che il martirio in quanto tale rivela una sua irriducibile irrealizzabilità semantica” (corsivi miei).

5. Utilizzerò l'edizione Lorenzo Valla a cura di Bastiaensen (1987).

6. Il termine *acta* non deve trarre in inganno, non si tratta infatti in nessun caso di documenti ufficiali provenienti dalla magistratura imperiale. Essi sono piuttosto dei resoconti di fatti accaduti, redatti in parte da testimoni oculari, nei quali vengono trascritte tutt'al più alcune parti dei documenti ufficiali; v. Bastiaensen (1987).

7. Cfr. Simonetti (1956), il quale indaga la composizione degli Atti di Giustino, martirizzato intorno al 165, di Policarpo, martirizzato durante l'Impero di Marco Aurelio, dei martiri di Lione e Vienne, martirizzati nel 177-178, e dei martiri Scillitani, martirizzati nel 180, a partire dal fatto che furono composti in quattro luoghi quanto mai distanti l'uno dall'altro. Simonetti, interessato alle diverse caratteristiche presentate in queste quattro composizioni, esclude che si tratti di un genere letterario ricalcato sull'esempio di un modello pagano preesistente: “All'infuori del comune intento di ricordare

di Bowersock, la prima attestazione scritta del termine “μαρτυρία” per significare l’atto del morire per mano di un’autorità secolare ostile, apparirebbe in uno dei più antichi racconti martiriali, ovvero il *Martyrium Polycarpi*, avvenuto in data incerta tra il 156 e il 177 d.C., sotto l’Impero di Marco Aurelio⁸. Questo racconto, il quale ci è stato trasmesso nella forma di una lettera inviata dalla chiesa “pellegrina a Smirne alla chiesa pellegrina a Filomelio”⁹ meno di un anno dopo l’accadimento del fatto, nell’incipit recita in greco (corsivi miei):

Abbiamo voluto narrarvi per iscritto, fratelli, la vicenda di quanti hanno testimoniato la fede e del beato Policarpo, che con la sua *testimonianza* (μαρτυρίας), quasi ne apponesse il sigillo, pose fine alla persecuzione. In effetti, pressoché tutti i fatti precedenti ad esso ebbero luogo perché il Signore dall’alto potesse mostrarci quale deve essere la *vera testimonianza*, secondo l’insegnamento del Vangelo (τὸ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μαρτύριον) (Bastiaensen 1987, p. 7).

In questo contesto il termine greco apparirebbe, secondo Bowersock, nel suo significato teologico attuale: la *vera testimonianza*, la testimonianza secondo Vangelo, consisterebbe in una testimonianza fino alla morte. Anche secondo le ricerche di Baumeister il fatto che in questo luogo non venga specificato cosa s’intenda per “testimonianza” e che non venga fatto esplicito riferimento alla conseguenza della condanna a morte, attesterebbe un uso già diffuso e consolidato del termine nella Smirne del II sec. d.C.¹⁰ Sebbene le ricerche di Bowersock abbiano avuto il merito di collocare il fenomeno del

ed esaltare i confessori della fede, nulla nelle nostre opere ci riconduce ad uno schema, a motivi, a luoghi canonici ricorrenti puntualmente: dobbiamo perciò recisamente escludere che l’agiografia cristiana sia sorta come un genere letterario già chiaramente determinato sulla traccia di modelli preesistenti. [...] il carattere fondamentale delle nostre opere, [che] è quello del documento storico”, Simonetti (1956), p. 52.

8. “The earliest appearance of the words ‘martyr’ and ‘martyrdom’ in the clear sense of death at the hands of hostile secular authority is the martyrdom of Polycarp in Asia (western Asia Minor) in about 150” Bowersock (1995), p. 13.

9. Bastiaensen (1987), “Martyrium Polycarpi”, p. 7.

10. “Ce n’est que vers 160, à Smyrne, que l’on eut de toute évidence le considérer comme acquis, puisqu’il n’est pas expliqué” Baumeister (1991), p. XX.

martirio nel contesto specifico tardoantico dell'Impero romano, facendo notare la dipendenza dei testi degli *Acta* dalla società e dalla cultura ellenistico-romana nella quale furono redatti, la sua indagine risente però del tentativo di indagare il carattere peculiare di questo fenomeno cristiano a partire dalla definizione durkheimiana di "suicidio"¹¹, sottolineando come la vera "μαρτυρία" sia inestricabilmente connessa al fenomeno storicamente attestato di una diffusa ricerca spontanea della *morte* da parte dei primi cristiani. Il concetto di "martirio" viene dunque associato ad una ricerca volontaria della morte, la quale troverebbe ispirazione nell'etica del suicidio degli *exempla* eroici pagani. La rapida diffusione del fenomeno, specialmente in alcune regioni dell'Impero, si spiegherebbe attraverso l'entusiasmo che suscitava, nella società ellenistica dei suoi spettatori, l'affronto della morte per motivi "ideologici". Per sostenere la sua ipotesi, Bowersock ricorre principalmente al *Martyrium Polycarpi*, nel quale si dice che la visione del martirio del vescovo provocò la conversione dei presenti¹². Questa interpretazione del martirio consentirebbe inoltre, secondo Bowersock, di giustificare alcune forme di opposizione esplicita, da parte di alcuni membri delle comunità cristiane, alla ricerca volontaria del martirio, come attestato all'interno dello stesso racconto del martirio di Policarpo. Di Policarpo si dice infatti che differì, come Cristo, la sua consegna alle autorità, guardando non solo a se stesso, ma alla salvezza di tutti i confratelli¹³. Nel racconto viene fatta inoltre menzione di un frigio, di nome Quinto, il quale consegnatosi spontaneamente alle autorità romane,

11. Cfr. Bowersock (1995), p. 62. Con suicidio si intende, infatti, ogni caso di morte che risulti direttamente o indirettamente da un atto, *positivo* o *negativo*, compiuto dalla vittima stessa nella consapevolezza che esso avrebbe necessariamente prodotto questo effetto.

12. "Con le carni consumate dai flagelli, tanto da farsene visibili le interne strutture sino alle vene profonde e alle arterie, essi hanno sopportato la tortura al punto da muovere i presenti alla pietà e al pianto [...] Al che la folla tutta, colta alla sprovvista dal coraggio mostrato da un membro della stirpe così timorata e pia dei cristiani, levò un grido: 'Morte agli ateï! A noi Policarpo!'" Bastiaensen (1987), pp. 9-11.

13. "È infatti segno di amore vero e saldo il desiderare non solo la propria salvezza, ma anche quella di tutti i fratelli", *ivi*, p. 7.

non fu in grado di rimanere saldo nella fede¹⁴. Questa menzione ha lo scopo di dissuadere coloro che vedevano nella consegna spontanea alle autorità un'occasione per andare incontro al martirio, evidentemente percepito come fonte di salvezza: già a partire da questo primissimo racconto, la vera testimonianza resa "secondo il volere di Dio" (Bastiaensen 1987, p. 7) viene infatti descritta come salvifica¹⁵.

Le più recenti ricerche di Rizzi, le quali propongono una rilettura delle tesi di Bowersock, tentano invece di dimostrare la non pertinenza di tale approccio¹⁶. Fino alla fine del III secolo il termine greco "μαρτυρία" non andrebbe considerato, secondo Rizzi, come coincidente con il significato della messa a morte del martire/testimone. Esso indicherebbe più semplicemente la presa di posizione pubblica di alcuni cristiani, interrogati in quanto "testimoni" nel contesto giuridico del tribunale romano¹⁷. I termini greci "μαρτυρία" e "μάρτυς" andrebbero considerati come semplici termini giuridici romani, e l'identificazione del martirio con lo spargimento di sangue come "frutto di un'operazione successiva di retrospezione teologico-ideologica" (Rizzi 2005, p. 46). L'atteggiamento dei testimoni cristiani sarebbe inoltre frutto dell'imitazione di pragmatiche sociali di protagonismo retorico già presenti nel mondo delle élite greco-romane. Rizzi presenta due esempi pagani di protagonismo in ambito giudiziario narrati da Filostrato, nei quali l'esito della condanna è addirittura modificato dall'atteggiamento dei protagonisti, i quali vengono assolti per aver affermato con risolutezza la propria innocenza. Nei racconti di chi riportò attraverso gli *Acta Martyrum* i fatti osservati,

14. "Uno di nome Quinto, un frigio della Frigia venuto di recente, alla vista delle belve s'intimorì. Era stato lui stesso a trascinare a forza sé e altri all'autodenuncia spontanea. Eppure il proconsole, molto incalzandolo, lo persuase a giurare e a sacrificare. È perciò, fratelli, che non lodiamo quanti si consegnano di propria iniziativa: non è questo che insegna il Vangelo", *ivi*, p. 11.

15. "È infatti segno di amore vero e saldo il desiderare non solo la propria salvezza, ma anche quella di tutti i fratelli", *ivi*, p. 7.

16. Rimandiamo qui a Rizzi (2003) e Rizzi (2005).

17. "Fino alla fine del III secolo il martirio non coincide con la messa a morte. Esso, a mio parere, più semplicemente indica una presa di posizione pubblica a favore del cristianesimo in un contesto preciso, quello del tribunale romano", Rizzi (2005), pp. 45-46.

si sarebbe dunque inizialmente fatto uso di un termine giudiziario *neutro* che indicava non lo spargimento di sangue, ma la semplice testimonianza di fronte alle autorità giuridiche¹⁸. I testimoni sarebbero poi *diventati* martiri attraverso la trasformazione di un termine giuridico neutro in concetto teologico. Questa lettura, la quale fa prevalere in origine la funzione della testimonianza giuridica sulla contingenza della morte, interpreta la creazione di una teologia del martirio, legata alla sofferenza e alla morte del martire/testimone, come una costruzione ideologica successiva¹⁹. Eppure nella trattazione delle diverse interpretazioni patristiche del martirio, Rizzi sembra mettere su uno stesso piano, senza considerarle nella loro differenza, sia la formulazione di una teologia del martirio, la quale insiste sulla sofferenza e l'effusione del sangue, che l'interpretazione più interiorizzante di un "martirio spirituale", nella quale viene neutralizzata la funzione della morte. Entrambe andrebbero considerate come creazioni ideologiche figlie di una stessa necessità: ovvero, quella da parte delle autorità ecclesiastiche di depotenziare le conseguenze destabilizzanti derivanti dalla *testimonianza* pubblica, intesa come pratica romana di protagonismo civico²⁰.

La mia ipotesi è che queste due forme di depotenziamento e neutralizzazione, avessero non tanto a che fare con la reazione ad un fenomeno unitario, quanto con la risposta a due fenomeni distinti. A una prima esaltazione del valore della sofferenza e della morte in tempi di persecuzione, attestata già a partire dalle lettere di Ignazio di Antiochia e in alcune comunità cristiane diffuse nell'Impero tra il II e III sec. d.C. — tra le quali sono da prendere in considerazione

18. "Il punto non era morire o non morire, il punto era affermare la propria fede di fronte al tribunale", *ivi*, p. 56.

19. Allo stesso modo Grig (2004) interpreta la costruzione della figura eroica del "martire" cristiano come un'acquisizione tardiva, legata più alla cristallizzazione politica della Chiesa postconstantiniana, che non al periodo delle prime persecuzioni: "Persecution was constructed, amplified and multiplied through a vast body of material: apologetic, martyr acts, sermons and all manner of treatises which became accepted as history" Grig (2004, p. 14).

20. Cfr. Rizzi (2005), p. 61.

quelle influenzate da movimenti religiosi come quello montanista²¹ — reagirono vescovi come Cipriano, proponendo una concezione del “martirio” inteso come testimonianza interiore²²; mentre alla rapida espansione del culto delle reliquie, il quale giocò un ruolo fondamentale nella vita religiosa delle comunità cristiane Mediterranee tra IV e V sec. d.C. rispose la Chiesa d’Occidente, la quale si appropriò dei luoghi di culto, formulando una teologia del martirio incentrata sulla sofferenza dei *primi* martiri cristiani e inserendo nelle liturgie commemorative il racconto violento della loro messa a morte²³. All’alta considerazione che apologeti e padri della Chiesa, come Tertulliano e Origene²⁴, avevano della testimonianza portata

21. Influenzati dal montanismo, oltre ai testi di Tertulliano, sono alcuni racconti martiriali, come il “Martyrium Lugdunensium”, il martirio dei cosiddetti martiri di Lione, avvenuto in Gallia, dove è probabile che fosse arrivata l’influenza del movimento di Montano. Per l’unica attestazione di martirio di un martire gnostico, rimandiamo invece al “Martyrium Pionii”, nel quale si fa menzione della crocifissione di un certo Metrodoro, della setta dei Marcioniti.

22. Cipriano propone un’interpretazione interiorizzante della *testimonianza* legittimando l’atto di fuga durante la persecuzione, introducendo però, una netta distinzione semantica tra “martirio”, identificato con l’atto del morire, e “confessione”, intesa come testimonianza nel cuore. Ricordiamo che Cipriano nel *De lapsis* è costretto a difendersi dalle accuse di chi, dopo la persecuzione di Decio, voleva negare ai vescovi fuggiti la riammissione nelle comunità. Cipriano, in quei tempi vescovo di Cartagine, nei giorni in cui veniva martirizzato papa Fabiano, si nascose in un luogo sicuro, attirando su di sé molte critiche. Dopo la persecuzione infatti, alcuni membri delle chiese orientali, influenzati dal pensiero più radicale di Tertulliano, Marcione e dei montanisti, volevano negare la riammissione dei fuggitivi nelle comunità; la fuga era considerata al pari dell’abiura, come un atto di codardia.

23. Cfr. Grig (2004) e Brown (1983), p. 42: “Nel corso di una generazione, un vivace dibattito sulla ‘superstizione’ all’interno della Chiesa cristiana percorse i cimiteri del Mediterraneo. Verso il 380, Ambrogio a Milano e verso il 390 Agostino d’Ippona tentarono di porre limiti entro le proprie comunità cristiane a certi usi funebri, soprattutto alla consuetudine di fare festeggiamenti presso le tombe dei morti, sia tombe di famiglia che *memoriae* di martiri. Secondo l’esplicita opinione di Agostino, queste pratiche erano un’eredità contaminante di credenze pagane”.

24. Nella sua *Esortazione al martirio* — un opuscolo inviato ad un amico di nome Ambrogio, il quale venne imprigionato durante la persecuzione del governatore Massimino Trace ad Alessandria — Origene concepisce il *martirio* come perfezionamento nell’unione con Dio. In questa interpretazione il martirio/testimonianza assume anche il significato più interiorizzante di un “martirio interiore”, nel quale ogni forma di

alle sue più estreme conseguenze, si sostituirà un'interpretazione del martirio, come quella proposta da Ambrogio e da Agostino, la quale tenderà a normalizzare ed inserire la figura del martire all'interno di un culto ecclesiastico, proprio per evitare che anche vittime legate a gruppi eretici, come quello contemporaneo ad Agostino dei donatisti, venissero esaltate come figure martiriali. Attraverso l'introduzione di un culto ufficiale e l'"invenzione" di veri e propri miracoli *post mortem*²⁵, Ambrogio legherà i primi martiri alla costituzione "politica" della Chiesa, istituzionalizzandone il culto. Contro le pretese dei gruppi eretici, Agostino assocerà il vero martire alla *caritas*, alla sua appartenenza alla Chiesa e al contenuto della sua testimonianza, affermando il principio del *non poena sed causa*, e stabilendo una differenza ontologica tra i martiri e la figura sofferente di Cristo²⁶. Veri martiri saranno considerati progressivamente solo quelli delle prime persecuzioni cristiane riconosciuti dalla Chiesa istituita. Nel IV e V sec. d. C. il culto delle reliquie, sorto intorno ai luoghi di sepoltura, assumerà un ruolo centrale per la Chiesa d'Occidente. Sui sepolcri verranno costruiti i martiri e le basiliche nelle quali i vescovi

mortificazione del corpo viene concepita come testimonianza della propria unione con il Cristo/Logos. I termini "martirio" e "confessione" vengono usati da Origene come sinonimici, sicché anche la testimonianza nelle opere quotidiane assume un carattere "martiriale". In questa prospettiva l'eccezionalità del martirio pubblico viene ricompresa nel quotidiano, attraverso uno slittamento nella dimensione privata e segreta di ogni cristiano. Eppure, già in Origene si insiste sul valore *elettivo* della morte violenta: la passione del martire è concepita come dono della divina Provvidenza per il conseguimento della comunione d'amore più piena con Dio. La volontà del martire/testimone, pur essendo necessaria, non è mai sufficiente a superare la prova della morte e le sofferenze e le tribolazioni alle quali egli è sottoposto. Esso rientra in un disegno provvidenziale di Dio, il quale, vedendo nell'intimo, rivolge il suo invito solo a chi ritiene preparato a fare esperienza della croce di Cristo.

25. Cfr. Grig (2004).

26. Significativa è la necessità da parte di Agostino, di affermare una tale differenza, per cui possiamo immaginare che ci fosse una tendenza nel culto delle reliquie a "idolatrare" i martiri, come dimostra la sua polemica con Fausto manicheo. Nel *Discorso 315* Agostino distingue la morte di Cristo da quella del suo testimone Stefano, poiché, ci dice Agostino, la morte di Cristo è un mistero; un mistero che riguarda una morte che redime, mentre quella del suo testimone è legata alla predicazione di una parola.

svolgeranno il rito dell'eucarestia, riconoscendo alle spoglie dei martiri un ruolo di contatto nella mediazione tra dimensione terrena e dimensione celeste²⁷.

3. La testimonianza di Cristo

Sebbene sia nel mondo pagano che in quello giudaico del I e II secolo d.C. fosse già presente la concezione di una morte eroica per fedeltà ai principi – ricordiamo la rilevanza culturale e letteraria di figure come Socrate²⁸ e Lucrezia, o il valore che assunse nello stoicismo la morte per la verità, ma anche la venerazione già diffusa in epoca precristiana della morte dei giusti all'interno del culto giudaico, e il racconto della morte dei Maccabei²⁹ – prima dell'avvento del cristianesimo, il termine greco “μάρτυς” non era mai stato utilizzato per designare qualcuno che muore per una testimonianza. Rimane da capire come mai un termine giuridico, come vedremo tutt'altro che neutro, come quello di “testimone”, abbia subito una tale torsione semantica caricandosi di significati teologici. Quello che negli *Acta Martyrum* è adoperato contestualmente come un semplice termine giuridico è già presente e utilizzato in altro senso³⁰, nel Vangelo di Giovanni per indicare la figura di Giovanni (Gv 1,7) e negli Atti degli Apostoli per definire la figura di Stefano (At 22,20)³¹. In tutti e quat-

27. Cfr. Brown (1983).

28. In alcuni degli *acta* è menzionata la figura di Socrate, come virtuoso *exemplum* pagano; cfr. Bastiaensen (1987), “Acta Philae”, p. 293: “Filea rispose: “Non sacrifico. Io risparmio la mia anima. Poiché non solo i cristiani risparmiano la loro anima, ma persino i pagani; eccoti l'esempio di Socrate”.

29. Per un approfondito studio sull'influenza del 2 e 4 libro dei Maccabei sulla teologia dell'espiazione paolina, rimando alla tesi abbastanza radicale di Williams (2007). Per l'interpretazione del martirio come fenomeno giudeocristiano, appartenente sia alla nascita del cristianesimo, che a quella dell'ebraismo, rimando invece a Boyarin (1999).

30. Per un'analisi accurata della presenza del termine nei testi neotestamentari, rimandiamo a Brox (1961).

31. “οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ” (Gv 1:7); “καὶ ὅτε ἐξεχύνετο τὸ αἷμα Στεφάνου τοῦ μάρτυρός

tro i Vangeli appare, inoltre, la parola “testimonianza” nel discorso di Gesù riferito alle persecuzioni che gli apostoli avrebbero subito per testimoniare in suo nome³² e nell’Apocalisse di Giovanni il riferimento alla testimonianza è spesso associato alla conseguenza della messa a morte dei martiri/testimoni di Cristo. Questi dati testuali sono di fondamentale importanza se si vuole ricostruire in senso archeologico la genealogia di questo concetto: gli *acta* martiriali, oltre alle più antiche lettere di Ignazio d’Antiochia, contengono infatti dei motivi teologici, che si possono ritenere già ampiamente diffusi presso le comunità cristiane del I e II sec., i quali giustificano l’interpretazione di un rapido passaggio, nell’uso del termine, dall’ambito genericamente giuridico a quello teologico³³. Se è difficile, infatti, stabilire a partire dai testi degli *acta* quando esattamente avvenne questa torsione semantica, è però facile capire dal contesto che i “testimoni” processati e condannati a morte venissero già da subito

σου, καὶ αὐτὸς ἤμην ἐφεστῶς καὶ συνευδοκῶν καὶ φυλάσσων τὰ ἰμάτια τῶν ἀναιρούντων αὐτόν” (At 22:20). È inoltre presente in Ap 17:6, in riferimento al sangue dei santi e dei testimoni: “καὶ εἶδον τὴν γυναῖκα μεθύουσαν ἐκ τοῦ αἵματος τῶν ἁγίων καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ”.

32. “Guardatevi dagli uomini, perché vi consegneranno ai tribunali e vi flagelleranno nelle loro sinagoghe; e sarete condotti davanti a governatori e re per causa mia, per dare testimonianza a loro e ai pagani. (καὶ ἐπὶ ἡγεμόνας δὲ καὶ βασιλεῖς ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν)” (Mt 10:16–20); “Ma voi badate a voi stessi! Vi consegneranno ai sinedri, sarete percossi nelle sinagoghe e comparirete davanti a governatori e re per causa mia, per dare testimonianza a loro. (βλέπετε δὲ ὑμεῖς ἑαυτοὺς παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς συνέδρια καὶ εἰς συναγωγὰς δαρήσεσθε καὶ ἐπὶ ἡγεμόνων καὶ βασιλέων σταθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς)” (Mc 13:9); “Ma prima di tutto questo metteranno le mani su di voi e vi perseguiteranno, consegnandovi alle sinagoghe e alle prigioni, trascinandovi davanti a re e governatori, a causa del mio nome. Avrete allora occasione di dare testimonianza. (ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτύριον)” (Lc 21:12–15); “Quando verrà il Paràclito, che io vi manderò dal Padre, lo Spirito della verità che procede dal Padre, egli darà testimonianza di me; e anche voi date testimonianza, perché siete con me fin dal principio. (Ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ· καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ὅτι ἀπ’ ἀρχῆς μετ’ ἐμοῦ ἔστε)” (Gv 15:26–27).

33. Per un’analisi accurata della presenza del termine nei testi neotestamentari rimandiamo a Brox (1961).

percepiti come testimoni di Cristo, secondo la definizione paolina di 1Cor 1:6³⁴.

Già nelle primissime attestazioni di “μαρτυρία” si tende infatti ad innalzare il *testimone*, vittima della persecuzione, considerandola nella sua *santità* ed *elezione*, a partire dall’idea che essa avesse un rapporto privilegiato e diretto con la dimensione trascendente del regno celeste³⁵. Nei primissimi *acta* è dunque probabile che la parola venisse utilizzata in un senso generico per definire l’atteggiamento di quei cristiani disposti a dar testimonianza di Cristo anche di fronte alle minacce di tortura e di morte³⁶. La morte veniva considerata come una conseguenza possibile, ma non necessaria, dell’essere *testimoni di Cristo*. Secondo la tradizionale tesi dello storico del cristianesimo Von Harnack³⁷, le parole di testimonianza *per Christum* e *pro Christo*, venivano considerate da chi assisteva ai processi per redigere gli atti, come parole dello Spirito Santo e la morte dei testimoni,

34. “La testimonianza di Cristo si è stabilita tra voi così saldamente” (1 Cor 1:6). Prova di tale concezione paolina della testimonianza sono le numerose attestazioni del termine negli *Acta Martyrum* in riferimento alla figura di Cristo e alla gloria di Dio, in Bastiaensen (1987), “Martyrium Polycarpi”, p. 9: “i valorosissimi testimoni di Cristo”; “Martyrium Carpi, Papyli et Agathonicae”, p. 37: “Carpo e Papilo, testimoni di Cristo”; “Acta Iustini”, p. 57: “I santi testimoni rendendo gloria a Dio vennero al luogo solito delle esecuzioni e portarono a compimento la loro testimonianza con la professione di fede nel nostro Salvatore”; “Martyrium Lugdunensium”, p. 75: “quasi fosse Cristo in persona, egli pronunciò la retta testimonianza”.

35. Id., “Martyrium Polycarpi”, p. 9: “E, assorbiti nella grazia di Cristo, essi sprezzavano i tormenti terreni, acquistandosi, in una sola ora, la vita eterna [...] poiché non più uomini erano, ma angeli ormai”; “Martyrium Lugdunensium”, p. 67: “e fu accolto anch’egli nella schiera dei testimoni e fu fregiato dell’epiteto di Paracleto dei cristiani: ancora più di Zaccaria, aveva dentro di sé quel Paracleto, lo Spirito, che manifestò con la pienezza del suo amore, compiacendosi di offrire in difesa dei confratelli la propria stessa vita”.

36. Come dimostra l’esempio del “Martyrium Lugdunensium”, nel quale si dice del cristiano Attalo, che “aveva avuto ineccepibile addestramento nella disciplina cristiana e fra noialtri era sempre stato *testimone di verità*”, ivi, p. 81 (corsivi miei).

37. “Ma la Chiesa nell’età precedente a Diocleziano possedeva una prova che soppiantava tutte le altre: si trattava dei martiri nel loro insieme che la Chiesa vedeva succedere in una catena ininterrotta”. Von Harnack (2007), p. 32; cfr. Ireneo, *Adversus Haereses*, IV, 33,9: “In ogni luogo e in ogni tempo la Chiesa invia una moltitudine di martiri al Padre”.

come continuazione della rivelazione di Cristo³⁸. Secondo questa interpretazione, le prime comunità cristiane credevano che Cristo e lo Spirito agissero attraverso i testimoni, stabilendo una perfetta continuità con gli eventi di rivelazione del Nuovo Testamento e in particolare con quelli narrati negli Atti degli Apostoli³⁹. Senza dover ricorrere ad una giustificazione teologica così forte, farò mia l'ipotesi di Simonetti, secondo il quale le composizioni dei primi *acta* hanno subito "più o meno consciamente e sempre indipendentemente l'uno dall'altro, l'influsso di situazioni analoghe che sono descritte nella Sacra Scrittura"⁴⁰. Non possiamo, per motivi di sintesi, soffermarci su un'analisi dettagliata dei singoli testi degli *Acta Martyrum*. Ci basti però sottolineare il fatto che in essi, già da subito, venisse attribuito maggior valore a quei testimoni, i quali si dimostravano disposti ad affrontare la morte per testimoniare la fede⁴¹: una fede che consisteva nella convinzione che la morte li avrebbe resi degni di appartenere al regno di Dio⁴². La *vera* testimonianza, resa secondo il volere di Dio, consiste infatti, nell'umile sottomissione alla sua

38. "Le storie dei martiri sono l'autentica continuazione delle storie e dei miracoli neotestamentari, dal momento che nel martirio si parla e si tratta di Cristo" Von Harnack (2007), p. 32.

39. Questa tesi serve a Von Harnack per giustificare il fatto che le parole espresse durante gli interrogatori venissero riportate negli *acta* in maniera attendibile e veritiera da parte dei testimoni oculari: "Chiunque avesse riportato il falso avrebbe attirato su di sé la grave accusa, per non parlare delle confutazioni spesso assai facili da procurarsi, di aver falsificato le parole dello Spirito e di Cristo. Quindi, la cosa più sicura era che, dove possibile, le relazioni dei confessori venissero procurate dagli stessi prigionieri; qualora non fosse stato possibile, si mandava un fratello affidabile a sentire la loro testimonianza; si cercava di essere presenti al processo e di consultare i protocolli che erano accessibili" Von Harnack (2007), p. 34.

40. "In esse comunque dobbiamo scorgere non tanto precisi modelli quanto una generica fonte d'ispirazione" Simonetti (1956), p. 57.

41. I martiri vengono percepiti da subito come figure eccezionali, come dimostra l'esempio di Perpetua, la quale viene posta gerarchicamente al di sopra del catechista Satiro e in contatto diretto con la dimensione divina; cfr. Terranova (2011) e Urciuoli (2012).

42. "Il prefetto fa a Giustino: 'Se sarai fustigato e decapitato, credi che salirai in cielo?'. Rispose Giustino: 'Confido di ottenerlo con la mia perseveranza, se non cesso di perseverare'", Bastiaensen (1987), "Acta Iustini", p. 57.

volontà e nell'obbedienza fino alla morte⁴³. Chi riusciva a rendere testimonianza pubblica della propria appartenenza al gruppo cristiano, senza cedere alla paura delle torture e della morte, ma anche senza inorgogliersi della propria elezione⁴⁴, veniva "coronato" con la passione, privilegio riservato ai pochi. Nei racconti il contenuto *miracoloso* è, infatti, sempre associato al momento della morte: Dio interviene affinché i suoi martiri/testimoni non brucino, non soffrano, non muoiano, se non quando sia giunta l'ora in cui egli decide di accogliere la loro anima. Alcune caratteristiche che riguardano il martire/testimone, quali quelle del volto luminoso, della visione ultramondana, della corona, della gioia nella sofferenza, del sorriso o del profumo corporeo, sono inoltre legate in maniera indissociabile alla conseguenza della morte e anticipano, come nel caso di sogni premonitori o visioni, il loro destino. L'insistenza sulla passione sofferta dai martiri, esaltata da descrizioni dettagliate dei tentativi di distruzione del corpo e dal ripetuto paragone con il racconto della morte di Cristo⁴⁵, indica inoltre la centralità che già da subito venne attribuita al dato fattuale della condanna a morte. Ricondurre la pratica del martirio alla semplice performance civica di una testimonianza pubblica, avente come scopo la persuasione nella speranza di un'assoluzione, non spiegherebbe la necessità, da parte di chi assisteva e redigeva gli atti, di inserire tali elementi narrativi nel testo, ma soprattutto di riportare e diffondere soltanto quegli episodi in cui i martiri/testimoni vennero effettivamente condannati. Ritengo che la complessità del concetto cristiano di "martirio" e la sua carica eversiva, non possano essere risolte e ricondotte a semplici forme pagane di protagonismo civico e giuridico, così come il termine stes-

43. Si pensi alle ripetute affermazioni: "Ringraziamo Dio", o "Oggi stesso siamo martiri: grazie a Dio", negli "Acta Martyrum Scilitanorum", pronunciate dai martiri in seguito alla sentenza di morte; *ivi*, p. 103.

44. Non avrebbero senso sennò l'insistenza di Ignazio d'Antiochia nelle sue lettere, sulla propria umiltà e il suo dichiararsi indegno di una tale morte. cfr. Ignazio d'Antiochia e Policarpo di Smirne (2009).

45. Per un'indagine della circolazione del tema dell'*imitatio Christi* nelle prime fonti martiriali, cfr. Moss (2010).

so non può essere dedotto dal solo contesto processuale nel quale venne inizialmente adoperato. Non vi sono dubbi che con questa attenzione alla morte miracolosa si stesse già preparando quella successiva definizione di “martirio” che troverà, nel culto ufficiale proposto dalla Chiesa d’Occidente, la sua formulazione teologica più rigorosa. Si può, dunque, a buon diritto sostenere che ciò che fa, nelle prime attestazioni del termine greco, del “testimone” un “martire” sia un processo di appropriazione semantica, nel quale la relazione di significazione è determinata da un contenuto teologico già espresso nei primissimi racconti degli *Acta Martyrum*. Se il concetto cristiano di “martirio” conserva fino alla fine del III secolo un carattere ambivalente, per cui esso può significare anche la semplice “testimonianza di Cristo”, non significa però che esso non venisse già usato nel significato più generico di una “disponibilità a morire”. Già prima, dunque, che Tertulliano, considerato uno dei più efficaci fondatori del lessico latino cristiano, arrivasse a tradurre il termine greco, *non* con il suo equivalente giuridico romano “testis”, ma creando il neologismo latino “martyr” e segnando dunque un nuovo orizzonte concettuale entro cui pensare il ruolo di tali figure emblematiche.

4. L’ambivalenza del gesto

Benveniste, nel suo *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee* ([1969] 2001, pp. 485–496), richiama l’attenzione sull’etimologia del termine “superstizione”, mettendolo vicino ai termini *supertes*, “sopravvissuto”, “testimone” e *superstitiosus*, “indovino”, e affermando che all’origine la *superstitio* sia “la facoltà di testimoniare a fatto avvenuto ciò che è stato abolito, di rivelare l’invisibile”⁴⁶. Da un punto di

46. “È all’origine la facoltà di testimoniare a fatto avvenuto ciò che è stato abolito, di rivelare l’invisibile. L’evoluzione del termine verso un senso unicamente peggiorativo si spiega con il discredito che colpiva, a Roma, indovini, maghi, ‘veggenti’ di ogni tipo”. Benveniste (2001), p. 485.

vista etimologico, anche il “martirio”, in quanto vicino al termine “testimonianza”, avrebbe a che fare con la facoltà di testimoniare qualcosa di non presente e non visibile. Ma il martire in senso cristiano, ci dice Benveniste, è rispetto al latino *testis*, un “testimone della divinità” (ivi, p. 493). Negli *Acta Martyrum*, come abbiamo visto, i martiri/testimoni sono effettivamente descritti come testimoni di Cristo: delle figure intermedie, in grado di stabilire un contatto diretto con la trascendenza divina. Il tema della visione ultramondana, della luminosità del volto, della somiglianza con gli angeli, ne sono la prova. Nel *Martyrium Polycarpi* si dice che Policarpo diede testimonianza “quasi ne apponesse il sigillo”, ponendo così fine alla persecuzione. Questo riferimento all’apporre il sigillo è particolarmente interessante in quanto ci rimanda a una definizione, presente anche in Esichio, dei giuramenti come “vincoli del sigillo” o “vincoli sigillanti”⁴⁷. Non c’è dubbio che il termine “μαρτυρία” — inserito in un contesto come quello processuale romano — rimandasse anche all’atto del giuramento e della testimonianza in tribunale. Eppure questi atti di parola concernono, come ci insegna Agamben (2009, pp. 44–47), non tanto una testimonianza giuridica neutra, come affermazione di un fatto e di un evento, quanto lo stesso *potere significante* del linguaggio, il quale aveva a che fare con la dimensione sacramentale e performativa di un atto compiuto di fronte agli dei. Quando si contrappone la terminologia giuridica a quella religiosa, secondo la contrapposizione moderna tra diritto e religione, bisogna sempre ricordare che i romani consideravano la sfera del sacro come parte integrante del diritto⁴⁸. In questo senso la testimonianza aveva a che

47. Per un approfondito studio del carattere sacrale del linguaggio giuridico rimando ad Agamben (2009), p. 46: “Una glossa di Esichio (*horkoi: desmoi sphragidos*) definisce i giuramenti come ‘vincoli del sigillo’ (o sigillanti, se si preferisce la lezione *sphragideis*). Nello stesso senso nel fr. 115 di Empedocle si parla di un ‘decreto eterno degli dèi, sigillato con grandi giuramenti”.

48. Cfr. Agamben (2009), pp. 27–28; Rimando inoltre, agli studi di antropologia storica di Mauss, il quale afferma a livello etnografico una coincidenza originaria nella condizione psicologica umana primordiale, tra sentimenti religiosi e diritto penale. Si veda a tal proposito Mauss (1998), in particolare cap. 1, Parte terza, *La religione e le origini*

fare, al pari del giuramento nel nome degli dei, con la dimensione religiosa del diritto⁴⁹. Nei diversi *acta*, i proconsoli chiedono ai martiri/testimoni di compiere sacrifici e di giurare sulla fortuna e sul genio dell'Imperatore, siglando in questo modo un atto sacro di sottomissione⁵⁰. I primi cristiani, i quali infransero con il loro rifiuto le istituzioni del sacrificio e del giuramento, attestavano invece, con la loro testimonianza, la loro esclusiva sottomissione a Dio. È in questo senso secolarizzante e politico che va letta negli *acta* la ripetuta affermazione: “Onore a Cesare, in quanto Cesare, ma timore solo verso Dio”⁵¹. Come è stato osservato da Brown, troppo spesso la storiografia si è occupata di analizzare le credenze religiose tardoantiche e il nascente culto dei martiri e dei santi, secondo un modello storiografico “a due piani” di origine illuministica. Secondo questo modello, le credenze religiose vengono divise tra quelle proprie di un volgo ignorante, “politeista” e “pagano” e quelle di un'élite culturale alta, razionale, in grado di liberarsi delle superstizioni popolari e di comprendere le verità di fede⁵². Bisogna invece, secondo quan-

del diritto penale, p. 178: “Così il diritto penale e la religione appaiono come intimamente legati, mentre, presso i popoli civilizzati, la divisione del lavoro ha introdotto una tale separazione tra i fatti che i rapporti non sono più evidenti, senza contare che l'introduzione dei pregiudizi filosofici ha ancora oscurato la vista delle connessioni reali e naturali”.

49. Cfr. Agamben (2009) pp. 27–28; e p. 34: “Quando, proiettando anacronisticamente un concetto moderno sul passato, si parla oggi di una ‘religione romana’, non si deve dimenticare che, secondo la perspicua definizione che Cicerone mette sulle labbra del pontefice massimo Cotta, essa non era che l'insieme delle formule e delle pratiche rituali da osservare nello *ius divinum*: *cum omnis populi Romani religio in sacra* (le consacrazioni) *et in auspicia* (gli auspici da consultare prima di ogni importante atto pubblico) *divisa sit* (*De nat. Deorum* III, 5). Per questo egli poteva indicarne l'etimologia (del resto condivisa dagli studiosi moderni) nel verbo *relegere*, osservare scrupolosamente: *qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent deligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo* (ivi, II, 72)”.

50. Negli “Acta Phileae”, confrontandosi con il proconsole romano, Filea afferma facendo riferimento a Mt 5,37: “Ci è stato comandato di non giurare”, Bastiaensen (1987), p. 287.

51. Ivi, p. 103.

52. Brown critica in particolare le posizioni di Gibbon (1967), secondo il quale le élites culturali cristiane avrebbero nel IV e V sec. d.C. capitolato di fronte ai modi di pensare che prima appartenevano soltanto al “volgo”, secondo quella che è la tendenza a concepire la storia culturale tardoantica come la storia di “cedimenti” inarrestabili tra le élites e le

to afferma Brown, abbandonare questo modello “a due piani”, per entrare nel vivo dei processi di pensiero e dei bisogni che portarono al sorgere e all’espandersi di certe credenze. Allo stesso modo potremmo dire che l’analisi storiografica, concettuale e terminologica riferita al “martirio” tende a prendere in considerazione solo quelle definizioni teologiche patristiche che, stabilendo delle differenze terminologiche rispetto ad altre figure (i confessori, i lapsi, ecc.), hanno definito la figura del martire e il concetto di “martirio” a partire dall’opposizione ad esse. Una figura che si trova, però, già da subito al centro di un culto e di un’attività religiosa testimoniata in numerosi documenti: la morte miracolosa dei martiri/testimoni veniva infatti percepita dai presenti — testimoni oculari — come *segno* della potenza di Dio che agisce attraverso il martire. Se si guarda al fenomeno del martirio da un punto di vista *semiotico*, e non meramente semantico, ci accorgiamo che esso ha che fare in primo luogo con un *gesto* — ovvero, quello di una testimonianza/avvenimento, percepito dai presenti come un *miracolo* e riportato nei vari racconti come prova della presenza dello Spirito nella comunità — e soltanto in un secondo momento con una definizione teologica rigorosa. L’ambivalenza del concetto cristiano di “martirio” non ha dunque soltanto a che fare con la sua radice etimologica, ma anche con una ragione che potremmo definire performativa o fenomenologica⁵³. La testimonianza giuridica del martire/testimone riguarda infatti, da un lato, la dimensione *attiva* di una testimonianza della divinità, dall’altro quella *passiva* dell’accettazione della propria morte e passione⁵⁴. Il martire/testimone si trova coinvolto in un *gesto*, al tempo

masse: “Si ritiene così che momenti drammatici di ‘democratizzazione della cultura’ o di capitolazione di fronte ai bisogni popolari abbiano introdotto una serie di ‘mutazioni’ nel cristianesimo della tarda antichità e del primo medioevo”. Brown (1983), p. 26.

53. Cfr. Lucatti *et al.* (2016).

54. Su quest’ambivalenza insistono anche Panattoni e Solla (2007), p. 7, nella loro introduzione all’antologia di testi dedicata al tema del martirio: “L’atto della testimonianza, che la parola ‘martirio’ implica fin dalla sua origine nella lingua greca, porta iscritto in sé un indice che lo rimanda all’atto di immolarsi. Il martirio è così immediatamente preso nel concetto di sacrificio. Tuttavia se questa corrispondenza fosse del tutto

stesso attivo e passivo, il cui valore è duplicemente legato alla testimonianza pubblica di Cristo e all'atto dell'auto-immolazione e del sacrificio. Nelle sue lettere Ignazio di Antiochia si autodefinisce "vittima", paragonandosi ad un agnello sacrificale da immolare all'altare di Dio⁵⁵. Eppure, se il concetto di "martirio" non è sovrapponibile con quello di "testimonianza", esso non è nemmeno sostituibile con quello di "sacrificio"⁵⁶; esso rimane, per così dire, sul confine tra questi due significati. Come si diceva sopra, se pensiamo all'attuale uso politico e religioso delle parole "martirio" e "martire", ci accorgiamo che esse ci sono state trasmesse in un duplice significato; sia per designare le vittime passive e innocenti di una violenza subita, che per significare l'azione auto-sacrificale di chi muore per una causa politica o religiosa. Il martire/testimone cristiano vive un'esperienza paradossale, che consiste nell'"edificare la potenza nel seno stesso dell'impotenza totale" (Van der Leeuw 1960, p. 185).

5. Considerazioni finali

Interrogarsi oggi su una semiotica del "martirio" significa fare i conti con l'ambivalenza del nostro lessico politico moderno, costitutivamente teologico-politico⁵⁷, e confrontarsi con una lunga tra-

risolta, il martirio sarebbe definitivamente preso nel senso che comunemente gli viene attribuito. Pur sapendo che i due concetti di 'martirio' e di 'sacrificio' non possono essere semplicemente distinti l'uno dall'altro, tra di loro non si dà mai una perfetta sovrapposizione. Essi non sono direttamente sostituibili l'uno con l'altro. È come un resto inappropriabile ciò che affiora in questo scarto tra martirio e sacrificio".

55. Ignazio d'Antiochia (2009), p. 19: "Sono la vittima e mi offro in sacrificio per voi efesini"; p. 38: "Non procuratemi di più che essere immolato a Dio, sino a quando è pronto l'altare, per cantare uniti in coro nella carità al Padre in Gesù Cristo".

56. Per uno studio sulla differenza tra l'autocomprensione del proprio martirio come sacrificio in Ignazio di Antiochia e la nozione di sacrificio negli *Acta Martyrum* rimandiamo a Hartmann (2009).

57. "Il problema è che parliamo da due millenni un lessico costitutivamente teologico-politico. E dunque non abbiamo né schemi mentali né modelli linguistici liberi dalla sua sintassi". Esposito (2013), p. 3.

dizione di appropriazioni semantiche, nella quale diversi discorsi, sia religiosi che secolarizzati, hanno tentato di stabilire di volta in volta un controllo sul *significato* individuale o collettivo della morte subita. Durante la stagione delle crociate, il concetto cristiano di “martirio” subì un’ulteriore torsione che lo legò al concetto di guerra santa come guerra giusta, e che trasformò il martire in un vero e proprio guerriero della fede⁵⁸. Un simile destino spettò anche alla concezione islamica del “martire” nel termine arabo “shahīd”. Il concetto di “martirio” fa parte della nostra preistoria concettuale, non solo occidentale: una storia nella quale il termine può assumere di volta in volta un carattere passivo o attivo, non violento o violento, interiore o esteriore, metaforico o reale. Weigel (2007, p. 33), in una sua recente raccolta di saggi sul martirio, ha parlato, riferendosi all’uso della parola “martirio” nei diversi contesti contemporanei, di una disseminazione del senso nel contesto occidentale cristiano secolarizzato — nel quale esso viene utilizzato per definire sia le vittime di un atto violento, che in senso metaforico per definire chi in spirito di rinuncia si sacrifica pur non incontrando la morte — e di un ampliamento semantico nel contesto islamico — dove esso viene utilizzato per definire coloro che attivamente e violentemente si rendono allo stesso tempo autori e vittime della propria violenza. La storia dei martiri, dunque, non è mai da considerarsi come semplice storia di vittime, poiché nei racconti, nelle traduzioni e nelle restituzioni ideologiche di chi sopravvive, la morte del martire è sempre presa all’interno della narrazione di chi tenta di attribuirle un *significato*.

Riferimenti bibliografici

AGAMBEN G. (1998) *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino.

58. Cfr. Kantorowicz (2004).

- (2009) *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Laterza, Bari.
- BASTIAENSEN A.A.R. (1987) (a cura di) *Atti e passioni dei martiri*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori.
- BAUMEISTER T. (1991) *Genèse et évolution de la théologie du martyr dans l'Eglise ancienne*, Peter Lang SA, Editions scientifiques européennes, Berna.
- BENVENISTE E. ([1969] 2001) *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino.
- BOWERSOCK G.W. (1995) *Martyrdom and Rome*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BOYARIN, D. (1999) *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford University Press, Redwood.
- BROWN P. (1983) *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Einaudi, Torino.
- BROX N. (1961) *Zeuge und Märtyrer: Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, Kösel Verlag, München.
- DERRIDA J. (1998) *Demeure. Maurice Blanchot*, Editions Galilée, Paris.
- ESPOSITO R. (2013) *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino.
- GIBBON E. (1967) *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*, Einaudi, Torino.
- GRIG L. (2004) *Making Martyrs in Late Antiquity*, Duckworth, London.
- HARTMANN N. (2009) Märtyrer als "Opfer" – ein Diskurs am Rande des Vorstellbaren im 2. Jahrhundert, "Zeitschrift für Religionswissenschaft" 17 (1): 23–42.
- IGNAZIO D'ANTIOCHIA e POLICARPO DI SMIRNE (2009) *Lettere di Ignazio di Antiochia. Lettere e Martirio di Policarpo di Smirne*, Città Nuova Editrice, Roma.
- KANTOROWICZ E. (2004) *Mourir pour la patrie*, Fayard, Paris.
- LUCATTI E., AMOROSO P., DE FAZIO G. e GIANNINI R. (2016), *Corpo, linguaggio e senso tra Semiotica e Filosofia*, Esculapio, Milano.
- MAUSS M. (1998) *I fondamenti di un'antropologia storica*, Einaudi, Torino.

- MOSS C.D. (2010) *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, Oxford University Press, Oxford.
- PANATTONI R. e SOLLA G. (2007) “Verso una deposizione del cristianesimo”, in R. Panattoni e G. Solla (a cura di), *Teologia politica 3. Martiri*, Marietti, Milano, pp. 7–19.
- RIZZI M. (2003) “Martirio cristiano e protagonismo civico: rileggendo *Martyrdom and Rome* di G. W. Bowersock”, in C. Bearzot, A. Barzanò, F. Landucci, L. Prandi, G. Zecchini (a cura di), *Modelli eroici dall'antichità alla cultura europea*, L'erma di Bretschneider, Roma, pp. 317–340.
- (2005) “Da testimoni a martiri. Pratiche di martirio e forme di leadership nella città antica”, in M. Borsari e D. Francesconi (a cura di), *Martirio. Il sacrificio di sé nelle tradizioni religiose*, Fondazione Collegio San Carlo, Modena, pp. 43–69.
- SIMONETTI M. (1956) *Qualche osservazione a proposito dell'origine degli Atti dei martiri*, “Revue des études Augustiniennes” II (1–2): 39–57.
- TERRANOVA C. (2011) *Christiana sum. Nuclei tematici nelle redazioni della Passio Sanctae Perpetuae et Felicitatis*, “Bizantinistica Rivista studi Bizantini e Slavi”, Serie seconda Anno XII: VI–280.
- URCIUOLI E.R. (2012) “«Che non abbia a vergognarmi di fronte alla gente». Campo religioso e campo familiare nella Passio Perpetuae et Felicitatis”, in P. Bourdieu, *Il campo religioso. Con due esercizi*, Accademia University Press, Torino.
- VAN DER LEEUW G. (1960) *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino.
- VON HARNACK A. (2007) “Il motivo originario della compilazione degli Atti dei martiri e delle guarigioni nella Chiesa”, in R. Panattoni e G. Solla, *Teologia politica 3. Martiri*, Marietti, Milano, pp. 23–42.
- WEIGEL S. (2007) “Schauplätze, Figuren, Umformungen zu Kontinuitäten und Unterscheidungen von Märtyrerkulturen”, in S. Weigel (a cura di), *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegern*, Wilhelm Fink, München, pp. 11–38.
- WILLIAMS J. (2007), *Maccabean martyr traditions in Pauls theology of atonement*, Pro Quest Dissertations Publishing, Ann Arbor.

Il martirio interiore

Segni e testi del sacrificio di sé
nel primo Cattolicesimo moderno

MASSIMO LEONE*

Éstos que habemos contado fueron sus ejercicios siendo niña, éstos sus deseos; y debieron de ser bien de veras, pues todos los vió después cumplidos; porque aunque no fué mártir de sangre y cuchillo, fuélo de espíritu, y los trabajos labraron en ella la corona que en otros labra la espada.¹

ENGLISH TITLE: Interior Martyrdom: Signs and Texts of Self-Sacrifice in Early Modern Catholicism

ABSTRACT: In early modernity, Catholicism continues to represent martyrs and martyrdom, for they voice a central theological tenet of Christianity: those who are defeated in this life, will triumph in the next one if they follow Jesus, who first set the model for this existential pattern. Rhetorically, moreover, the Christian narrative of martyrdom subverts the ‘pagan’ heroic tale and extols suffering heroes, thus encouraging empathy and identification. At the same time, the early modern representation of martyrs changes: tales of saintly immolation are either retrieved from a remote past (early Christianity) or projected in faraway missionary lands. In the *hic et nunc* of early modern Roman Catholicism, instead, martyrdom turns from external to internal, from physical to spiritual, from originated by hostile heathens to caused

* University of Shanghai / Università degli Studi di Torino.

1. “Questi che abbiamo raccontato furono i suoi esercizi da bambina, questi i suoi desideri; e dovettero essere veritieri, perché ella li vide in seguito compiersi tutti; giacché non fu martire di sangue e coltello, lo fu nello spirito, e i travagli [interiori] le guadagnarono la corona che ad altri conquistò la spada” Yepes ([1599] 1946), p. 23 (trad. dell’autore del presente articolo).

by the enemy that everyone has inside. The article explains this change in relation to the rise of modern science and subjectivity, and exemplifies it through the semiotic analysis of a series of early modern hagiographic both verbal and visual texts.

KEYWORDS: Early Modern Catholicism, Saints, Martyrdom, Miracles, Spiritualization.

1. Retorica del martirio

Il Cattolicesimo della prima modernità ha ancora bisogno di martiri, ma la loro rappresentazione muta sensibilmente. Da un lato, permane l'ideologia di fondo del martirio cristiano, con i suoi benefici retorici. La Chiesa séguita a rappresentarsi attraverso questi eroi dalla storia eccelsa, in cui sconfitta e morte terrena coincidono con vita e trionfo celesti. L'eroe precristiano per essere tale doveva avere successo da vivo. Ettore viene pianto in sublime elegia, ma è di Achille che si tesse la lode immortale. Lo sdoppiamento dell'esistenza tipico del Cristianesimo apre un'alternativa, il cui esempio più fulgido è proprio Cristo: re debellato, deità umiliata, trionfa nella sconfitta e nella morte. L'invenzione narrativa è formidabile: l'eroe suscita ammirazione, non empatia. L'eroe sfortunato, invece, quello incompreso, la vittima insomma, suscita accorato e imperituro afflato, compartecipazione nel dolore, desiderio di rivalsa. Imitare l'eroe è faticoso, richiede doti sovrumane e volontà di ferro. Per l'imitazione di Cristo, invece, non occorre altro che porgere l'altra guancia, soccombendo passivamente al male in questa vita, trionfando su di esso in quell'altra. È impresa ardua, che si avvale nondimeno dell'energia negativa altrui. Il ribaltamento della diatesi eroica è centrale nella storia ma lo è anche nella narratologia. Mostra, per esempio, che lo schema narrativo canonico descritto dalla semiotica generativa non è affatto universale ma piuttosto ossatura sulla quale si operano variazioni e persino sovvertimenti. Nel Cattolicesimo, come pure nell'Islam sciita del resto, la sanzione non succede a una performan-

ce positiva, ma a una disfatta. La palma del martirio viene concessa al futuro santo nel momento in cui cede corporalmente al suo torturatore, così come il ricordo di Hussein si coagula per sempre insieme col sangue da lui versato nella piana di Karbala.

Non ci piacerebbe forse un Cristo diverso, o un Hussein differente? Nella versione alternativa, Gesù non è affatto abbandonato dal Padre. A un certo punto, quando accerta che i suoi aguzzini davvero non hanno alcuna capacità di redimersi, con forza sovrumana divelle i chiodi, discende dalla croce e, *Avenger avant la lettre*, comincia a castigare tutti, finché non ribalta l'assiologia del mondo e si prende il finale che gli spetta, da Re dei re. Un finale positivo come questo non solo farebbe sorridere ma lascerebbe anche insoddisfatti, o perlomeno desterebbe nei credenti molte perplessità. In primo luogo, sovvertirebbe una teologia raffinata e complessa: Cristo deve soccombere in questa vita perché è in quella eterna che lo si deve vedere seduto trionfante alla destra del Padre, per discernere e giudicare, questa volta sì con forza illimitata, i traditori e i fedeli. Questa visione teologica, tuttavia, centrale affinché si affermi l'idea di un prolungamento e di un riaggiustamento della vita terrena in quella celeste — ingrediente indispensabile del successo dell'ideologia cristiana — è, di fatto, assai contro-intuitiva, o perlomeno richiede notevole abnegazione: come affezionarsi al racconto di un eroe sconfitto, di un re perdente, di un dio in rovina? Eppure, secoli di racconti cristiani hanno reso questo pattern narrativo 'sovversivo' non solo accettabile ma persino naturale, imprescindibile. Un Cristo vincente sembrerebbe ridicolo, inaccettabile contaminazione della teologia cristiana con il trionfalismo hollywoodiano.

Ciò dimostra che le semiosfere possono forgiare versioni alternative — o persino sovversioni — dello schema narrativo eroico classico, a tal punto da influenzare la ricezione di ogni altra storia proprio in riferimento al modello, centrale nella semiosfera, della deità. La cultura iraniana ammira i *màrtiri* in ogni campo perché ruota, nella sua fondamentale dimensione religiosa, attorno alla figura di un eroe sconfitto. Lo stesso per la semiosfera cristiana: qui è solo con la

secolarizzazione che pare affermarsi un ritorno alla figura ‘pagana’ dell’eroe vincitore, ma nonostante ciò continua ad affascinare, pure nella post-modernità, e sia pure in filigrana secolare, il protagonista *underdog*, colui che s’immola, il vinto che si sacrifica. Sia ben chiaro: la posizione del martire non è affatto semplice dal punto di vista pratico, e richiede uno sforzo pari se non superiore a quello dell’eroe; ha però un vantaggio: allontana l’invidia. Nessuno può nutrirla nei confronti di un re crocifisso, di un santo lapidato, di una vergine accecata. Il populismo dell’ideologia cristiana, nel senso etimologico della sua capacità di raccogliere consenso di massa e di popolo, risiede anche in questo, nell’aver scelto come eroi degli sconfitti, esattamente come sconfitti erano coloro che al Cristianesimo si convertivano agli albori della sua genesi di nuova religione degli umili.

2. Mania del martirio

Nel primo Cattolicesimo moderno esplose una vera e propria *mania del martirio*, che si esprime essenzialmente attraverso racconti verbali e visivi: vite di eroi cristiani del passato, già riconosciuti dalla Chiesa, immagini delle loro vite, ma anche biografie verbali e visive di eroi coevi, agiografie che di questi accompagnino e promuovano la sanzione sia nella devozione popolare che attraverso i percorsi giuridici di beatificazione e canonizzazione. Vi sono altri media e canali, ma sono minoritari: è proprio attraverso la parola e l’immagine della santità che si ribadiscono, reinterpretati, vecchi modelli di eroismo e si propongono, collegandoli a quelli del passato, nuove figure eroiche, gli uni e le altre legati a Cristo attraverso il filo rosso sangue del martirio. Qualche esempio tra i tanti basterà a convincersene. Il 12 marzo 1622 la Chiesa cattolica canonizza cinque nuovi santi, quattro dei quali sono ‘moderni’ e indubbiamente protagonisti della Riforma cattolica: Filippo Neri, Francesco Saverio, Ignazio di Loyola, Teresa d’Avila; il quinto, invece, Isidoro il Lavoratore, si santifica più che altro in omaggio alla monarchia spagnola. Le celebrazioni

organizzate per l'occasione sono spettacolari. Le descrive con vivezza Giacinto Gigli² nel suo *Diario romano*³ (Gigli 1958, pp. 57–60):

Poi che fu celebrata la Canonizatione con le solite Ceremonie, si fece subito grandissimi segni di allegrezza, con suoni di trombe, di tamburi, di campane, con sparare mortaletti, et artiglierie, et si fece allegrezza per Santo Isidoro alla Chiesa di S. Giacomo delli Spagnoli, per li Santi Ignazio, e Francesco al Gesù, per Santa Teresa alla Madonna della Scala in Trastevere, et per Santo Filippo a S. Maria in Vallicella detta la Chiesa nova [...]. La sera poi si fecero gran fochi per tutte le strade et quasi per tutte le case di Roma con abrugiare botte, et metter lumi alle finestre, et particolarmente li Padri della Compagnia, non solamente empirono di lumi tutte le fenestre, et il cornicione del Collegio Romano, et abbrugiorno botte, et fecero la girandola : ma nella Chiesa del Gesù tutta la Cuppola della Chiesa fu piena di lumi, che faceva bellissimo vedere, et ancora tutta la facciata della Chiesa dal cornicione in su era piena di fochi artificiali, che pareva una meraviglia. Le facciate ancora delle altre tre Chiese per li altri Santi furno ancor esse piene di lumi; et questi fochi et allegrezze con tamburi e trombe, et campane, et mortaletti si fecero le due sere seguenti ancora.

Le chiese votive dei rispettivi nuovi santi vengono riccamente addobbate, ma pure nell'estrema allegrezza si pone attenzione a celebrare i martiri. Sul fregio della facciata della chiesa del Gesù, per esempio, compaiono, a detta del Gigli, ben 101 ritratti di martiri della Compagnia di Gesù, alternati con gli stemmi gesuiti. Ai missionari martirizzati in Giappone poi si fa esplicito riferimento teatrale nella terza figura del terzo atto della sacra rappresentazione che la Compagnia mette in scena il giorno stesso nell'atrio del Collegio

2. Roma, 23 novembre 1594–11 dicembre 1671; sulla vita del Gigli, si consulti l'apposita voce, curata da Filippo Crucitti, nel *Dizionario biografico degli italiani* (vol. 54; anche disponibile presso il sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/giacinto-gigli_\(Dizionario_Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giacinto-gigli_(Dizionario_Biografico)/) [ultimo accesso il 29 aprile 2019]).

3. Il titolo esteso è *Memorie di Giacinto Gigli di alcune cose giornalmente accadute nel suo tempo...* (Roma, Biblioteca nazionale, Vitt. Em. 811, cc. 1–528; Bibl. apost. Vaticana, Vat. lat. 8717, cc. 1–547); pubblicato per la prima volta come *Diario romano*, a cura di G. Ricciotti, nel 1958.

Romano. Ne dà notizia Famiano Strada⁴ nel suo *Saggio delle feste che si apparecchiano nel Collegio Romano in honore de' Santi Ignatio et Francesco da N.S. Gregorio XV canonizzati* (1622):

La Francia col numero de suoi già detto offerisce ad Ignatio la Senna, fiume di Parigi, in cui s'attuffò il Santo in tempo gelato, per convertire un giovine di brutto amore acceso, scorrono dall'urna del fiume acque infocate, rappresentanti la carità d'Ignatio. Viene intanto il Giappone con la sua squadra, e per la moltitudine de martiri di quella novella Chiesa, parto delle fatiche del Saverio, offerisce all'istesso corone di alloro, e palme, fanno giuochi con spade, e pugnali, e dopo le solite preghiere partono.⁵

Questa noterella è assai significativa, soprattutto perché accosta ai martiri del Giappone, territorio di missione dei Gesuiti, il molto più blando 'martirio' d'Ignazio, fondatore della Compagnia, il quale, come raccontano i molti agiografi, si gettò nella gelida Senna per dare l'esempio a un novizio prigioniero di una donna lasciva. Che senso poteva mai avere paragonare la crocifissione dei Gesuiti giapponesi, evocati col consueto corredo di dettagli esotici, con questo tuffo d'Ignazio nella Senna gelata?

L'attenzione della Chiesa post-tridentina verso i martiri si esprime però soprattutto nella parola, specie in quella biografica e agiografica. Ciascun ordine religioso, e in particolare quelli "moderni", vi si dedica secondo le proprie corde. Nel 1586 l'oratoriano Cesare Baronio⁶ dà alle stampe il *Martyrologium Romanum* (Baronio 1586); le successive riedizioni, numerosissime, ne attestano l'enorme successo⁷. Nello stesso entourage oratoriano, in cui Filippo Neri e il medesimo Baronio

4. Roma, 1572–Roma, 1649; su Famiani, si consultino Corniani, Ugoni e Ticozzi (1855), 3, pp. 306–10.

5. Il testo compare come lunga didascalia della terza figura contenuta nel foglio, un'incisione di Matthäus Greuter.

6. Sora, 30 ottobre 1538–Roma, 30 giugno 1607; sulla vita e le opere del Baronio la bibliografia è vasta; per un'introduzione, Guazzelli, Michetti e Scorza Barcellona (2012).

7. Anversa: Ex officina C. Plantini, 1589; Venezia: Apud Marcum Antonium Zalterium, 1597; Roma: Ex typ. Vaticana, 1598; Colonia: Apud J. Gymnicum, 1603; Magonza: Impensis J. Schönwetteri 1631; Roma: Typis Vaticanis, 1635; ecc.

continuamente promuovono il valore pastorale dell'agiografia, il futuro biografo dello stesso Filippo Neri, vale a dire Antonio Gallonio⁸, dà alle stampe due opere fondamentali e altrettanto sistematiche, il *Trattato de gli instrumenti* (1591), dedicato appunto agli strumenti del martirio, e il *De SS. Martyrum cruciatibus* (1594). Nel 1609 Filippo Ferrari⁹, servita, pubblica la *Nova topographia in martyrologium romanum* (Ferrari 1609), opera anch'essa di notevole successo.

I Gesuiti, che al contrario degli Oratoriani svolgono azione missionaria non nei bassifondi di Roma ma nelle lontane terre delle "Nuove Indie" occidentali e orientali, possono vantarsi i martiri del Giappone, cui all'epoca si dedicano numerose opere. Le lettere che i missionari scrivono al proposito e inviano in Europa ottengono un successo straordinario: passano di mano in mano, vengono tradotte in molte lingue, accendono i cuori dei novizi, commuovono i fedeli, incoraggiano la Chiesa a perseverare, animata da questi martiri lontani che si rappresentano spesso circondati da minacciosi 'pagani', proprio come gli eroi del primo Cristianesimo. Di questo periodo aurorale gli Oratoriani ricercano le tracce nell'archeologia e nella storia, mentre i Gesuiti ne rivivono le gesta nell'avventura missionaria, e forse anche per questo attirano così numerose le vocazioni. Nel 1582, per esempio, si pubblicano i *Nouveaux avis des Indes orientales et Japon, concernant la conversion des Gentils, avec un miraculeux martyre advenu à Maroc, ville d'Afrique et Barbarie*, una raccolta di lettere scritte da missionari gesuiti quali Valignani, Teixeira, de Castro, e tradotte in francese da Michel Coyssard¹⁰. La passione per i martiri delle Indie continua e accompagna tutto il processo di beatificazione e canonizzazione dei nuovi santi gesuiti Ignazio di Loyola e Francesco Saverio, con precipua attenzione per le nuove epurazioni nipponiche contro i Cristiani: nel 1618, il ge-

8. Roma, 1556–15 maggio 1605; sulla vita di Gallonio si consulti la voce deducata da Simon Ditchfield nel *Dizionario Biografico degli Italiani Treccani* (vol. 51, 1998; disponibile online presso il sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-gallonio_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-gallonio_(Dizionario-Biografico)/) [ultimo accesso il 29 aprile 2019]).

9. Oviglio (AL), 1556–Pavia, 1626.

10. Si leggano in proposito Balsamo (1998) e Balsamo, Castiglione Minischetti e Dotoli (2007).

suita Antoine de Balinghem¹¹ pubblica l'*Histoire de l'état de la chrétienté au Japon, et du glorieux martyr de plusieurs chrétiens en la grande persécution de l'an 1612, 1613 et 1614* (1618).

A queste due tendenze di rassegna agiografica rivolta verso il passato (Oratoriani) e di scrittura agiografica rivolta piuttosto verso il presente (Gesuiti) si accompagna poi una terza tendenza di agiografia romanzata o teatralizzata, tipica del primo ventennio del diciassettesimo secolo francese. Jean Boissin de Gallardon pubblica nel 1618 *Les tragédies et histoires saintes* (Boissin de Gallardon 1618). L'autore vi propone tre "pastorali tragiche" dedicate ad altrettanti "sacrifici pagani" ("La Perséenne", "La Fatale", "Les Urnes vivantes"), cui seguono due "tragedie cristiane", genere all'epoca molto in voga: "Le Martyre de Saint Vincent" et "Le Martyre de Sainte Catherine". Non è dato sapere se questi testi siano stati effettivamente messi in scena, ma ciò che vi risalta è comunque la teatralità brutale con la quale vi si rappresenta la sofferenza del martire. Ecco per esempio come il tiranno Dacian si rivolge al futuro martire Vincenzo nella tragedia dedicatagli (ivi, p. 258):

Voici ce que je veux : qu'on lie ta carcasse
 Dessus un gril de fer, et puis que l'on le fasse
 Rôtir sur les charbons : mais rôtir tellement
 Que je vois ta fin par ton suffoquement,
 Et comme tu seras grillé en cette sorte
 Je veux faire saouler de ta charogne morte
 Les loups et les lyons, ainsi tu finiras
 Ta vie, ton erreur, et chez Minos iras.¹²

11. Saint-Omer (Francia), 25 giugno 1571–Lille, 24 gennaio 1630; sulla vita e le opere di questo autore, si consulti l'apposita voce nella *Biographie universelle ancienne et moderne*, diretta da Louis-Gabriel Michaud, II edizione (1843–65), 45 voll., Paris, A. Thoisnier Desplaces; vol. 2, p. 680.

12. La grafia del testo è stata modernizzata a partire da quella tipica francese del diciassettesimo secolo. Qui di seguito una traduzione in italiano: "Ecco ciò che voglio: che si leghi la tua carcassa / su una griglia di ferro / e poi che la si faccia / arrostitire sui carboni: ma arrostitire a tal punto / che vedo la tua fine per soffocamento, / e quando sarai [stato] grigliato in questo modo / voglio che s'inebrino della tua carogna morta /

Questo non è neppure il brano più cruento della tragedia; vi è di peggio. Vi si descrivono con icasticità l'effetto del fuoco sul corpo, il grasso del santo liquefatto sulla griglia, e si arriva persino a integrare la fonte agiografica principale del racconto, vale a dire la *Legenda Aurea*, prevedendo per il Santo una fine più cruenta ancora di quella descrittavi: nella versione teatrale, la salma del martire viene prima grigliata e poi pure gettata in pasto alle fiere¹³.

Non solo nel teatro, tuttavia, ma anche nel romanzo si diffonde una passione per gli antichi martiri cristiani. Nel 1621, il prolifico Jean-Pierre Camus¹⁴ dà alle stampe il romanzo moralizzante di oltre ottocento pagine *Agathonphile ou les Martyrs siciliens*, poi adattato per il teatro ben tre volte nel corso del diciassettesimo secolo (Cosnard 1650; Pascal 1655; Cusson 1712)¹⁵. D'altra parte, lo stesso Pierre Corneille¹⁶, nel 1641, aveva messo in scena nel Teatro del Marais di Parigi la "tragedia cristiana" *Polyeucte martyr*, la quale ruotava appunto attorno a un martire cristiano armeno d'invenzione¹⁷. Il secolo francese dei martiri continua poi con l'*Éloge de Ste Catherine Vierge et Martyre* di René de Ceriziers¹⁸ (1661), prima gesuita, poi cappellano del Duca d'Orleans, quindi di Luigi XIV.

3. Martirio e propaganda

Non è difficile attribuire un valore di propaganda a questa produzione martirologica che abbraccia più secoli, lingue, culture, sensibilità

i lupi e i leoni; così tu finirai / la tua vita, il tuo errore, e andrai al cospetto di Minosse"; trad. dell'autore del presente articolo.

13. Per un'analisi dettagliata di quest'opera (nonostante le trascrizioni a volte imprecise dal francese), si consulti Biet (2017), pp. 25-48.

14. Parigi, 3 o 4 novembre 1584-25 aprile 1652; su questo autore si consultino specialmente Vernet (1995), Robic-de Baecque (1999) e Thirouin (2007).

15. Per uno studio approfondito di tali adattamenti, si legga Selmecci-Castioni (2015).

16. Rouen, 6 giugno 1606-Parigi, 1 ottobre 1684.

17. Si confronti a tal proposito Stegmann 1968.

18. 1603-Parigi 1662.

religiose ed estetiche, come pure media, generi e discorsi. In Europa si combatte da tempo tra cattolici e protestanti. Vi sono morti da una parte e dall'altra. Entrambe le fazioni ne raccontano la vita e la tragica fine così come da sempre si fa con i caduti in guerra, al fine di aizzare gli animi e incitare alla lotta. Fioccano, infatti, anche i martirologi protestanti, come quel *Livre des Martyrs* che, dal 1554, viene costantemente aggiornato dal giurista protestante francese Jean Crespin, il quale si rifugia a Ginevra e vi svolge una febbrile attività di editore e libraio¹⁹. Ma come spesso accade nelle guerre di religione, il conflitto è esacerbato dalla presenza di una dimensione trascendente, nella quale esso si trasforma in scontro cosmologico fra bene e male, scontro nel quale possono essere arruolati tanto i martiri del presente quanto quelli del passato, accomunati da un'unica missione.

Accanto a quella apologetica vi è però almeno un'altra motivazione che una lettura della mania martirologica in chiave di semiotica culturale permette di afferrare meglio. Se la Chiesa cattolica moderna esalta i martiri e i miracoli del passato, è perché questi in realtà scarseggiano nell'epoca moderna. Dei cinque grandi santi canonizzati nel 1622, per esempio, solo quello antico, San Isidoro Lavoratore²⁰, il santo "rabadomante", compieva miracoli prodigiosi, ma era un santo essenzialmente medievale, tanto è vero che l'agiografia che ne accompagna la canonizzazione (*Vida y milagros del glorioso S. Isidro el Labrador*) viene appunto ripescata dal passato (autore ne è con tutta probabilità Juan Gil de Zamora, alias Juan Diácono, che vi nacque nel 1240 e morì in Castiglia all'inizio del quattordicesimo secolo); anche il poema che gli dedica Lope de Vega, *Isidro: poema castellano* (Vega 1602) è in fondo l'esaltazione di un santo medievale²¹. L'altro santo propriamente taumaturgo dei 'magnifici cinque', vale

19. Arras, c. 1520–Ginevra, 1572. Si consultino Piaget e Berthoud (1930), Gilmont (1981), *Bibliographie*, e Gilmont (1981) *Jean*.

20. Madrid, 1080–15 maggio 1130.

21. Si legga anche, in francese, *Les miracles de Saint Isidore laboureur* (Paris: S. Cra-moisy, 1622).

a dire Francesco Saverio, compie, sì, miracoli straordinari, ma lo fa puntualmente in terre lontane ed esotiche, di cui il solo nome evoca già un'aura di mistero.

Non stupisce invece che non si ricordino in virtù dei miracoli straordinari compiuti gli altri tre santi della prima canonizzazione della Chiesa, giacché la loro modernità consiste proprio in questo: dedicano la vita ai prodigi non del corpo ma dello spirito, a perfezionarsi e perfezionare, anche e soprattutto attraverso le regole e gli ordini che hanno stabilito, nonché gli scritti e le lettere che hanno lasciato. Se di Filippo Neri si registrano perlomeno i miracoli legati alla sua frequentazione ed edificazione del popolino romano, la questione si pone drammatica per Ignazio di Loyola, la cui Compagnia punta a forgiare le menti non del popolo ma dell'élite cattolica europea. Il primo biografo 'ufficiale' di Ignazio di Loyola, lo spagnolo Pedro de Ribadeneyra²², conoscendo il suo colto pubblico, si confronta a lungo con il problema e ne scrive chiaramente. Seguendo la struttura classica dell'agiografia medievale, dedica capitoli specifici alla vita, le opere, la morte, e le virtù del futuro Santo, ma quando arriva all'ultimo capitolo, quello dedicato ai miracoli, si blocca:

Ma chi dubita, che ui saranno alcuni, che si marauigliaranno, stupiranno, e dimanderanno, perche essendo queste cose uere (come senza alcun dubbio sono) Ignatio però non ha fatto miracoli, nè ha uoluto Iddio dichiarare e palesar la Santità di questo suo seruo con segni, e testimonij soprannaturali, come ha usato di fare con molti altri Santi? (Ribadeneyra 1586, p. 565)²³

Dopo una lunga argomentazione, nella quale Ribadeneyra cerca di giustificare con varie strategie retoriche il fatto che Ignazio di Loyola non avesse compiuto miracoli, l'agiografo spagnolo propone l'argomento decisivo: i miracoli in effetti vi furono, ma furono quelli tipici

22. Toledo, 1526–1611. Per un'approfondita analisi della biografia dedicata da Ribadeneyra a Ignazio di Loyola (poi divenuta la sua "agiografia" ufficiale), si legga Leone (2010), pp. 23–204.

23. Traduzione italiana delle versioni latina (1572) e spagnola (1583).

del Cattolicesimo moderno, non prodigi del corpo ma dello spirito, non meraviglie esteriori, retaggio del Medioevo, ma interiori:

E qual cosa può esser più miracolosa, che ueder un Soldato auuezzo tutto il tempo di sua uita alla guerra tra lo strepito dell'armi, senza conoscimento di Dio, repentinamente mutarsi, e diuenir'un altr'huomo da quel che era, & in cotal maniera, che non solo diventasse Soldato di GIESV' CHRISTO; ma Duce, e Capitano di questa Sacrata Militia? (ivi, p. 571)

Sono dunque la conversione religiosa, il cambiamento spirituale, la mutazione del cuore proprio e altrui i veri miracoli. I prodigi s'interiorizzano, e la loro spiritualizzazione finisce col toccare anche testi destinati alla circolazione popolare, come nel caso di quel libello intitolato *Nouveau recueil de vies des Saints propres pour servir d'exemple à toutes sortes de personnes de quelque vocation qu'elles soient dans la campagne, où l'on ne fait point mention de leurs miracles, mais seulement des actions qu'un chacun peut imiter et de celles qu'il doit éviter en sa vocation*, pubblicato da un anonimo Dottore in Teologia della Facoltà di Parigi nel 1668²⁴. Vi si descrive un villaggio intero dedito alla santità, espressa appunto non attraverso i prodigi ma nel lavoro quotidiano di ognuno: Sant'Aproniano, sergente; San Marciano, notaio; San Foca, giardiniere; Sant'Armogasto, portinaio; Santa Picmenia, maestra di scuola; Sant'Onofrio, tessitore; San Homebon, negoziante; San Genziano, locandiere; San Baldomer, maniscalco e fabbro; ecc.

Da un lato, questa scomparsa dei miracoli è frutto di un'evoluzione giuridica: papa Urbano VIII²⁵, con decreto firmato il 13 marzo 1625 (ratificato in giugno 1631, luglio 1634, e agosto 1640) proibisce la stampa e la pubblicazione di opere che contengano allusioni

24. Per una descrizione dettagliata, si consulti Brémond (1967), I, pp. 246–249: “Grâce au nombre et à la variété des vies de Saints qui furent publiées à cette époque, et les gens cultivés et [...] les simples eux-mêmes, vivaient familièrement parmi les images des héros chrétiens” (p. 249).

25. Maffeo Vincenzo Barberini (Firenze, 5 aprile 1568–Roma, 29 luglio 1644), papa dal 1623 alla morte.

alla santità, ai miracoli, o alle rivelazioni sovranaturali d'individui che non siano stati ancora né beatificati né canonizzati; l'allusione ai prodigi può essere tutt'al più implicita²⁶. Dall'altro lato, però, l'evoluzione giuridica non fa che tradurre in legge quella socio-culturale: l'avvento delle scienze e soprattutto quello dell'individualismo moderno, entrambi legati a filo doppio all'affermarsi del Protestantesimo, discreditano i miracoli medievali e ne promuovono invece di moderni. I miracoli del corpo 'non vanno più' non solo perché i fedeli ci credono sempre meno, ma anche e soprattutto perché non possono identificarvisi. Dei miracoli dello spirito ciascuno può sentirsi capace e artefice, ma non di quelli del corpo.

4. Conclusioni: il martirio interiore

La rappresentazione del martirio nel Cattolicesimo moderno segue un andamento simile. Il sacrificio cruento, sanguinolento, fisico, viene relegato o in un *tempo* remoto, quello della prima cristianità, oppure in uno *spazio* remoto, quello delle missioni. D'altra parte non vi sono molte alternative: nell'Europa moderna i martiri cattolici non mancano, ma sono pochi, perché qui il Cattolicesimo impera, è saldamente avvinto al potere politico e temporale, miete vittime presso chi è contro la Chiesa ma non ne subisce al proprio interno. Le eccezioni europee sono rare. I Gesuiti rappresentano per esempio il martirio dell'inglese Edmund Campion²⁷, ma lo fanno con meno frequenza e trasporto che per i famosi martiri del Giappone (la cui spettacolare crocifissione dà luogo a un intero filone iconografico), spesso sottolineando che, nel caso di Campion, il più gran miracolo ch'egli compì attraverso la propria morte consistette proprio in quella goccia del suo sangue che, macchiando la veste bianca di uno degli astanti, Herni Walpole²⁸, lo spinse alla conversione e, di

26. Si confrontino, in proposito, Suire (2001) e Gotor (2004).

27. Londra, 24 gennaio 1540–Tyburn, 1 dicembre 1581.

28. Docking, Norfolk, 1558–York, 7 aprile 1595.

nuovo, al martirio²⁹. I processi di beatificazione e canonizzazione di questi martiri, poi, furono assai tardivi (353 nomi iscritti a processo, ma solo nel 1874)³⁰.

Nel cuore dell'Europa, invece, e soprattutto a Roma, il martirio "moderno" segue la stessa traiettoria del miracolo "moderno": si spiritualizza, s'individualizza, si psicologizza, fino a perdere quasi del tutto l'aura di eroicità che lo ammantava nella versione medievale. Una differenza spicca in particolare: il martire moderno soffre ma non muore. Si macera nello spirito ma alla fine sopravvive e di fatto trionfa, così che da un lato si presta maggiormente all'identificazione da parte del fedele comune, mentre dall'altra perde il fascino che nel Cristianesimo pre-tridentino esercitavano i martiri eroici, coloro che morivano torturati ma proprio in punto di morte ricevevano la palma dalla trascendenza.

Un esempio ignaziano confermerà questa evoluzione. In una delle incisioni su rame che compongono la vita per immagini del Fondatore della Compagnia di Gesù, eseguita da Jean Baptiste Barbé su disegno di Peter Paul Rubens (prima edizione Roma, 1609; seconda, Roma 1622) si vede Ignazio flagellato nottetempo da alcuni demoni (Fig. 1).

Non di martirio però si tratta bensì di tentazione, e non di una tentazione spettacolare come le tante di S. Antonio rappresentate in testi di vario tipo, bensì di tentazione interiore. La fonte dell'iconografia è infatti il brano della *Vita* di Ribadeneyra (capitolo nono del quinto libro, proprio quello dedicato ai "prodigi"), secondo cui Ignazio, nel 1541, fu visitato durante la notte da un diavolo che cercò di soffocarlo. Il futuro Santo sentì una mano che gli serrava la gola e che non lo lasciava né respirare, né gridare, né pronunciare il nome di Gesù. Ma tale fu lo sforzo d'Ignazio che egli riuscì infine a emettere un grido, mettendo in fuga il demonio. Versioni posteriori di questo racconto vi aggiungono dettagli drammatici, moltiplicano i

29. Nell'abbondante bibliografia su *Campion* si consultino soprattutto McCoog (1996) e South (1999).

30. Per una visione d'insieme si consulti Pendrill (2000).

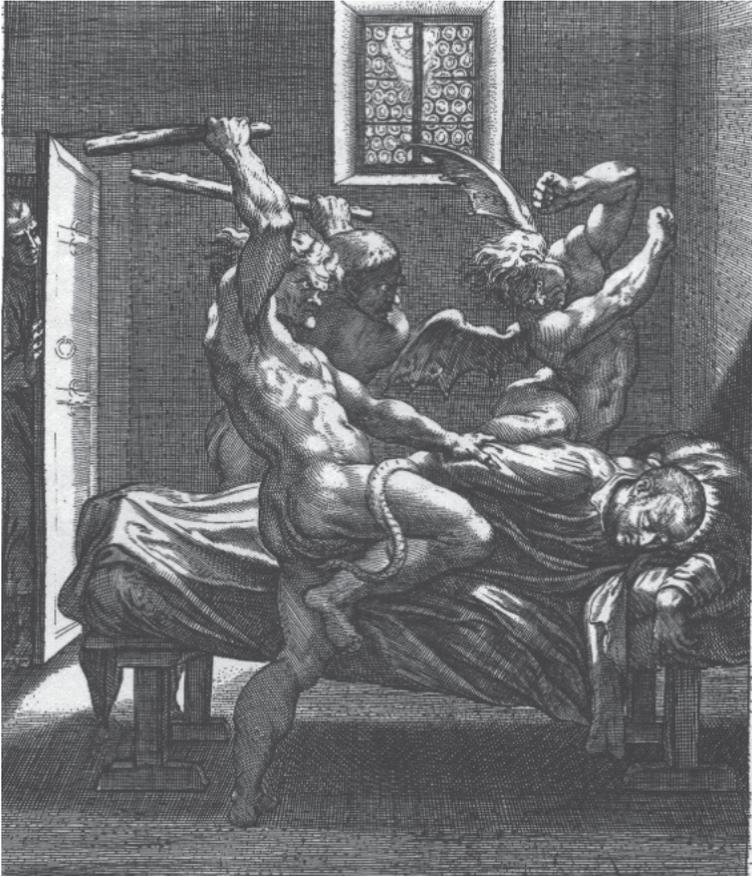


Figura 1. Jean Baptiste Barbé, da un disegno di Peter Paul Rubens (1605-6) *Ignazio picchiato nottetempo dai demoni*, Roma, 14,4x 9,3 cm (testo incluso), incisione su rame n. 34 dalla *Vita Beati Patri Ignatii* [seconda versione: *S. Ignatii*] *Loiolæ Societatis Iesu Fundatoris*, Roma, 1609 (prima ed.) e 1622 (seconda ed.). Originale in possesso dell'autore.

diavoli, trasformano il soffocamento in flagellazione, inseriscono un testimone. Le aggiunte si ritrovano nel disegno di Rubens, e tuttavia il grande artista rappresenta Ignazio a occhi aperti, mentre fissa il pavimento. Qualche fedele di semplice animo medievale potrà allora ancora pensare, ammirando questa immagine, a un supplizio inflitto dal maligno, eppure agli spettatori avvertiti questa scena non potrà che evocare la nuova forma del martirio cattolico moderno: mentre Antonio Gallonio fa inorridire descrivendo per filo e per se-

gno i supplizi dei martiri antichi, e mentre le lettere di gesuiti dall'Asia commuovono evocando le torture inflitte ai missionari lontani, a Roma, in Italia e nell'Europa cattolica il martirio si fa interiore, il nemico diventa parte di ciascuno, la tortura diventa spirituale. L'individuo moderno diventa il paradossale martire di sé stesso.

Riferimenti bibliografici

- BALINGHEM A. DE (1618) *Histoire de l'estat de la chrestienté au Japon et du glorieux martyr de plusieurs chrestiens, en la grande persécution de l'an 1612, 1613 & 1614, le tout tiré des lettres envoyées à Rome par les Pères de la Compagnie de Jésus au Japon et tourné d'italien en françois par un Père de la mesme compagnie*, impr. de Bellere, Douay.
- BALSAMO J. (1998) *Les premières relations des missions de la Chine et leur reception française*, "Nouvelle Revue du Seizième Siècle" 16: 155–84.
- BALSAMO J., CASTIGLIONE MINISCHETTI V. e DOTOLI G. (a cura di) (2007) *Les traductions de l'italien en français au XVIIe siècle*, Schena – Editions Lanore, Fasano e Parigi.
- BARONIO C. (1586) *Martyrologium Romanum ad nouam kalendarii rationem, et ecclesiasticæ historiæ veritatem restitutum. Gregorii 13. pont. max. iussu editum. Accesserunt notationes atque tractatio de Martyrologium Romano*, Ex typographia Dominici Basæ, Roma.
- BIET C. (2017) "Spectacle and Martyrdom: Bloody Suffering, Performed Suffering, and Recited Suffering in French Tragedy (late sixteenth and early seventeenth century)", in T. Macsotay, C. Van Der Haven e K. Vanhaesebrouck (a cura di), *The Hurt(Ful) Body: Performing and Beholding Pain*, Manchester University Press, Manchester, pp. 25–48.
- BOISSIN DE GALLARDON J. (1618) *Les tragédies et histoires saintes de Jean Boissin de Gallardon*, S. Rigaud, Lione.
- BREMOND H. (1967) *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, 11 voll., Librairie Armand Colin, Parigi.

- CAMUS J.-P. (1621) *Agathonphile, ou les Martyrs siciliens : Agathon, Philargyrippe, Tryphine et leurs Associez. Histoire dévotè où se découvre l'Art de bien Aymer*, Chappelet, Parigi.
- CERIZIERS R. de (1661) *Éloge de Ste Catherine Vierge et Martyre*, in R. Ceriziers, *Les Éloges sacrez, ou la vie des saints*, Charles Angot, Parigi.
- CORNIANI G.B., UGONI C. e TICOZZI S. (a cura di) (1855) *I secoli della letteratura italiana dopo il suo risorgimento*, 9 voll., UTET, Torino.
- COSNARD M. (1650) *Les Chastes Martirs. Tragedie chrestienne*, Courbé, Parigi.
- COYSSARD M. (a cura di) (1582) *Nouveaux avis des Indes orientales et Japon, concernant la conversion des Gentils, avec un miraculeux martyre advenu à Maroc, ville d'Afrique et Barbarie*, Thomas Brumen, Parigi.
- CRESPIN J. (1554) *Le Livre des martyrs protestants depuis Jean Hus jusqu'en 1554*, Jean Crespin, Ginevra.
- CUSSON J.-B. (1712) *Agathon et Tryphine, histoire sicilienne*, J.-B. Cusson, Nancy.
- DIÁCONO J. [probabilmente Juan Gil de Zamora] (1622) *Vida y milagros del glorioso San Isidro el Labrador*, por Tomas Iunti, Madrid.
- FERRARI F. (1609) *Nova topographia in martyrologium romanum*, Apud B. Juntam, J.-B. Ciottum et socios, Venezia.
- GALLONIO A. (1591) *Trattato de gli instrumenti*, A. et G. Donangeli, Roma.
- (1594) *De SS. Martyrum cruciatibus*, Congregazione dell'Oratorio, Roma.
- GIGLI G. (1958) *Diario romano (1608–1670)*, G. Ricciotti (a cura di), Tumminelli, Roma.
- GILMONT J.-F. (1981) *Bibliographie des éditions de Jean Crespin, 1550–1572*, Gason, Verviers.
- (1981) *Jean Crespin : un éditeur réformé du XVIe siècle*, Droz, Ginevra.
- GOTOR M. (2004) *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Laterza, Roma e Bari.
- GUAZZELLI G.A., MICHETTI R. e SCORZA BARCELLONA F. (a cura di) (2012) *Cesare Baronio tra santità e scrittura storica*, Viella, Roma.

- LEONE M. (2010) *Saints and Signs: A Semiotic Reading of Conversion in Early Modern Catholicism*, "Religion and Society" 48, Walter de Gruyter, Berlino e New York.
- MCCOOG T.M. (1996) *The Reckoned Expense. Edmund Campion and the Early English Jesuits. Essays in Celebration of the First Centenary of Campion Hall, Oxford (1896–1996)*, Boydell, Woodbridge.
- PASCAL F. ([1655] 2008) *Agathonphile martyr. Tragi-comédie*, T. Varney Kennedy (a cura di), Gunter Narr, Tübingen.
- PENDRILL C. (2000) *The English Reformation 1485–1558*, Heinemann, Londra.
- PIAGET A. e BERTHOUD G. (1930) *Notes sur le livre des martyrs de Jean Crespin*, Université de Neuchâtel, Neuchâtel.
- RIBADENEIRA P. DE (1586) *Vita del b. Ignatio Loiola fondatore della religione della Compagnia di Giesù descritta dal R.P. Pietro Ribadenera prima in lingua latina e dopo da lui ridutta nella castigliana, & ampliata in molte cose. E nuovamente tradutta dalla spagnuola nell'italiana da Giovanni Giolito de' Ferrari*, appresso i Gioliti, Venezia.
- ROBIC-DE BAECQUE S. (1999) *Le salut par l'excès : Jean-Pierre Camus (1584–1652). La poétique d'un évêque romancier*, Honoré Champion, Parigi.
- SELMECI-CASTIONI B. (2015) *Saintes corruptions. L'édification romanesque de Jean-Pierre Camus au miroir des adaptations d'Agathonphile (1621)*, "Études de lettres", numero monografico su *Représenter la corruption à l'âge baroque (1580–1660)*, 3–4: 1–13.
- SOUTH M.H. (1999) *The Jesuits and the Joint Mission to England during 1580–1581*, Lampeter and Mellen, Lewiston, NY.
- STEGMANN A. (1968) *L'Héroïsme cornélien. Genèse et signification*, Armand Colin, Parigi.
- STRADA F. (1622) *Saggio delle feste che si apparecchiano nel Collegio Romano in honore de' Santi Ignatio et Francesco da N.S. Gregorio XV canonizzati*, Alessandro Zannetti, Roma.
- SUIRE E. (2001) *La sainteté française de la réforme catholique : XVIe–XVIIIe siècles : d'après les textes hagiographiques et les procès de canonisation*, Pessac, Bordeaux.

- THIROUIN L. (2007) *L'aveuglement salutaire. Le réquisitoire contre le théâtre dans la France classique*, Champion classiques, Parigi.
- VEGA L. DE (1602) *Isidro: poema castellano*, en casa de Pedro Madrigal, vendese en casa de Iuan de Montoya, Madrid.
- VERNET M. (1995) *Jean-Pierre Camus : théorie de la contre-littérature*, Nizet, Parigi.
- YEPES D. DE ([1599] 1946) *Vida de Santa Teresa de Jesús*, Emecé Editores, Buenos Aires.

The Historical–Juridical Concept of Martyrdom in the Christian Tradition

PIERLUIGI GIOVANNUCCI*

TITOLO ITALIANO: Il concetto storico–giuridico di martirio nella tradizione Cristiana

ABSTRACT: The paper analyzes the concept of martyrdom from an historical and juridical perspective. The first section is a general introduction to the history of this concept and its evolution through the centuries, particularly from late antiquity to the early modern era, including from a theological point of view. The aim is to describe the main characteristics of the martyr as a model over the centuries. The paper then addresses the way in which the Church reflected on sanctity in general and on martyrdom in particular up to the modern age, reflecting on the martyr as a type of sanctity and on the canonization process. The heart of the article is devoted to the concept of martyrdom underlying the *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione* written by Prospero Lambertini, the future Pope Benedict XIV. His work, which is an organic summary of all the norms and modern practice in the field of canonization, played a major role in the creation of a modern concept of martyrdom. In fact, Lambertini draws on his great erudition to carefully analyze the concept from theological and juridical points of view. Among the themes treated are the role of martyr and tyrant, the motivation of the sacrifice, and the way to study the intention of the future martyr. The aim of the paper is to underline the space occupied by this theme in the *tractatus* and, above all, to reflect on the change in the concept of martyrdom during the modern era in light of the important role that *De Servorum Dei beatificatione* had in the reformation and regulation of sanctity in the Catholic Church, particularly in the process of constructing the model of martyr.

KEYWORDS: martyrdom, Prospero Lambertini, Benedetto XIV, canonization, sanctity.

* Università degli Studi di Padova.

1. The Historical–Juridical Concept of Martyrdom in the Christian Tradition

The cult of saints originates in the first centuries of Christianity and is part of the process of gradually structuring a specifically Christian theological and anthropological proposal, that is, the appearance of the Christian “historical fact” as such and its original religious self–understanding¹. In the Scriptures the notion of *sanctity* is originally configured as an attribute of God, and subsequently of Christ and the Church, and from a historical–theological point of view it is essentially conceived as a spiritual quality that characterizes a series of figures, figures who by virtue of their lives — first the apostles and then the so–called confessors — or deaths — the martyrs — have exceptionally rendered themselves similar to Jesus (Scorza Barcellona 2005, pp. 19–31; Giovannucci 2008, pp. 35 and following): leaving aside the New Testament characters, the cult of saints has its historical roots in the veneration of martyrs, and in fact the experience of martyrdom is the primary proto–typical dimension of ancient Christian sanctity.

The task of identifying and consolidating criteria for applying the status of “saint” to the various characters considered deserving in some way to receive it was already a problem in the late–ancient Christian context. Defining the criteria of canonization — both as regards the very necessity of having guiding criteria, and as regards the choice of these criteria — is a historical problem caught up with the conception of sanctity in the various ages: the fundamental question that arises at the moment of attributing someone the status of saint always has to do with the need to frame the character in question within some “theory of holiness”, at least an implicit one (Boesch Gajano 1999, pp. 3–6, 77–80).

In general, there are essentially three criteria of sanctity that appear in the history of Christian canonizations, and Catholic ones

1. This article is a condensed version of another published work by the author (Giovannucci 2018). It has been translated by Marco Papisidero.

in particular: martyrdom, miracle and virtue, variously intertwined on the basis of internal relations and reciprocal conditioning which, in different historical ages, stem not only from modifications in the discipline of canonizations, but also from wider historical–religious and socio–cultural movements; it is possible to add a fourth criterion, that of the *fama sanctitatis* of the person to be canonized. On the one hand, this should be considered a sort of basic prerequisite for the recognition of sanctity, in conjunction with those previously mentioned; on the other hand and on a theological level, it can also be conceived as a specific criterion of canonization in itself². This paper is specifically dedicated to the canonization criterion of martyrdom and its historical–juridical status in the long arc of the Christian tradition.

2. The Historical–Theological Concept of Martyrdom

In Western culture the concept of martyrdom has taken on different meanings over time, so much so that, especially in recent decades, it has been used in an increasingly generic way in various socio–cultural contexts. Nonetheless, the original codification of this notion took place within the Christian culture of the first centuries, where the theological foundations of the cult of martyrs were laid.

In this context, the recognition of a form of behavioral exemplarity seen as the “essence” of Christian life — this is the meaning of sanctity in Christian culture — appeared from the outset in the specific form of *sequela Christi* embodied by the first, closest followers of Jesus. Indeed, early on the example they embodied assumed an

2. Starting from the decrees of Pope Urban VIII in the first half of the 17th century, the criterion of *fama sanctitatis* held a precise canonical value because it lies at the heart of the recognitions of sanctity carried out (notwithstanding the procedural practice then imposed as obligatory) for *viam cultus*, that is, based exclusively on the verification of the existence *ab immemorabili*, in relation to given characters, and of deeply–rooted forms of public worship which are spontaneous and documentable, although not previously formally authorized.

original and very strong emblematic and proto-typical value for the purposes of establishing a specifically Christian model of sanctity in two specific ways. On the one hand, in mystical-spiritual sense, that is, by virtue of the fact that these characters had been “chosen” as privileged witnesses of the life, death and resurrection of Jesus, and therefore constituted examples of a life spiritually regenerated by direct contact with the supernatural mystery represented by the figure of Christ, son of God. On the other hand, in a more specifically historical and moral sense, their own life experiences made them suitable to act as models of behavior, as “authentic imitators” of the works of Jesus, in particular as regards service to the brothers (Festugière 1949, pp. 87–98; van Uytfanghe 1996, pp. 146–147, 151–155, 189–192)³. Moving away from the epoch of the historical life of Jesus and his first disciples, and thus gradually losing the possibility of immediately connecting holiness to its original theological and supernatural roots, the idea of “testimony” began to take shape at the center of the Christian “theory” of sanctity. In this phase, a saint was someone who — regardless of personal or direct knowledge of the historical Jesus — testifies to the risen Christ in an exemplary way. This ideal foundation gave rise to and explains the circumstances through which the Greek term *mártys* (and other words with the same root, *martyrèin* and *martyrion*), translatable as “witness” had already assumed the meaning of “martyr” in the vocabulary of some of the first Christian communities towards the middle of the 2th century (Zocca 2003, pp. 34–47).

In general terms, there is no automatic correspondence between Christian witness and suffering, or even death: the martyr is such first of all as a “sign” of Christ, a man who “belongs” completely to Christ (Delehaye 1927, pp. 74–108; De Gaiffier 1967, pp. 7–13). This belonging has a two-fold meaning: first of all, a martyr is someone who believes in Christ in an absolute manner and gives “testimo-

3. Van Uytfanghe (1996) provides general rethinking of various aspects related to the auroral phase of the cult of saints, including in particular a clear refusal of any monocausal explanation of its origins and primitive development.

ny” by publicly professing his or her faith, thus assuming a meaning in relation to both the members of the Christian community and the “world”. Moreover, the martyr is someone who, because of his absolute faith in Christ, tries to behave and be like him in keeping with the perfect way of following and *imitatio Christi*, even to death (Siniscalco 1987, pp. 97–100).

Comparing the concept of martyrdom to “death by faith” is quite simple when proclaiming faith in Christ can put one’s life at risk, as shown by the very precocious example of Stephen, the so-called “protomartyr”⁴.

According to the original phenomenology of martyrdom, when professing faith entails danger, the believer can choose whether to abandon his belief or to persevere. In this latter case, by making himself available for sacrifice he reaffirms his “adherence” or “similarity” to Christ in two distinct ways. On the existential–moral level, the martyr adheres to the Master’s model, imitating him and choosing to likewise relive his ignominious death, thus bearing witness to his excellence, truth and justice; on the spiritual–eschatological level, by demonstrating the resolve to not deny his own religious conviction, the martyr recognizes in his act a “redemptive” power rooted in a belief in the certainty of resurrection⁵.

3. The Ecclesial Recognition of Sanctity and Martyrdom Between Late Antiquity and the Early Modern Age

The basis for the veneration of martyrs in both individual local Churches and a wider ecclesial circuit lies in the exceptional and dramatic nature of the Christian witness they offer during persecution. From this point of view Christian martyrdom does not present

4. Acts 6, 8 – 8, 2.

5. De Gaiffier (1967), p. 22, points out that “l’assurance avec laquelle le martyr attend la vie bienheureuse dans l’au-delà” and “l’attitude intrépide des confesseurs, dont le sacrifice ne pouvait se comprendre en dehors des perspectives de la vie future”.

wholly original characters, since it is easy for a religious or political movement to honor members who “muoiono per l’ideale condiviso dal gruppo, dalla comunità, dal popolo promotore di quel movimento” (Boesch Gajano 1999, p. 12). In fact, in areas of the Roman Empire the *fama sanctitatis* of martyrs was maintained by process reports (*Acta Martyrum*) and stories about the tortures (*Passiones*) inflicted on martyrs, texts which were not only read in the various communities but often used at the liturgical level in the context of commemorations celebrated on the anniversary of the death of the saint (*dies natalis*). This fame did not need to be ratified by the hierarchy, moreover, because the martyr’s public and bloody sacrifice for faith was immediately evident, and therefore left no room for equivocation despite some cases involving the martyrdom of “heretics” or “schismatics”, or examples marked by the search for martyrdom⁶. The honor and veneration of the martyrs was based on the fact that they had manifested their faith without fear, particularly in the act of death, thus giving testimony — important from an apologetic point of view as well — to the historical–experiential truth of the risen Christ and his Church⁷.

Once the age of persecutions was over, the theme of sanctity and its recognition was reformulated in new terms. Since the Constantinian *pax* had allowed Christian communities to emerge from the underground and enter fully into late Roman society, a Christian’s perfect testimony could no longer consist in death by faith (Delehaye 1927, p. 109); rather, it had to include some form of exemplary

6. The opinion of Augustine about these events is related to the concept that “martyrem non facit poena, sed causa”, a formula which clarifies that it is not punishment — or even death — that constitutes martyrdom, but rather the motivation leading the martyr to agree to suffer such a penalty; the Augustinian formula also represents the sign that, in late–ancient Christianity, there was an emerging attempt to exercise institutional “control” over martyrdom, as well as the alleged miracles, schismatics and heretics, especially donatists (Zocca 2015), p. 31.

7. This is the heart of the theology of the cult of martyrs developed by Augustine in *De Civitate Dei* (book XXII, chapter 10); for a discussion of this text see Grégoire (1987), pp. 150–151; regarding the concept of martyrdom in Augustine, see Pellegrino (2014), pp. 215–252, 253–286.

life. In this period Christianity did not yet have a fully developed ethical–religious scheme to associate with the ideal of Christian “excellence”. The term *virtus* began to be associated with the concept of holiness, used to designate moral virtue but also miracles, the expression of saints’ supernatural power (Giovannucci 2008, pp. 40 and following).

This typological evolution reduced the space available for the recognition of “new” holy martyrs and, alongside this development, another aspect of the late–ancient cult of saints, promoted in particular by the bishops, was consolidated between the 4th and 6th centuries: the new religious conception in which the saint appears as a mediator–intercessor between man and God. In this context, the martyr, previously considered a *sign* and *witness* of Christ, became a typical character of late Roman society, the *patronus*, even as the other two main late–ancient hagiographic models, those of the monk/ascetic and bishop, underwent a similar evolution.

The Middle Ages as a whole is rather “poor” in new martyrs. Despite this scarcity, however, martyrdom remained very present in the historical Christian experience, especially in the border areas of *Christianitas* such as 9th century Spain under Arab domination (with the the so–called “Martyrs of Cordova”) or the parts of northern and eastern Europe frequented by missionaries such as Boniface (675c.–754), the “apostle of Germany”, Adalbert of Prague (956c.–997) and Bruno of Querfurt (974c.–1009), Prussian evangelizers. Moreover, the ethical–religious experience of martyrdom continued to hold a prominent place in hagiographic production, probably because the *passiones*, although often a bit cruel and stereotyped (not to mention “romanticized”), served to edify and offer moral comfort to readers (or listeners) who found analogies with their own difficult life experiences in the tribulations of the martyrs (Barone 2006, pp. 9–23: 10–12).

With the arrival of the 11th century, a new type of martyrdom came to prevail in the western hagiographic landscape. These characters were linked to the “Gregorian” reform of the Church and to

the lengthy pontifical struggle for the so-called *libertas Ecclesiae*, the most famous case of which is that of Thomas Becket (1118–1170), victim of a famous “murder in the cathedral” driven by Henry II Plantagenet, king of England (Vauchez 1989, pp. 122–123). On the other hand, in the West, among the 12th and 13th centuries, sanctity began to transform into a phenomenon that was essentially dependent on the juridical–canonical approach that was gaining ground alongside the consolidation of the papal right to “make saints”. The so-called papal reserve of canonizations, already established during the pontificates of Alexander III and Innocent III, was imposed in 1234 when Gregory IX granted the prohibition against worshipping saints not authorized by Rome the value of law: this served to implicitly establish the principle by which the recognition of saints belonged exclusively to the pope, although in that period — in practice — bishops’ canonizations continued to be relatively common (Vauchez 1989, pp. 33–39; Dalla Torre 1999, pp. 31–34 and 38–42).

The claim of canonization as a pontifical prerogative led to the establishment of a specific investigative practice for recognizing and certifying sanctity, which resulted in a real legal process being defined: beginning in the first half of the 13th century, therefore, it was established that holiness could only be recognized on the basis of a precise legal procedure, that is, the canonization process (Boesch Gajano 1999, pp. 80–81; Misztal 2005, pp. 187 and following).

The centralization and standardization of canonization procedures, and their completion by a specialized, juridically-trained Curia, meant that all matters relating to the recognition of holiness were brought into the field of canon law. From then on, this field constituted the typical terrain for formulating not only procedural rules, but also a whole series of definitions and clarifications relating to the distinctive notes of sanctity. It was also in the field of canon law that the question of the truth, or rather certainty, of holiness emerged in a more structured and conscious way than in the past. Indeed, this point went on to become one of the central elements of papal judgment on the sanctity of the servants of God because,

given that the process of canonization ends with an official declaration consisting in the proclamation that a certain individual is in a state of bliss and can therefore validly intercede for the benefit of the faithful, the “certainty” of this condition is an essential prerequisite for the proclamation. It postulates the need to specify — again, at the juridical level — how and under what conditions the papal judgment on holiness may be considered founded or not (Giovannucci 2008, pp. 107 and following).

This need became more urgent following reflections about Christian sanctity expressed in humanistic culture as well as the attack against the cult of saints launched by various Protestant reformers. Not only did these critics condemn forms of worship they considered superstitious (or, sometime, idolatrous), related to thaumaturgical saints considered too “vulgar” and familiar and too similar to unlikely hagiographic legends, they also denied its theological legitimacy, judging it to be an ecclesiastical invention that threatened the Christocentric and biblical core of the Christian religion (Zarri 2005, pp. 223–260: 252–254; Gotor 2004, pp. 22–24). The Catholic Church provided a multi-faceted answer: after the theological–dogmatic validity of the cult of saints was reaffirmed in the final phase of the Council of Trent (twenty-fifth session, 3–4 December 1563), in 1588, as part of the Curia reform carried out by Sixtus V, the Sacred Congregation of Rites — closely linked to the Holy Office — was established as the specific place for carrying out beatification procedures. On an ideological and historical–cultural level, an overall rethinking of the concept of holiness took place. The concept was characterized in a theological key, for example by introducing the idea of heroic virtue as an indispensable criterion for the recognition of sanctity in order to respond to Protestant critics with verified, validated models from Rome (Giovannucci 2008, pp. 81–93).

In the early decades of the 17th century the procedures for ascertaining sanctity became increasingly complex, especially due to the control the Inquisition exercised over the operations of the Congregation of Rites, a control that led to a decrease in canon-

izations, making the process for recognizing the most recent cults more complex (Gotor 2004, pp. 79–83). The pontificate of Urban VIII Barberini (1623–1644) proved important in relation to this point, as it proceeded to rearrange the entire subject of canonization. His commitment to this issue was concretized in a series of directives issued in particular between 1625 and 1634, which had the effect of making the canonical procedures more rigorous and highly formalized (Papa 2001, pp. 321–332, 350–361; Gotor 2002, pp. 285–418). This formalization also took place thanks to the close relationship between the cults of people who had died in fame of sanctity but were not yet officially recognized or somehow approved by Rome, and the institution, at the Congregation of Rites, which acquired the role of a single court for trying canonization cases, the role of general promoter of the faith. This actor corresponds to the public prosecutor in criminal trials, tasked with protecting canonical law and faith during trials. The centralization of canonizations was thus completed, with Rome consequently checking and selecting all new hagiographic–devotional proposals (Giovannucci 2008, pp. 233–234; Gotor 2002, pp. 285–330, 326–330).

Subsequently, the “factory of saints” began to focus on late canonizations that had been deferred for generations and even centuries, definitively depriving the Christian people of the possibility of developing autonomous, timely and religiously authentic hagiographic proposals (Giovannucci 2008, pp. 183–184; Gotor 2004, pp. 89–92).

Theologically but also in a functional sense, introducing the criterion of the exercise of virtue to a heroic degree meant that the reputation of sanctity was founded on the “opinione comune circa il grado *non comune* delle virtù del servo di Dio”; that is, in addition to having led a generally “blameless” life, the servant of God must have exercised virtue in an exceptional way (Veraja 1992, p. 26).

The idea of “virtue to heroic degree” or “heroic virtue” is a pivotal concept for understanding all post-Tridentine hagiology (Giovannucci 2008, pp. 1–93). This criterion was part of specialists’ discus-

sions at the beginning of the 17th century, but in the middle of the century it became indispensable for canonization at both ideological and canonical levels, and this remained true until very recent times — certainly well beyond Vatican II — in all processes of canonization involving non–martyr saints.

4. The Historical–Juridical Concept of Martyrdom in the Modern Age

With regard to martyrdom, for a long time the Church of the Counter–Reformation seems to have neglected to canonize its martyrs, especially the missionary ones. This is certainly surprising, particularly since many Catholics (many of whom would be canonized later) died for their faith, both in the religious wars following the Lutheran rebellion and as part of the evangelization of lands discovered and colonized by Europeans from the mid–15th century onwards. The cause of this apparent paradox lies in the complexity of canonization procedures. Even though these causes theoretically had solid practical support as well as valid ideological motivations, they clashed with the problem of proving the martyrdom and miracles of the candidates in a legally correct way. This problem was often made more complicated by the fact that it was difficult for courts in Europe or *in loco* to secure eye–witness accounts from observers residing in missionary lands or returning from them, as well as by the slow pace and high economic cost of transoceanic communications (Giovannucci 2013b, pp. 219–220).

To evaluate the difference between the post–Trident age conception of martyrdom and that of the late ancient period, I would dwell on the “modern” notion of martyrdom, a notion that appears more juridical than historical–theological in its connotations. To do so I draw on the hagiological work *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione* by Prospero Lambertini (the future Pope Benedict XIV), which constitutes an organic summary of all the modern

norms and practices in the field of canonization (Frutaz 1979, pp. 27–90; Saccenti 2011). The treatise was conceived by the author as a *tractatus iuridicus*, that is, a work aimed at collecting and presenting pontifical legislation on sanctity and canonization, but also the jurisprudence and practice of the Congregation of Rites on the subject (Saccenti 2011; Saccenti 2013, p. 255). Moreover, Lambertini had an uncommonly systematic way of reasoning and thinking, and possessed a vast, up-to-date and multidisciplinary store of knowledge that allowed him to treat not only law and theology but also notions of history (in particular ecclesiastical history), philosophy, and medicine (in particular human anatomy and physiology), applying them to the causes for canonization. In this sense, the work is more than a specialized manual for postulators and promoters of causes, as the exegetes addressing the text have repeatedly emphasized. In particular one of the most authoritative commentators on Lambertini's canonical work, the jurist Giuseppe Dalla Torre, authored a specific essay on *Il martirio in Benedetto XIV* distinguished by the precision and rigor of its juridical–canonical analysis of the host of literature relating to the Lambertian treatment of the theme of martyrdom (Dalla Torre 2004).

The theme of martyrdom is addressed by Lambertini in *De Servorum Dei* with considerable breadth and depth: in fact, he dedicates ten long chapters (XI–XX) of the third book to this topic⁸. In addition to the rather rigid methodological framework that also characterizes the rest of the work, this section of the treatise presents a technical–canonical analysis of the highly detailed argument, and, as usual, is supported by perhaps even an excess of theological and historical–scholarly disquisitions⁹. In this part of the treatise, the au-

8. In the following I cite the recent bilingual edition of the treatise promoted by the Congregation for the Causes of Saints, in publication by the Libreria Editrice Vaticana from 2010, scheduled to consist of nine volumes, and not yet completed.

9. The legal and erudite rigor of the treaties is also due to the apologetic need to write a book that was up to the cultural and ideological challenges of the 17th century, epoch of ecclesiastical erudition and Illuminism.

thor seems to have assumed a perspective of predominantly “antiquarian” martyrdom, with continuous and abundant references to late–ancient martyrs, while more recent martyred servants of God are scarcer, although the author was quite familiar with causes of this kind, as a private scholar, through his role in the Congregation of Rites between 1708 and 1728, and as pope. The structure of his discussion of martyrdom is similar to that of scholastic theological disputes, in the sense that the author lays out — chapter after chapter — several theoretical questions regarding martyrdom and discusses various aspects of it by presenting arguments or authorities for and against. By refuting the objections he then arrives at the point of fully illustrating his own conclusion, all accompanied by numerous erudite references, although as mentioned above most of these document and retrace late–ancient episodes or constitute very general theological discussions.

With reference to the constitutive elements of the theological–juridical concept of martyrdom, the general outline of the discussion is linked to a specific *questio* of the *Summa Theologica* of Thomas Aquinas dedicated to martyrdom¹⁰. First there is a synthetic definition of martyrdom as “sopportazione o tolleranza volontaria della morte a causa della fede in Cristo, oppure di un altro atto di virtù riferito a Dio” (“voluntariam mortis perpeccionem sive tolerantiam propter Fidem Christi, vel alium virtutis actum in Deum relatum”) (Lambertini 2010–2017, III/1, chapter XI, n. 1, p. 262), followed by the corollary that martyrdom necessarily involves two figures/persons, that is, the martyr (or martyrs, in cases of collective martyrdom) and the persecutor or tyrant. The latter must be a concrete person, distinct from the martyr, who inflicts the penalty on him, directly or through his ministers (*ibidem*, nn. 1–2, pp. 262–263). The insistence on this last aspect is explained when the author underlines that the simple desire for martyrdom accompanied or not by forms

10. This is the *quaestio* 124 of *Ila Ilae*, named “De Martyrio”, variously referred to in Lambertini (2010–2017), for example in chapter XI, n. 4, pp. 268–269, in chapter XII, n. 2, pp. 292–293, or in chapter XV, n. 1, pp. 371–372.

of intense and heroic charity (and here Lambertini's example is very concrete, concerning those who voluntarily serve plague victims, contracting the illness in the course of this service and thus losing their own lives) may indeed be considered highly meritorious positions but cannot be understood as martyrdom (*ibidem*, n. 6–7, pp. 271–276)¹¹. The notion of martyrdom is then articulated through a discussion of eight further questions (two concerning the persecutor, six the victim), with a chapter normally dedicated to each. First (chapter XII), reasoning about the extent of martyrial punishment, he affirms that nobody can be considered a martyr in the absence of death. In order to legitimately speak of martyrdom, therefore, it is not enough for the presumed martyr to have suffered because of faith in Christ, it is necessary he has died for this cause (Lambertini 2010–2017, III/1, chapter XII, n. 1, p. 292).

Furthermore, the tyrant's motivation for persecuting the martyr — that is, the “juridical cause” of martyrdom — must have been hatred of the faith or some good work prescribed by the Christian faith, as in the short formula used by Lambertini: “causa requisita ex parte tyranni, et apta ad martyrium debet esse odium in fidem, vel in opus bonum, prout a fide Christi praescriptum” (*ibidem*, chapter XIII, n. 2, p. 323). This definition is very delicate from a canonical point of view¹². First of all, the object of the persecutor's *odium fidei*, in the Lambertini's vision, is not only faith understood as a complex

11. In particular, referring to the servants of plague victims, Lambertini observes that “Christianos modo praedicto morientes posse vere et proprie Martyres appellari” only if “Infidelis quidem fidei persecutor odio in ipsam fidem eos addiceret servitio peste laborantium”, so as to ensure that “attracta peste, occiderentur”; on the contrary, if someone dies because of voluntary service provided to the plague victims “sponte sua, et charitatis argumento”, he cannot be called a martyr, because in his case “Tyrannus seu persecutor (...) deficit” (*ibidem*, p. 275). Also in relation to Lambertian reflections along these lines, Dalla Torre (2004), p. 363, has written that the “Lambertine paradigm” is quite unlike the current doctrine and practice on martyrdom, the latter impregnated as they are with the “primato della testimonianza dell’amore, peraltro radicato nella fede, sulla testimonianza della fede”.

12. The juridical cause for martyrdom is the only case in which the discussion of a single question is articulated by the author in two successive chapters, XIII and XIV.

of truth to be believed (the *fides quae* of the scholastics), but rather the exercise of virtues, of good works, actions aimed at propagating, defending or illustrating the true faith, an exercise that can be prohibited by the tyrant (or by his unjust laws), if he is pagan or formally heretic, and also if, although Christian, he is an “iniquum Christianum” (*ibidem*, chapter XIII, n. 3, pp. 325–327)¹³. In more general terms, acknowledging the aforementioned Augustinian thesis according to which “martyrem non facit poena, sed causa” and recalling the ethical–theological principle that the moral value of an action depends on the intention with which it is enacted¹⁴, Lambertini stresses the problem of how to evaluate the actual motivations of the persecutor, a question relevant to the so-called “internal forum”, on the basis of external acts (the only legally ascertainable element, and therefore relevant from a processual point of view). This assessment is to be carried out when the hostile/violent behavior in relation to the alleged martyr was unquestionably caused by *odium fidei*.

A problem included in Lambertini’s treatise — and one which is still relevant today as regards the canonical causes of martyrdom — is that of identifying a method for distinguishing with certainty cases in which Christians were killed for their faith from ones more linked to political persecution (Piacentini 1979, pp. 149–150, 152–153; Gutiérrez 2005, pp. 289–313). To avoid legal disputes of this kind, the author lists a series of elements useful for proving that death was inflicted on the alleged martyrs due only to hatred of the faith. These elements include the original documents of death sentences issued by persecutors, if the sentence was decreed by a public authority, or the inter-

13. José Luis Gutiérrez (2005), pp. 284–288, underlines the potentially innovative value (in perspective) of these Lambertian notations regarding canonization causes for martyrs killed on the basis of unjust laws, or interpreted extensively until they became *de facto*, by authoritarian/totalitarian twentieth-century regimes that also would not have been openly proclaimed anti-Christian.

14. Lambertini explicitly points out that in moral questions it is the end that gives being to the fact and the species to action: “in moralibus etenim finis est, qui dat esse rei et speciem actioni” (Lambertini 2010–2017, III/1, chapter XIV, n. 13, p. 368).

rogations conducted by the persecutor in relation to the martyr or of any discussions that took place during or after the trial between persecutor and persecuted; but also other special circumstances concerning the way the martyr was condemned which reveal *odium fidei* on the part of the persecutor, such as the fact that he promised the martyr his life or liberation in exchange for denying the true faith (Lambertini 2010–2017, III/1, chapter XIV, nn. 2–5, pp. 346–356)¹⁵.

Lambertini is once again faced with the problem of investigating the inner frame of mind of one of the protagonists of martyrdom, in particular that of his persevering in faith until his death¹⁶. This again raises the difficulty of devising a method for deducing such inner states on the basis of external acts, the only ones that are actually detectable, and moreover concentrating precisely on the circumstances of death. These circumstances must be investigated with extreme attention because the causes of martyrs “in mortem dumtaxat stricte inquiritur” (*ibidem*, p. 507)¹⁷. Furthermore, our author’s essential juridical–theological concern is due to the fact that martyrdom was commonly considered a sort of “baptism by blood” (“martyrium dicitur baptismum sanguinis” (*ibidem*, chapter XV, n. 1, p. 370) in that it was believed to erase original sin and sins committed in life in terms of guilt and temporary and eternal punishment (*ibidem*, n. 7, p. 381)¹⁸. Therefore, from a theological point of view,

15. In relation to par. 5 I have written “true faith” because this is one of the few places in which Lambertini’s discussion addresses the case of martyrs persecuted in modern times by non–pagan but “heretical” tyrants, in this case Anglicans.

16. The point is underlined *ibidem*, chapter XVIII, n. 12, p. 506, where Lambertini writes that, to ascribe someone to the catalog of martyrs, it is not enough that he has accepted death for Christ, but it is necessary to prove that he persevered “invicte et patienter in eadem voluntate [...] usque ad obitum, atque in ipso obitu”.

17. In this sense, according to a tradition that reaches Lambertini directly from the late–ancient age, what matters is death, and not the life (more or less devout) of the martyr.

18. At the base of this theological concept, of patristic origin, there are probably some reflections contained in the preface to the pamphlet *A Fortunato* by Cipriano of Cartagine, mentioned by Lambertini (2010–2017), III/1, pp. 381–382: cf. Cipriano 2009, par. 4, pp. 312–315; on this theme see also Quacquarelli (1988).

acknowledging the authenticity of a martyrdom amounts to affirming the certainty that the martyr is in a condition of bliss, that is, recognizing his holiness *coram Deo*: an analogous declaration of sanctity *coram Ecclesia* does not follow from this *ipso facto*, but it is clear that the martyrial condition is the only extreme and instantaneous act (that of death) with respect to which it is necessary to investigate the martyr's internal inclination to perseverance; moreover, in another section of his treatise Lambertini maintains that — in a procedural sense — martyrs' trials are easier to conclude than those of confessors (Lambertini 2010–2017, I/1, chapter XXVII, n. 8, p. 567), precisely because the latter require ascertaining constancy in virtue to a heroic degree for the whole life of the saint, or for a large part of it, while in the former it is only a matter of verifying perseverance in faith and fortitude when facing the prospect of death and in the moment of death. The main objective of the work consists in basing judgments regarding the sanctity of the servants of God on a certain and irrefutable legal basis, and this judgment, relative to the “truth” of holiness, is entrusted by the future pope to the rigor of legal procedures — like those typical of criminal trials — that characterized recognition from the late Middle Ages onwards¹⁹. The problem of judicially demonstrating the martyr's perseverance in faith *usque ad mortem* therefore presents Lambertini with a series of complications. I would argue that these complications can only be fully understood if we admit that he probably did not fully believe the voluntary acceptance of death in defense of the faith to be sufficient proof in itself to demonstrate the sanctity of the martyr; rather, he believed that it should be further corroborated by evidence attesting to the martyr's moral and psychological condition (Lambertini 2010–2017,

19. Lambertini believed that sanctity could be “demonstrated” through legal procedures, in a manner — as far as possible on the juridical level — objectively certain: in general, it is a fact that, starting from at least the end of the 12th century, for all intents and purposes the Catholic Church delegated the ascertainment of true sanctity to a judicial-type procedure devoid of immediate religious value.

III/1, chapter XVIII, n. 14, pp. 508–509)²⁰. This is evidently why Lambertini argues that authenticating martyrdom required certificates of external acts or declarations by the alleged martyr, prior to martyrdom and repeated with consistency, from which could be deduced the candidate’s will to persevere in the faith *usque ad mortem*. And vice versa, the need to ensure that the potential martyr had never at any point performed acts or pronounced words that might suggest he was straying — even temporarily — from the primitive will to persevere²¹. This question also raises the thorny problem of proving the aforementioned desire to persevere in the faith when there were no witnesses at the time of the torture, or in any case at the martyr’s death, a problem that Lambertini examines rigorously. An interesting example is the martyrdom of Julian of Anazarbo (Sauget 1965), condemned at the time of Decius’s persecution to die imprisoned in a sack full of snakes and thrown into the sea. In this case Lambertini concedes that the presumption of the martyr’s perseverance could be conveniently deduced “*ex eius gestis et factis antequam in saccum coniceretur*” since it was impossible to ascertain any possible second thoughts after he had been placed inside the bag (Lambertini 2010–2017, III/1, chapter XVIII, n. 16, p. 514).

For the same reasons, the canonist considers it necessary to demonstrate that the presumed martyr had manifested some particular “*dispositiones*” before death (before or after the sentence) that would allow one to assert in complete certainty that he had died by the grace of God (*ibidem*, III/1, chapter XVIII, n. 12, p. 507):

20. Given that “*interna perseverantia soli Deo est per se cognita: externa subditur quoque Ecclesiae iudicio*”, he argues that the Church “*ab externa perseverantia argumentum deducit, ut eo modo, quo potest, putet et credat, internam non defuisse*” (*ivi*, p. 508).

21. In legal terms, the possibility of there being doubt about the will of the presumed martyr to persevere in the faith up to his death undermined the canonical judge’s ability to achieve moral or theological–juridical certainty regarding the truth of the martyrdom itself. On the notion of moral certainty in canon law, and more particularly in the context of the causes of canonization, see Giovannucci (2013c), pp. 61–85, 64–66; Gutiérrez (1991), pp. 645–670, 646–652.

for example, the case of a baptized adult who had confessed and been given communion and who had shown pain for his sins, or a catechumen who had received baptism before martyrdom (*ibidem*, chapter XV, nn. 9–10, pp. 384–385; n. 12, p. 392). For religious missionaries, according to Lambertini, it is useful to document that the martyr had renewed their vows just before their death (*ibidem*, n. 10, pp. 388–389). Furthermore, he argues that it was appropriate for favorable statements of their customs and virtues to be produced in the instruction phase of causes of martyrs (*ibidem*, chapter XV, n. 18, p. 403), although it was clear to Lambertini that the fact that the servant of God had displayed serious failings or even lived in a habitual state of sin during his life could not be considered an absolute impediment, because such a stance would in fact have contradicted the above–mentioned conception according to which “quicumque reatus deletus censendus [est] per subsequens martyrium” (*ibidem*, chapter XV, n. 19, p. 408)²².

Lambertini held the rigorous procedural evaluation of further aspects relating to the psychological and spiritual attitude of the alleged martyr to be mandatory. These include the value of the possible desire for martyrdom, the way it was accepted in the period before the circumstances characterizing it had occurred, the martyr’s voluntarily giving himself into the hands of the persecutor, the possibility that he had provoked the tyrant into his violent reaction, and, under certain circumstances, an examination of whether the potential martyr might have been able to escape the threat of persecution. Clearly, this series of questions could give rise to sometimes specious and in some cases even incongruous analyses, and in general they reveal a strongly conditioned canonical reasoning from a moral casuist perspective. However, Lambertini believed that the desire for martyrdom was commendable and that mortals were al-

22. Gutiérrez (2005), pp. 259–260, underlines the quite different opinion of Pius XI who, in a 1925 decree of collective beatification of martyrs, stated that “cum de martyribus agitur sola mors est in qua residet heroicitas”, so “vitam anteaquam inquirere non expedit” (*ibidem*, p. 260, note 5).

lowed to ask God for it, provided that such a request was not made out of a sort of presumption or vainglory (*ibidem*, chapter XVI, n. 2, pp. 409–410). He also reasoned in the same way about the possibility the martyr might have “provoked” the tyrant by the alleged martyr, judging this to be lawful, under certain conditions, provided that the provocation/challenge had been launched for reasons of religious zeal, and was based therefore on an impulse of the Holy Spirit and not a lack of discernment or uncontrolled impulsiveness (*ibidem*, chapter XVII, n. 1, pp. 445–447). Although the explicit acceptance of death is not in itself absolutely necessary for the purposes of qualifying an event as martyrdom, Lambertini considered it “reasonably necessary” in that the choice of martyrdom is a voluntary and free act made by the martyr²³. Although in antiquity the Church prohibited spontaneously offering oneself to martyrdom, in some specific cases it could be considered meritorious since the judgement depends on the frame of mind “eius, qui se martyrio offert” (*ibidem*, chapter XVI, n. 12, p. 432); in contrast, fleeing from persecution, particularly a generalized situation of anti-Christian persecution or specific hostility against servants of God, is generally considered licit (*ibidem*, n. 13, pp. 432–433) except when the flight of a person responsible for caring for souls — for example a bishop — might have endangered his community (*ibidem*, n. 15, p. 435)²⁴.

The main aspect of the question addressed by Lambertini concerns the personal frame of mind of the alleged martyr. However, the issue is insoluble because it is very difficult to investigate the true

23. *Ibidem*, specially n. 4, p. 415, where the author argues that the acceptance of the martyrdom is an act worthy of eternal life, and so “debet esse voluntarius et liber”. For this reason, although he admits that the Church from the beginning honoured as martyrs some children, also infants (it is the case of the Innocent Saints), now it is more cautious in recognizing children killed before the age of reason as martyrs (cf. *ibidem*, chapter XV, nn. 5–6, pp. 376–381).

24. Lambertini does not resolve the question completely: “aliquando fugere licitum est; aliquando praeceptum est non fugere; et aliquando, licet manendi praeceptum non urgeat, manere ratione circumstantiarum laudabile erit et meritorium” (*ibidem*, n. 18, p. 440).

mental state of a person, particularly during the last days of his life. Lambertini is aware of this and therefore argues that it is necessary to detect internal constancy on the basis of external signs, even before death; this would constitute factual proof not but a logical inference (Piacentini 1979, pp. 97–99, specially notes 226–227 and 231).

From his point of view, in the end some *post mortem* miracles were needed to provide final proof in martyrs' canonization trials as well, an opinion that echoed the procedure applied by the Congregation of Rites (Lambertini 2010–2017, I/1, chapter XXVII, n. 4, pp. 563–564).

Indeed, as Lambertini underlines when reflecting on the martyr's provocation of the persecutor, the sign of sanctity lies in the miracles God will perform by interceding. This sign will confirm that provoking the persecutor was not an obstacle to true martyrdom (*ibidem*, III/1, chapter XVII, n. 2, p. 447); in the same way, the *post mortem* miracles will be the elements allowing observers to distinguish true martyrdom from bloody deaths caused by political persecution or disputes (*ibidem*, I/1, chapter XXVIII, n. 5, p. 580). There is no question that, for Lambertini, the miracle is the main proof in canonization trials (Giovannucci 2013a, pp. 290–292), particularly those for martyrdom. In fact, he argues that some recent causes for canonization for martyrdom that have been already examined from the Congregation of Rites were not completed because there were no supernatural signs or miracles, *conditio sine qua non* for concluding martyrs' and confessors' trials (*ibidem*, I/1, chapter XXVII, n. 9, p. 573).

Conclusions

From a conceptual point of view, both Lambertini's canonical and hagiological work and his action as a Pope represent an attempt to introduce a specific and complex framework for regulating sanctity into the Catholic Church. As for martyrdom, the future Pope Bene-

dict XIV knew that some aspects of his position — particularly those in favor of “regulated martyrdom” — were very restrictive and, afterwards, might slow down the entire process of canonizing martyrs, as indeed did occur.

The closing to the charismatic and hagiological martyr model is one of the causes of the low numbers of canonized martyrs during the modern age and until the 19th century, as confirms the partial disinterestedness of the Church for the martyrial experiences in the context of missions around the world²⁵. For this reason the Lambertinian paradigm of martyrdom lost strength during the first years of the 20th century, although the Church’s position did not change until the pontificate of John Paul II and his deep rethinking of sanctity. John Paul II reformed the canonization norms to ensure a universal opening for martyrdom — both the “traditional” ones and the “new” martyrs of the 20th century — in keeping with the global scope of the Catholic Church in the 20th and 21th centuries (Ciciliot 2018).

Bibliographic References

- BARONE G. (2006) “Scrivere dei santi, parlare dei santi. Santità e modelli agiografici tra antichità e medioevo”, in U. Longo (ed.), *La santità medievale*, Jouvence, Rome, pp. 9–23.
- BOESCH GAJANO S. (1999) *La santità*, Laterza, Rome–Bari.
- CICILIOT V. (2018) *Donne sugli altari. Le canonizzazioni femminili di Giovanni Paolo II*, Viella, Rome.
- CIPRIANO bishop of Carthage (2009) *A Fortunato. Esortazione al martirio*, M. Veronese and C. Moreschini (eds.), in Cipriano, *Opuscoli*, vol. 2, Città Nuova, Rome.

25. Accepting the opinion expressed by Greco (2011), it is possible to argue that the Lambertinian concept of martyrdom is related to a canon, a model of the Church that was too far from questioning for “la pratica e i presupposti dell’evangelizzazione cristiana” in the modern age. Mauro Forno (2017), pp. 14–15, 110–111, has recently defined this position as the “dogma” of the cultural supremacy of the West and its institutions.

- DALLA TORRE G. (1999) *Santità e diritto. Sondaggi nella storia del diritto canonico*, Giappichelli, Turin.
- (2004) “Il martirio in Benedetto XIV”, in G. Malaguti (ed.), *Martirio di pace. Memoria e storia del martirio nel XVII centenario di Vitale e Agricola*, il Mulino, Bologna.
- DE GAIFFIER B. (1967) “Réflexions sur les origines du culte des martyrs”, in B. De Gaiffier, *Etudes critiques d’hagiographie et d’iconologie*, Société des Bollandistes, Bruxelles, pp. 7–13.
- DELEHAYE H. (1927) *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l’antiquité*, Société des Bollandistes, Bruxelles.
- FESTUGIÈRE A–J. (1949) *La sainteté*, PUF, Paris.
- FORNO M. (2017) *La cultura degli altri. Il mondo delle missioni e la decolonizzazione*, Carocci, Rome.
- FRUTAZ P.A. (1982) “Le principali edizioni e sinossi del «De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione» di Benedetto XIV. Saggio per una bio–bibliografia critica”, in M. Cecchelli (ed.), *Benedetto XIV (Prospero Lambertini)*, Centro Studi Girolamo Baruffaldi, Cento, pp. 27–90.
- GIOVANNUCCI P. (2008) *Canonizzazioni e infallibilità pontifica in età moderna*, Morcelliana, Brescia.
- (2013a) “Dimostrare la santità per via giudiziaria”, in M.T. Fattori (ed.), *Storia, medicina, e diritto nei trattati di Prospero Lambertini Benedetto XIV*, Edizioni di storia e letteratura, Rome, 277–296.
- (2013b) *Prima del Vaticano II: criteri di canonizzazione e tipologie agiografiche tra tarda modernità e prima età contemporanea*, “Ricerche di storia sociale e religiosa” 84: 197–231.
- (2013c) *Prospero Lambertini e la prova dei miracoli: ulteriori riflessioni*, “Ricerche di storia sociale e religiosa” 84: 61–85.
- (2018) *Il concetto storico–giuridico di martirio in Prospero Lambertini*, “Rivista di storia del cristianesimo” 15: 343–360.
- GOTOR M. (2002) *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Olschki, Florence.
- (2004) *Chiesa e santità nell’Italia moderna*, Laterza, Rome–Bari.
- GRECO G. (2011) *Benedetto XIV. Un canone per la Chiesa*, Salerno, Rome.

- GRÉGOIRE R. (1987) *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Monastero San Silvestro abate, Fabriano.
- GUTIÉRREZ J.L. (1991) *La certezza morale nelle cause di canonizzazione, specialmente nella dichiarazione del martirio*, "Ius Ecclesiae" 3: 645–670.
- (2005) *Studi sulle cause di canonizzazione*, Giuffrè, Milan.
- LAMBERTINI P. ([1734–1738] 2010–2017) *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*; ed. ital. con testo latino a fronte, *La beatificazione dei Servi di Dio e la canonizzazione dei Beati*, A. Amato and V. Criscuolo (eds.), Libreria Editrice Vaticana, Vatican City.
- MISZTAL H. (2005) *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, L.E.V., Vatican City.
- PAPA G. (2001) *Le cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei Riti (1588–1634)*, Urbaniana University Press, Vatican City.
- PELLEGRINO M. (2014) *Ricerche patristiche (1938–1980), Significato del martirio*, Edizioni di storia e letteratura, Rome, vol. III.
- PIACENTINI E. (1979) *Il martirio nelle cause dei santi*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City.
- QUACQUARELLI A. (1988) *Il battesimo di sangue*, "Vetera Christianorum" 25: 289–302.
- SACCENTI R. (2011) *La lunga genesi dell'opera*, in M.T. Fattori (ed.), *Le fatiche di Benedetto XIV. Origine ed evoluzione dei trattati di Prospero Lambertini (1675–1758)*, Edizioni di storia e letteratura, Rome, pp. 3–47.
- (2013) "Le fonti del De Servorum Dei e il loro uso nel trattato lambertiniano", in M.T. Fattori (ed.), *Storia, medicina e diritto nei trattati di Prospero Lambertini Benedetto XIV*, Edizioni di storia e letteratura, Rome, pp. 247–275.
- SAUGET J.–M. (1965) *Giuliano di Anazarbo*, in "Bibliotheca Sanctorum", Editrice Nuova, Rome, vol. VI, pp. 1189–1190.
- SCORZA BARCELLONA F. (2005), "Le origini", in A. Benvenuti et al. (eds.), *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Viella, Rome, pp. 19–31.

- SINISCALCO P. (1987) *Il cammino di Cristo nell’Impero romano*, Laterza, Rome–Bari.
- VAN UYTFANGHE M. (1996) *L’origine, l’essor et les fonctions du culte des saints. Quelques repères pour un débat réouvert*, “Cassiodorus” 2: 143–196.
- VAUCHEZ A. (1989) *La santità nel Medioevo*, il Mulino, Bologna.
- VERAJA F. (1992) *Le cause di canonizzazione dei santi*, L.E.V., Vatican City.
- ZARRI G. (2005) *L’età rinascimentale*, in A. Benvenuti et al. (eds.), *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Viella, Rome, pp. 223–260.
- ZOCCA E. (2003) *Dai “santi” al “santo”. Un percorso storico–linguistico intorno all’idea di santità (Africa romana, secc. II–V)*, Studium, Rome.
- (2015), “Il miracolo nel cristianesimo dei primi secoli: realtà, segno, discernimento”, in M. Caffiero (ed), *Magia, superstizione, religione. Una questione di confini*, Edizioni di Storia e Letteratura, Rome, pp. 1–32.

PARTE II

CHI È MARTIRE?

Questioni tipologiche e tassonomiche

PART II

WHO IS MARTYR?

Typological and taxonomical issues

Monaco / Martire

Le figure retoriche di un nuovo paradigma

ALESSANDRA POZZO*

ENGLISH TITLE: Monk / Martyr: the Rhetorical Figures of a New Paradigm

ABSTRACT: When paradigm shifts are imposed in the transition phases from one historical period to the next one, a process of redefinition of reality through new rhetorical figures is inevitable. The reformulation of the constitutive elements of the Christian religious experience at the end of the persecutions of the first centuries also involved a selection of new lifestyles inspired by the most accredited models of sanctity of the time. Christian monasticism arises in this tormented period. Precisely because of the appearance of martyrdom, since the origins of Christianity, as the most perfect way to follow Christ, at the cessation of persecutions (when there were no more “opportunities” to experience such a model of holiness), certain postures particularly suited to express the personal sacrifice have been identified as “substitutions” of martyrdom. The analogy between the blood of the martyrs and the life of the monks gave rise to the “chromatic” variations of the theme of martyrdom, declined with specific appellations and aimed at distinguishing the specifics of the different ones — even if similar — occasions to immolate one’s life. The type of bloodless sacrifice that involves the monastic option was later renamed “white martyrdom”, in opposition to the “red martyrdom” which instead involves the shedding of blood. The accent placed on the deprivation of food, sleep and body care typical of ancient Celtic monasticism is probably at the origin of the appellation of a third type of martyrdom the “green / blue / grey” one.

KEYWORDS: monasticism, martyrdom, white martyrdom, red martyrdom, blue / green / grey martyrdom.

* CNRS – PSL – LEM – UMR 8584, Paris.

1. Osservazioni preliminari

Quando dei cambiamenti di paradigma si impongono nelle fasi di transizione da un periodo storico a quello successivo, un processo di ridefinizione della realtà attraverso delle nuove figure retoriche risulta inevitabile. La riformulazione degli elementi costitutivi dell'esperienza religiosa cristiana alla fine delle persecuzioni dei primi secoli comportò anche una selezione di nuovi stili di vita ispirati dai modelli di santità più accreditati dell'epoca. Il monachesimo cristiano sorge in questo periodo tormentato. Un'ipotesi sull'origine di questo fenomeno si focalizza sul periodo in cui imperversò la persecuzione di Decio, tra il 249 e il 251 d. C., finalizzata all'annientamento radicale del cristianesimo. Molti cristiani furono costretti ad abbandonare i centri abitati ed alcuni cercarono rifugio nella solitudine del deserto, come testimoniarono l'*Historia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea ([320–325] 1955, p. 151) e più tardi Girolamo ([374–375] 1883, col. 17–30) nella biografia di Paolo di Tebe. Nell'*Historia Ecclesiastica* si parla di una grande folla di credenti che in questa occasione fuggì nei deserti e sulle montagne. Probabilmente questo esodo verso terre inhospitali non è stato solo ispirato da intenti ascetici ma anche dalla paura di perdere la vita. Infatti, coloro che non hanno fatto in tempo o che non hanno voluto fuggire o che non hanno rinnegato la fede cristiana compiendo atti di adorazione verso gli dei pagani — i *lapsi* —, hanno subito il martirio.

2. Figure del martirio spirituale

Il martirio è apparso fin dalle origini del cristianesimo come il modo più perfetto per seguire Cristo. Clemente di Alessandria ([198–203] 2013, pp. 81–82) si esprime in questi termini quando parla del martirio dell'anima: “qualunque sia il mezzo con cui la si separa dal corpo, essa versa la fede, come fosse sangue, nel corso di tutta una vita e, in modo particolare, alla dipartita”. Clemente introduce poi il con-

chetto di *Γνωστικόν μαρτύριον* che si potrebbe tradurre con “martirio di testimonianza” tenuto conto del fatto che *Γνωστήρ, ήρως, ό* significa mallevadore, testimone o garante. Questa formulazione fonda l’articolazione tra testimonianza resa, nell’ottica del martirio incruento, ed effusione del sangue, tipica del martirio violento. Secondo Clemente l’essenza del martirio non è rappresentata dal sacrificio della vita per affermare la propria fede, ma dall’atto d’amore perfetto che esso implica. La testimonianza di una vita esemplare risulta quindi equivalente al martirio. Questa pratica è alla portata di tutti: il martirio di testimonianza si persegue attraverso l’elevatezza della propria esistenza quotidiana (Augé 2015, p. 11). Considerati gli eccessi che un desiderio smodato del martirio violento ha provocato nell’immaginario cristiano dei primi secoli, lo spostamento di focalizzazione rispetto al suo carattere cruento in favore di altre proprietà attribuisce all’argomentazione di Clemente d’Alessandria un carattere particolarmente equilibrato.

Origene ([235–238] 1857, col. 563–637 e [238–244] 1862, col. 583–805) definisce il martirio come un modo di agire in cui ci si separa da tutto ciò che è terrestre. In questo modo il martire dà molto più della vita in favore della verità. Infatti, non si subisce il martirio solo durante le persecuzioni e davanti al giudice nei tribunali, ma anche in tempo di pace: in assenza del supplizio cruento, è possibile imporsi personalmente un martirio ascetico quotidiano.

Si inserisce in questa prospettiva il ritratto del fondatore del monachesimo cristiano tracciato da Atanasio di Alessandria nella *Vita Antonii*¹. Durante l’ultima grande persecuzione operata dall’imperatore Massimino Daia nel 311, Antonio, che già si era ritirato nella solitudine ed aveva scelto una vita di privazioni, si dirige verso Alessandria d’Egitto per sostenere i cristiani perseguitati ed eventualmente essere lui stesso “chiamato” al martirio. Ciò non avviene, causando il più gran rammarico di Antonio, che sperava di ricevere questa grazia. Ritorna quindi nel deserto e qui pratica l’ascesi che Atanasio

1. Cfr. capitoli 46 e 47.

descrive con il termine misterioso di “martirio della coscienza”², il cui senso intrinseco non è ulteriormente chiarito dal testo e ha dato adito a diverse interpretazioni³. Di fatto Antonio si consacra a una vita di penitenza, ascetica e solitaria che lo spinge progressivamente in luoghi sempre più isolati. In seguito, imitando il suo fervore e ispirandosi al suo stile di vita, altri credenti costituiranno una comunità di discepoli. Seguendo l’esempio di Antonio, alla cessazione delle persecuzioni, venendo a mancare le occasioni per sperimentare questo modello di santità, certi stili di vita particolarmente adatti ad esprimere il sacrificio di sé sono stati identificati come “forme sostitutive” del martirio cruento.

Un cristianesimo mondano, come quello che si percepisce una volta che la Chiesa è ufficialmente riconosciuta dal favore imperiale, stona con lo stato di perpetua minaccia che aveva accompagnato il periodo precedente. In quel contesto il martirio rappresentava la grazia suprema, il punto di arrivo dell’ascesi spirituale di un credente chiamato alla perfezione. Tenuto conto della “nostalgia” di queste prospettive in circostanze in cui un rilassamento della tensione spirituale si presentava come la tendenza dominante, la fuga nel deserto e la rinuncia ai valori proposti dalla società dell’epoca rivestono un carattere più valorizzante perché ambiscono all’eccellenza del modello cristiano.

Queste connotazioni accompagnano la nascita del monachesimo e dell’anacoresi nel deserto egiziano verso la fine del III secolo. Solitudine, ascesi e contemplazione sono le prerogative di questo stile di vita che evoca orientamenti analoghi presenti in altre tradizioni religiose in India, Asia Centrale, Cina. Mentre pare che gli antecedenti ebraici (Esseni di Qumrān, Terapeuti descritti da Filone d’Alessan-

2. Cfr. “Martyre”, *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique* (1978), Beauchesne, Paris, col. 735.

3. Le traduzioni propongono: *martyrium dicens conscientiae* (Anonimo [357] 1985, ch. 47); *Quotidianum fidei et conscientiae martyrium merebatur* (Evagrio Pontico [385–399] 1849, par. 23, col. 147); *par la conscience* (Lavaud [357] 2004, p. 59); *de la conscience* (de Vogüé [357] 2007, ch. 47); *devant (en présence de) sa propre conscience* (Bartelink [357] 2004, ch. 47).

dria nel *De Vita contemplativa*), non siano da ascrivere a questa stessa tipologia (Rogeirs, Aubert e Knowles 1963, p. 311).

3. Costruzione e versatilità della figura retorica del monaco/martire nell'immaginario cristiano

La sofferenza dell'asceta come figura retorica corrispondente al sangue versato dal martire è un tema ampiamente sviluppato dalla patrologia greca e latina. Quali sono i mezzi con cui si concretizza questa metafora? La morte al mondo e la rinuncia alla vita nella società umana, il sacrificio di sé, la fede offerta al posto del sangue versato, il martirio della coscienza, la verginità feconda, la purezza dei costumi, la stretta osservanza dei comandamenti divini: ecco gli elementi con cui si elabora il concetto della vita monastica come martirio spirituale e quotidiano (Forlini Patrucco 1983, p. 1543).

Nella transizione dal martirio cruento a quello spirituale praticato dal monaco è importante notare che l'accento è posto sul senso stesso del termine greco *martirio*, quello di testimonianza, in questo caso fedele, perseverante e duratura, perché interessa un'intera vita.

Se analizziamo in che modo la sostituzione delle caratteristiche del martirio cruento al martirio "monastico" si è verificata, possiamo notare che uno *slittamento di proprietà* si è operato tra un'esperienza e l'altra. Seguendo Eco (1975, p. 296) potremmo dire che il martirio monastico è un *campione* del martirio cruento, poiché solo *alcune* delle proprietà del secondo sono sollecitate dal primo. Il martirio non cruento che il monachesimo vuole incarnare, seguendo Eco, partecipa al modo di produzione segnica dell'*ostensione*. Il meccanismo retorico sollecitato in questo caso è costituito da una *sineddoche* del tipo *pars pro toto*⁴.

Una caratteristica fondamentale del martirio cruento è la violenza inflitta dai persecutori per sopprimere in un breve lasso di tempo

4. Cfr. il capitolo relativo ai "modi di produzione segnica" in Eco (1975).

un individuo dalle convinzioni sgradite. Peraltro, si può considerare come martire anche colui che è stato imprigionato, mutilato o privato della libertà o sottomesso alla tortura per via delle sue convinzioni: tutte azioni che possono anche prolungarsi nel tempo. La variabile temporale non entra quindi in gioco come caratteristica essenziale nella definizione del martirio cruento, perché è soggetto sia all'immediatezza che alla permanenza della persecuzione.

Una proprietà assolutamente inerente al martirio cruento prevede che l'azione violenta a scapito del martire sia operata da altrui e subita dal martire. Nella dottrina agiografica proposta dal papa Benedetto XIV⁵ sono introdotte delle interessanti sfumature sullo statuto passivo o attivo del martire secondo le tre diverse configurazioni del martirio che vi sono descritte: i *Professores* (coloro che professano la loro fede a rischio della vita), i *Confessori* e i *Martiri*. La categoria dei *Professores* comporta una forma attiva, in cui colui che professa pubblicamente la fede si espone spontaneamente al rischio della vita.

La forma passiva necessita invece l'intervento attivo di un "tiranno" che sottopone i *Professores* al supplizio, che questi ultimi subiscono passivamente. Anche i *Confessori* esistono sotto due forme: coloro che riposano in pace dopo aver trascorso un'intera vita esemplare e coloro che sotto tortura anche fino alla morte non tradiscono la loro fede in Cristo. Costoro, secondo papa Benedetto XIV, rientrano nel campo semantico del martirio come i veri e propri *Martiri* che si caratterizzano per il fatto di morire subendo atrocissime torture in difesa della fede. Nel caso del martirio monastico, l'ascesi praticata per purificare e sacrificare la propria esistenza implica invece un impegno attivo e una decisione ferma da parte di colui che la esercita.

5. Cfr. Lambertini (1811), 2, 5: "Poenas demum, et mortem pro Christi fide subeunte, *Professorum, Confessorum et Martyrum* titulo insigniti fuerunt. *Professores* qui sponte martyrio se offerebant: fas enim est christiano sponte actus fidei exteriores opportune profiteri, licet inde tyranni sumpturi sint occasionem eos occidendi. *Confessores*, quanquam nunc dicantur, post laudabilem vitam, in pace quiescunt, olim tamen ii erant, qui Christum coram fidei hostibus confessi, ac tormentis affecti, his superstites moriebantur quare hoc nomen aliquando veris etiam martyribus communicatus est. (...) *Martyres* tandem dicti sunt, qui pro fidei defensione moriebantur, aut qui post atrocissima tormenta in pace quiescebant".

Tra i principi costitutivi del monachesimo, quello del voto di obbedienza possiede uno statuto ambiguo da questo punto di vista. Infatti, l'obbedienza a colui che è riconosciuto come responsabile di una comunità postula, sebbene con sfumature diverse di rigore in ogni applicazione particolare, l'esercizio della passività da parte di coloro che gli sono soggetti, allo scopo di sottomettere ogni iniziativa individuale alla costruzione della collettività.

Una seconda marca di passività, questa volta positiva, inerente all'immaginario cristiano, è quella del martirio cruento come grazia ricevuta dal Cielo per testimoniare la perfezione dell'amore.

Tra le proprietà sopra indicate inerenti al martirio cruento paiono sollecitate dall'immaginario monastico quelle che risultano le più vaghe. La prospettiva monastica, infatti, prevede la sottomissione ad una penitenza, un'ascesi, una privazione *costante*, quindi permanente nel tempo, di svariati beni che sono normalmente a disposizione della società umana. Essa costituisce quindi una variante "stabile" rispetto al rapporto con il tempo immediato/permanente, dunque imprevedibile e soggetto alla precarietà, di una decisione sulla vita o la morte o sulla violenza inflitta da avversari che rivestono il ruolo di "opponenti", che si instaura nel martirio cruento. L'ascesi monastica si propone inoltre di temperare i lati più aspri del carattere del monaco, per convertirlo alla pratica delle più alte virtù cristiane. La prassi delle privazioni e degli sforzi imposti dalla penitenza e dalla temperanza sono considerati come delle *violenze* che il monaco rivolge verso se stesso per meglio padroneggiare i propri vizi. Nel processo di slittamento di proprietà tra il martirio cruento e quello presunto monastico, si crea un'implicazione logica piuttosto vaga intorno all'azione violenta: violenza su di un cristiano → martirio. Proprio perché questa implicazione risulta ambigua, nel corso del tempo degli entusiasti di ogni genere se ne sono appropriati per accaparrarsi la salvezza dell'anima al prezzo di torture⁶ spesso eccessive perpetrate

6. Basta riferirsi agli eccessi di zelo dei "convulsionari di Saint Médard", che si produssero a Parigi nel XVIII secolo.

te sul proprio (o altrui) corpo (Pozzo 2013, p. 243). Ora, la violenza autoinflitta (anche se denominata penitenza, ascesi o privazione), soprattutto quando risulta eccessiva, ha assunto più tardi un nome, quello di masochismo. Anche in assenza del termine che definisce il fenomeno, le regole monastiche sorgono già a partire dagli albori della vita cenobitica per scoraggiare le derive possibili che l'equazione monaco/martire ha spesso generato e che non hanno mancato di suscitare quantità di ammiratori e di emuli. Ciononostante, l'apparente buon senso che le regole monastiche presentano rispetto agli eccessi perpetrati in nome della purificazione dell'anima attraverso violenze e privazioni inflitte al corpo, non esclude altri tipi di ascesi più sottili ma altrettanto spietati. L'approccio specifico a questo genere letterario, quello delle regole monastiche, in cui si ribadisce la rinuncia ad un'affermazione della propria individualità tramite una penosa ascesi in favore dell'espressione di un corpo spirituale, può lasciare perplessi i lettori del nostro tempo che vedono la progressiva diffusione di un ascetismo più accessibile, di ispirazione orientale, dove l'igiene spirituale è da raggiungere individualmente, attraverso sacrifici materiali non legati a precise norme religiose e in gran parte finalizzati al perseguimento di un benessere psicofisico⁷.

Resta da chiarire se la proprietà che interessa la passività del martire quando riceve la grazia di vivere la soppressione della sua vita come un atto di amore perfetto può essere estesa anche al monaco/martire. In linea di massima questo campo esula dalla nostra competenza e non è una prerogativa dell'osservazione scientifica. Sembra interessante, in ogni caso, segnalare questo punto, perché trattasi di materia delicata e ambigua, facile preda di abusi di potere e di manipolazioni in seno ad una struttura piramidale in cui si impegna la propria vita per un ideale il cui contenuto fluttua nel corso del tempo e dello spazio. È significativa in questo ambito la tesi di Jean-Claude Guy (1987) che, dopo aver tracciato una storia della vita religiosa in Occidente dagli albori del cristianesimo fino ad oggi, preconizza le

7. Cfr. Turrini (2015).

peculiarità di quella del terzo millennio. Tra le altre caratteristiche dell'ideale religioso del futuro, Guy propone che l'ascesi del terzo millennio, invece di essere *volontaria*, come è stato il caso per i primi duemila anni di cristianesimo, sia *responsoriale*, vale a dire che sia praticata *dopo aver ricevuto la grazia* che corrisponde all'ascesi stessa. Osservazione di un autore specialista dei testi dei Padri del deserto, che ha riscontrato il disequilibrio psicofisico risultante da eccessi di ascesi imposte (personalmente o comunitariamente) senza un giusto discernimento.

4. Le metafore dell'atleta e del soldato

La metafora del monaco/martire si arricchisce anche di ulteriori connotazioni tipiche del contesto sportivo e militare perché, per sottoporsi ad un percorso ascetico, il monaco deve imporsi una disciplina pari a quella dell'atleta e del soldato. Questo immaginario "sportivo" e "guerresco" esprime efficacemente le giustificazioni teologiche dell'estensione dell'ideale del martirio alla condizione del monaco. Inoltre, esso è condiviso dal monaco/martire con la tipologia del "confessore" che ha testimoniato energicamente la sua fede di fronte ai pagani e agli idolatri. L'ascesi del monaco è una lotta quotidiana contro le potenze del male e questo impegno nella perseveranza si addice alla trasposizione del lessico tipico dello sforzo agonistico e della disciplina militare. Tra i primi riferimenti a una combinazione tra contesto militare e agonistico, citiamo il passaggio di Paolo in 2Tm 4:7-8: "Ho combattuto la buona battaglia, ho terminato la corsa, ho conservato la fede. Ora mi resta soltanto la corona di giustizia che il Signore, il giudice giusto, mi consegnerà in quel giorno"⁸.

Pseudo Atanasio ([356-362] 1857), col. 1424 C) e Giovanni Mosco ([614-619] 1946, pp. 108-111) contrappongono al martirio cruento

8. Traduzione CEI 2008.

gli inimmaginabili supplizi tangibili inflitti dai demoni al monaco che aspira alla perfezione. Il tema dell'agone cristiano si delinea negli scritti di questi autori secondo due varianti: il monaco è un atleta di Cristo e un portatore della sua croce. È disposto a soffrire per Cristo sacrificando la sua vita al pari del martire. Inoltre, rifiuta di arruolarsi alla milizia dell'imperatore pagano e di Satana "dux mortis" perché è un "soldato di Cristo", "dux vitae".

Come è stato giustamente segnalato da Tamburrino (1991, p. 86), la stessa metafora si ritrova nel Prologo della *Regola* di san Benedetto: "A te si rivolgono queste mie parole, chiunque tu sia, che, deciso a rinunciare alle tue volontà per prestare servizio sotto il vero re, il Cristo Signore, sei disposto a brandire le armi dell'obbedienza, invincibili e gloriose sopra tutte". Nella tradizione monastica più importante dell'Occidente il religioso si dispone quindi ad adottare le consuetudini della vita militare e ad obbedire ciecamente al superiore. Non ci sorprenderanno quindi i segni esteriori che questa militanza benedettina finalizzata all'ascesi spirituale comporta, se li confrontiamo con quelli dei contesti militari ordinari: la disciplina, la divisa, il rigore, l'ordine, la vigilanza, la disponibilità a rischiare la vita per un ideale.

Peraltro, in epoca moderna ritroviamo delle prospettive analoghe in un altro testo fondamentale della spiritualità occidentale. Si tratta degli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola, elaborati tra il 1522 e il 1535. Nel capitolo riguardante gli esercizi della seconda settimana, in cui si raggiunge il secondo stadio del percorso ascetico tipico della spiritualità occidentale, "l'ascesi illuminativa", si trova la "Meditazione sui due stendardi". In questa meditazione Ignazio ([1535] 2005) suggerisce di riflettere sullo scontro che contrappone, sul piano soprannaturale così come su quello della storia, la Verità e la Menzogna, Dio e il Demonio, la Virtù ed il Vizio. Questa riflessione prende forma immaginando due pianure, quella di Gerusalemme e quella di Babilonia, sulle quali si schierano due grandi e variegati eserciti, quello del Re buono e vero e quello del Diavolo:

(137) Meditazione dei due stendardi, l'uno di Cristo, sommo capitano e Signore nostro, l'altro di Lucifero, mortale nemico della natura umana. Il primo preambolo è il fatto storico della meditazione. Qui sarà da una parte come Gesù Cristo chiama e vuole tutti gli uomini sotto il suo stendardo, e dall'altra Lucifero che li vuole sotto il suo. (138) Il secondo, composizione di luogo, sarà qui vedere una vasta pianura nei dintorni di Gerusalemme al centro della quale è Cristo nostro Signore, capo supremo di tutti gli uomini buoni, e un altro campo, nella regione di Babilonia, dove Lucifero è il caporione dei nemici”.

Tenuto conto della divulgazione e del successo di questo metodo finalizzato a portare l'esercitante attraverso i tre stadi dell'ascesi cristiana (purgativo, illuminativo e unitivo), non possiamo far altro che notare che nel terzo millennio il cristianesimo pratica ancora diffusamente la metafora militare nell'esercizio ascetico della propria spiritualità.

Negli stessi anni in cui gli *Esercizi* di Ignazio di Loyola cominciano ad essere praticati, e più precisamente qualche tempo prima della sua esecuzione, nel 1535, sir Thomas More — che invece stava precisamente per subire il martirio e se ne rendeva conto —, nel *De tristitia Christi* usa in diversi modi la metafora militare in relazione al martirio e la analizza minuziosamente:

Il terrore e il timore dei tormenti non devono essere immediatamente giudicati un segno di pusillanimità, come neppure l'evitare prudentemente i pericoli quando sia lecito. Invece, fuggire per paura del martirio e della morte quando la situazione richiede di combattere, oppure, abbandonata la speranza di vincere, arrendersi al nemico, questa è, secondo la disciplina militare, una colpa che merita la pena capitale. Se però il soldato, sebbene la paura gli agiti il cuore, obbedisce agli ordini del comandante, si fa avanti, incalza, combatte e annienta il nemico, non c'è motivo di temere che quel timore iniziale gli tolga parte della ricompensa (More 2011, p. 75).

Il brano esprime l'esaltazione della fedeltà del credente chiamato al martirio paragonandolo al soldato in guerra. Entrambi sono infatti invitati all'obbedienza sia agli ordini del superiore che alla realtà della loro

condizione: quella di mettere a repentaglio la propria vita in battaglia o per difendere la fede. Ma Thomas More fa precedere questo richiamo alla fedeltà nei confronti della propria vocazione da un invito alla vigilanza. Infatti, qualche pagina prima di questo passaggio si legge:

In verità, anche se Cristo nostro salvatore comanda di affrontare la morte quando non può essere evitata, (...), tuttavia egli è tanto lontano dal comandare di fare violenza alla natura fino a non temere per nulla la morte, che, quando se ne presenta l'opportunità senza danno per la causa, arriva a concedere la libertà di sottrarsi al supplizio: "Se vi perseguiteranno in una città, fuggite in un'altra" (Mt 10, 23). Grazie a questo amorevole e previdente consiglio del saggio Maestro, quasi tutti gli Apostoli, quasi tutti i più illustri martiri nel corso dei secoli che seguirono, salvarono in certe occasioni la loro vita, prolungandola fino al giorno che l'imperscrutabile Provvidenza di Dio giudicò più opportuno, con gran vantaggio per sé e per gli altri. Ma accadde anche, al contrario, che *alcuni forti campioni* facessero talora in modo di dichiararsi cristiani di propria iniziativa, sebbene nessuno stesse cercando di scoprirlo, e di andare incontro alla morte spontaneamente, senza che nessuno lo esigesse (More 2011, pp. 71–72).

Colpisce negli scritti di More il buon senso e il rispetto per la fragilità della condizione umana. Nessun eccesso, anzi un'estrema prudenza, e un invito al discernimento del momento in cui la chiamata al martirio diventa inevitabile. Per finire, notiamo tra queste righe una punta di ironia per coloro che si invitano di propria iniziativa al martirio senza che una reale vocazione per questa forma di testimonianza della fede giustifichi la loro intraprendenza.

5. I colori del martirio

L'analogia tra il sangue dei martiri e la vita dei monaci ha dato adito a delle varianti "cromatiche" del tema del martirio, declinate con delle appellazioni specifiche e finalizzate a distinguere le diverse, se pur simili, occasioni di immolare la propria vita. Il tipo di sacrificio incruento (*sine sanguine*) che comporta l'opzione monastica è stato

più tardi ribattezzato con la denominazione di “martirio bianco”, in opposizione con il “martirio rosso” che invece implica lo spargimento di sangue.

Nel corso del tempo, la spietatezza con cui l'asceta cerca di annientare il proprio corpo ha sfiorato per certi versi l'asprezza del martirio cruento e si stenterebbe a definire “martirio bianco” la vicenda del monaco Isacco che sanguina e rifiuta ogni medicina, pregando Dio che gli conceda trent'anni di infermità, episodio che si legge negli *Apofthegmata Patrum* ([390–410] 1864, par. 10, col. 225 C). Anche la descrizione delle mani sanguinanti del monaco Zachaeus ([c. 500] 1969, par. 52, p. 224), da curare con la speranza e non con l'olio, risulta difficilmente classificabile per la complessità dell'argomento.

Nonostante il fatto che la teorizzazione dell'analogia tra monaco e martire sembri talvolta celare conflitti interni alle comunità di asceti a causa degli eccessi di rigorismo (Forlin Patrucco 1983, p. 1548), si noti come la letteratura patristica⁹ non si esima dal citare gli eccessi del martirio ascetico. Una volta messi per iscritto, questi aneddoti diventano materiali alla portata di tutti e hanno sovente eccitato la fantasia di nuovi emuli della perfezione cristiana secondo la logica del “costi quel che costi”. Infatti, quando la lotta quotidiana dell'asceta contro le potenze demoniache che individua il corpo come campo di battaglia conosce gli eccessi dell'iperascetismo e dell'autodistruzione, diventa una fonte di orgogliosa autoaffermazione personale a scapito della dinamica comunitaria (Forlin Patrucco 1983, p. 1549). Per attenuare questo problema, all'impiego banalizzato della similitudine monaco/martire si associa una svalutazione degli eroismi ascetici e una rivalutazione di altri valori altrettanto severi ma meno cruenti, come l'umiltà e l'obbedienza, in cui il martirio effettivo interessa l'abdicazione alla propria volontà attraverso il combattimento del cuore (Palladio di Galazia [390–410] 1864, col. 77). Basilio di

9. A questo proposito ricordiamo anche la *Historia Lausiaca* di Palladio che mette ugualmente l'accento sulla violenza delle pratiche ascetiche dei padri del deserto.

Cesarea ([364–372] 1857, col. 507–526), per esempio, si scaglia contro gli eccessi del movimento ascetico sfrenato e irrazionale che si sviluppa in Cappadocia (Gribomont 1980, pp. 123–144), smussa gli entusiasmi per questo stile di vita e riconduce il modello monaco/martire a una pratica dai tratti più spirituali.

Il concetto di *martyrium sine sanguine* o *sine cruore*¹⁰, che mette l'accento sulla mancanza dell'elemento, il sangue, inteso come connotazione insostituibile del sacrificio di sé a testimonianza della fede, risulta estraneo alla tradizione orientale. Peraltro, nella tradizione occidentale termini come: *purpuratus*, *cruore purpureus*, *cruore sui sanguinis consecratus*, *ruber fluido sanguine*, accompagnavano nel tempo la menzione liturgica del martire (Blaise 1965).

Mentre nella tradizione monastica orientale l'analogia tra supplizio cruento e testimonianza cristiana appare spesso contraddetta dall'eccesso nelle pratiche ascetiche, come abbiamo visto in alcune precedenti citazioni, l'esperienza occidentale sembra testimoniare un'avvenuta integrazione tra esperienza ascetica e vita spirituale nell'ambito delle strutture ecclesiastiche (Forlin Patrucco 1983, p. 1558). Forlin Patrucco (1983, p. 1559) fa notare che solo la menzione *sine sanguine*, da allegare al termine *martyrium* in riferimento all'opzione monastica, prova come il concetto di martirio assumesse nell'Occidente cristiano un significato versatile di testimonianza spinta fino alla morte. Da qui la necessità di aggiungere la precisazione *sine sanguine*, per indicare la specificità del supplizio ascetico. Esempio in questo senso l'esperienza dell'ambiente monastico di Lérins, dove si proponeva un modello basato sul senso di "testimonianza" dell'accezione greca "martirio" e che si delineava concretamente con una tipologia ascetica opposta a quella del monaco sofferente. L'associazione tra monaco e martire nell'Occidente altomedievale viene talvolta riproposta come modello della stretta osservanza cristiana contro il rischio di un'eccessiva mondanità, ma

10. Così viene designata l'ascesi di san Martino, come testimonia la *Vita sancti Martini* di Sulpizio Severo, X, 12: "Implevit tamen sine cruore martyrium".

ormai la denominazione di “martirio bianco” serve a definire questa orientazione (Pricoco 1978, pp. 173–174).

Per sottolineare come la dicotomia martirio bianco/martirio rosso appartenga ancora all’immaginario cristiano contemporaneo, basta citare la visione di Massimiliano Maria Kolbe, nato l’8 gennaio 1894 a Zdunska–Wola e ucciso a Auschwitz nell’agosto 1941. Quando aveva circa dieci anni, ebbe una visione della Madonna, che sua madre rivelò in un documento privato indirizzato alla comunità religiosa alla quale apparteneva il figlio, dopo la sua morte. La sua lettera è datata 12 ottobre 1941:

Tremante per l’emozione e con le lacrime agli occhi mi disse: “Mi è apparsa la Madonna, tenendo nelle mani due corone: una bianca, e l’altra rossa. Mi guardava con affetto e mi chiese se avessi voluto quelle due corone. La bianca significava che avrei perseverato nella purezza, e la rossa che sarei stato un martire. Risposi che le accettavo... Allora la Madonna mi guardò dolcemente e scomparve”.

Il religioso polacco onorò poi nel corso della vita il duplice impegno preso da bambino in occasione di questa visione: divenne frate francescano e fu ucciso sostituendosi a un condannato a morte nel campo di concentramento di Auschwitz.

Tra le allusioni recenti al martirio rosso/bianco possiamo leggere un articolo di Veronique Margron, “Martyre blanc et martyr rouge. Proposition théologique” (2010), in cui la teologa francese ritraccia l’esile frontiera tra una testimonianza resa durante una vita di fedeltà ai propri principi cristiani e la vocazione al martirio cruento dei monaci di Tibhirine nel 1996 e dei martiri di Orano, assassinati tra il 1994 e il 1996 e canonizzati dalla Chiesa cattolica.

6. Un martirio blu/verde/grigio

Per quanto riguarda le varianti nella pratica concreta dell’ascesi monastica, è opportuno citare le peculiarità del monachesimo celtico e,

in particolare, di quello irlandese. A questa tradizione si ascrive una minuziosa disciplina che comportava delle punizioni corporali per qualsiasi difetto nell'esercizio ordinario della perfezione cristiana. Basta percorrere il libro delle penitenze scritto dall'abate irlandese Colombano ([c. 585] 1850, p. 224–230), autore anche di una regola monastica, per rendersi conto della durezza della disciplina praticata dal monachesimo diffuso nel nord dell'Europa prima dell'adozione massiccia della regola di san Benedetto.

L'accento messo sulle privazioni di cibo, sonno e cure del corpo, di cui il penitenziale rappresenta un esempio pratico, è probabilmente all'origine dell'appellazione di un terzo tipo di martirio, tipico di queste terre, il *martirio blu-verde-grigio*. L'indecidibilità del colore da attribuire a questo supplizio tipico del nord Europa deriva dall'intraducibilità del termine gaelico con cui è stato definito: *glas* (Siewers 2005; Stancliffe 1982, Gougoud 1907). Le fonti di queste informazioni sul martirio dal colore blu-verde-grigio sono costituite principalmente da: l'*Omelia di Cambray*¹¹, il *Commento sulla Genesi* di Monaco¹², risalente al VIII secolo e inedito e la *Collezione di Omelie celtiche*¹³, in parte edite, del IX secolo, probabilmente scritte in Bretagna.

In questi testi ogni tipo di martirio è associato a un colore che appare menzionato in latino e in gaelico: il bianco: *albus, candidus, bán*; il rosso: *rubicundus, ruber, derg*; in seguito appare il latino *iacinthus, millenicum* e *glas*. *Millenicus* appare anche scritto sotto la forma *milleus* ciò che pare riferirsi a *melleus*, vale a dire dal colore del miele (Stancliffe 1982, p. 27). Questi due termini si tradurrebbero però in irlandese con *buide*: giallo. Peraltro, *millenicus* presenta molte varianti come *millinus, mylenicus, millenus*¹⁴ e si può riferire al latino *melinus*, derivato a sua volta dal greco *mēlinos*, che indicherebbe il colore del

11. *Cambray Homily*, Cambray, Bib. Mun. MS 679 (619) fols. 37rb–38rb. Il codice contiene una copia incompleta della *Collectio Canonum Hibernensis*, redatta da un segretario di Alberico, vescovo di Cambray e Arras dal 763 al 790.

12. *Munich Commentary on Genesis*, Clm 6302, fols 49r–64r.

13. *Celtic Homily Collection*, Vat. reg. lat. 49.

14. Cfr. *Excerptiones Patrum*, PL 94, col. 541.

sidro. Probabilmente, afferma Stancliffe, l'autore del manoscritto conservato al Vaticano conosceva un passaggio delle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia¹⁵ in cui si afferma: “*giluus autem melinus color est subalbidus*”. In ogni caso, il colore si riferisce a delle tonalità giallognole.

O'Neill (1981, pp. 142–143), afferma che nelle *Omèlie celtiche*, instaurando una linea esegetica ispirata dall'Apocalisse, gli *hyacinthus* sarebbero pietre preziose dette anche *iacinthina*, che ornano le fondamenta della Gerusalemme celeste. In relazione al martirio producono un doppio effetto: il desiderio del cielo (*coeli desiderium*) e l'astinenza (*abstinentia*).

Stancliffe (1982, p. 28), dichiara che la sequenza dei colori in latino/gaelico *iacinthus/glas* corrisponde perfettamente a *rubicundus/derg* e propone l'ipotesi che il *glas* gaelico definisca nell'immaginario del medioevo nordeuropeo il colore blu chiaro del giacinto, così come nel nostro lessico ci sfugge ormai che il viola e il rosa non sono solo nomi di colori, ma anche nomi dei fiori che hanno questo colore. Proprio perché esistono altri termini per definire nell'irlandese arcaico altre tonalità di blu, come per esempio *gorm* per il blu scuro e *fir gorma* (letteralmente: uomini blu) per indicare il nero, si può ipotizzare con ragione che *glas* indichi un blu chiaro. Ma *gorm* possiede anche l'accezione di “splendido o illustre”, senso che pare inadatto a definire un'ascesi di severe penitenze e forse per questo motivo *glas* è parso più consono all'appellazione del severo martirio dei monaci irlandesi per via del campo semantico che esso ricopre. *Glas* infatti significa anche: fresco, freddo, pungente, con riferimento alle condizioni atmosferiche, e rigido, in senso morale. Si tratta in definitiva dell'aggettivo cromatico che si addice al repertorio: pallido, bluastro, livido, scolorito e cadaverico. L'autrice propone poi una interessante digressione sul carattere “culturale” della selezione della gamma dei colori, perché gli irlandesi non segmentano la transizione tra il blu e il verde come fanno molte altre culture. Tuttavia

15. XII.i.50.

glas serve anche a descrivere il verde dell'erba e delle foglie, il grigio delle pietre, della nebbia e dei cavalli, il colore naturale della lana e il pallore in generale.

Siewers (2005, p. 33) suggerisce che le tonalità indecidibili del *glas* - *smartre*, il martirio blu/verde/grigio, siano da collegare con un'esperienza dell'ambiente tipico delle lande irlandesi, contraddistinto da tonalità cromatiche slavate di verdi, di blu e di grigi che caratterizzano i prati, il cielo e il mare di quella regione. Cita ad esempio i testi di Agostino Ibernico¹⁶ e la sua descrizione evocatrice di cicli pluviali e diluvi marini, della separazione delle terre dal cielo e dal mare in relazione a esalazioni paradisiache. A conferma della sua ipotesi, Siewers si riferisce anche al *Saltair na Rann* (Stokes 1983), una raccolta di poemi del IX e X secolo in cui si esaltano i colori del vento.

Peraltro, l'iconografia cristiana di tutti i tempi non ha mai esitato a colorare gli elementi più spirituali e impalpabili con delle gamme di blu chiaro, detto anche, e non a caso, "celeste". Basti pensare all'icona della Trinità di Andrej Rublëv, che propone la figura dello Spirito Santo sotto forma di angelo, vestito con una tunica dal colore blu slavato e con un mantello verde.

Conclusioni

Per concludere, si annoterà qualche osservazione sul lessico cromatico attribuito alle diverse forme di martirio. Per quanto riguarda il martirio bianco, la sua designazione cromatica deriva dall'omissione dell'elemento essenziale del martirio: lo spargimento di sangue, caratterizzato dal colore rosso. Se il martirio rosso detiene la pienezza del significato del supplizio cruento, ad un'analisi semiotica il martirio bianco rivela la *sostituzione* di alcune delle proprietà del martirio rosso, per metterne in evidenza delle altre che reputa più valorizzanti in mancanza degli elementi fondamentali del martirio

16. *De mirabilibus Sacrae Scripturae.*

tout court. Si comporta quindi come un *campione* (Eco 1975, p. 296) del martirio rosso. La variante tra il rosso e il bianco, che implica una diminuzione nella tonalità cromatica, sembra confermare la tendenza riduttiva, già messa in evidenza dalla sineddoche della *pars pro toto*, che caratterizza il martirio monastico rispetto a quello cruento.

Riepilogando i tratti principali dell'analisi compiuta, possiamo affermare che il campo semantico interessato dal martirio bianco oscilla senza costrizioni fissate una volta per tutte. Prevede delle varianti legate alle correnti spirituali che si sono ispirate a questo modello, praticandolo con gradi diversi di rigore per perseguire la perfezione nella fede. Mentre il martirio bianco è da situare esclusivamente in un orizzonte diacronico, il martirio cruento si attua prevalentemente nell'immediatezza della persecuzione oppure nella reiterazione della tortura.

Le variabili della passività o dell'attività con cui si accede alle diverse forme di martirio rosso o bianco sono rette da "regole" di vario tipo. Nel caso della tradizione monastica, si tratta di regole di vita che tracciano delle modalità ascetiche. Nel caso della definizione del campo semantico del martirio da parte della letteratura agiografica, la forma attiva o passiva della testimonianza fornita dal martire permette di stabilire a quale forma di martirio ascrivere l'esistenza di una persona esemplare.

Le metafore sportive e militari, implicitamente connesse al martirio bianco, veicolano un campo semantico collegato alla disciplina, alla vigilanza e alla disponibilità a sacrificare la vita per un ideale comune. Pur essendo ancora presenti attualmente nel lessico, negli esercizi e nelle pratiche spirituali della Chiesa cattolica, questi immaginari sono meno popolari nel terzo millennio di quanto non lo furono in passato. Nuove spiritualità dalle tendenze sincretiche, New Age, o di ispirazione orientale si sono diffuse negli ultimi decenni. Queste ultime omettono la dimensione sacrificale e sofferente dell'ascesi tipica del cristianesimo in favore del perseguimento di una pienezza interiore mediante privazioni contenute e finalizzate all'ottenimento di un benessere psicofisico. Questi nuovi immaginari seducono oggi le masse in cerca di nuove e meno severe esperien-

ze spirituali e non sono più riservati alla sfera monastica ma accessibili a tutti, anche senza una formazione religiosa preliminare.

Il martirio blu/verde/grigio, che in passato ha colorato l'immaginario cristiano in territorio celtico senza lasciar tracce nei secoli successivi, merita invece una menzione a parte. Seguendo Siewers (2005, p. 33), il *glasmartre*, il martirio blu/verde/grigio appartiene a un campo semantico "cosmologico", con insistenti riferimenti al paesaggio irlandese e agli elementi naturali che lo compongono. Questa colorazione del martirio si costituirebbe quindi come un *sistema olistico* (Eco 1993, p. 28). Essa riunisce intorno a varianti cromatiche evocatrici un complesso di segni appartenenti sia al campo semantico di ispirazione esegetica riferito all'astinenza, alla penitenza e alla trascendenza che all'esperienza globale di una persona che si esprime in quell'idioma e vive in quel territorio.

Riferimenti bibliografici

- ANONIMO ([c. 500–1000] 1969) *Vita sancti Pachomii*, Van Cranenburg H. (ed.), "Subsidia Hagiographica" 46, Société des Bollandistes, Bruxelles.
- ATANASIO D'ALESSANDRIA ([357] 1849) "Vita Antonii", in J.P. Migne (a cura di), *Patrologia Latina*, trad. latina di Evagiro Pontico [370–375], Parigi, 73, 23; (trad. fr. B. Lavaud [1979] *Vie et conduite de notre père saint Antoine*, Spiritualité Orientale, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges; trad. fr. Anonimo (1985) *Vie et conduite de saint Antoine*, Abbaye sainte Anne de Kergonan, Vanves; trad. fr. G.J.M. Baterlink (2004), *Vie d'Antoine*, Cerf, Parigi).
- ATANASIO ([356–362] 1857) "Doctrina ad monachos", in J.P. Migne (a cura di), *Patrologia Greca*, Parigi, 28, 4, 1421C–1427.
- AUGÉ M. (2015) *Cercatori di Dio. Origini e primi tempi del cristianesimo*, San Paolo, Cinisello Balsamo.
- BLAISE A. (1965) *Le Vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Brepols, Turnhout.

- BASILIO DI CESAREA ([364–372] 1857) “Homilia XIX, In sanctos Quadraginta martyres”, in J.P. Migne (a cura di), *Patrologia Graeca*, Parigi, 31, col. 507B–526.
- CLEMENTE DI ALESSANDRIA ([198–203] 2013) *Stromates*, in “Sources Chrétiennes” 463, Cerf, Paris, VI, 15, 3–4.
- COLOMBANO ([c. 585] 1850) “De Poenitentiarum Mensura Taxanda Liber”, in J.P. Migne (a cura di), *Patrologia Latina*, Parigi, 53, col. 224–230 (trad. fr. Laponte J. [1958] *Le pénitentiel de saint Colomban*, “Monumenta Christiana Selecta” 228, Desclée, Tournai).
- ECO U. (1975) *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano.
- (1993) *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Bari.
- EUSEBIO DI CESAREA ([300–325] 1955) *Historia ecclesiastica*, “Sources Chrétiennes” n. 41, Gustave Baudry ed., Paris.
- FILONE D’ALESSANDRIA, *De Vita Contemplativa*, trad. française F. Dautmas, P. Miquel (eds.), Cerf, Paris, 1963.
- FORLIN PATRUCCO M. (1982) “Sangue e martirio nella letteratura del primo monachesimo orientale”, in Vattioni F. (a cura di), *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana*, Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma, pp. 1541–1560.
- GIOVANNI MOSCO ([614–619] 1946) *Le Pré spirituel*, “Sources Chrétiennes” 12, 69, M.–J. Rouët de Journal (a cura di), Cerf, Paris, pp. 108–111.
- GIROLAMO ([374–375] 1883), “Vita Sancti Pauli”, in J.P. Migne (a cura di), *Patrologia Latina*, Parigi, 23, col. 17–30.
- GOUGAUD L. (1907) *La conception du martyre chez les Irlandais*, “RB” 24: 360–373.
- GRIBOMONT J. (1980) *Saint Basile et le monachisme enthousiaste*, “Irenikon”, 53: 123–144.
- GUY J.–C. (1987) *La vie religieuse, mémoire évangélique de l’Église*, Centurion, Paris.
- IGNAZIO DI LOYOLA ([1535] 2005) *Esercizi spirituali*, San Paolo, Cinisello Balsamo.
- LAMBERTINI P. ([1734–1738] 1811) *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione, Doctrina de servorum dei beatificatione et beatorum*

- canonizatione in synopsis redactam*, Tipis societatis belgicae de propagandis bonis libris, Bruxelles.
- MARGRON V. (2010) *Martyre blanc et martyr rouge. Proposition théologique*, “Topique” 4 (113): 81–90.
- MORE T. ([1535] 1997) *Complete Works of Saint Thomas More*, Yale University Press, New Heaven–London (trad. it. S. Erotoli, *Gesù al Getsemani. De tristitia Christi*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 2011).
- O’ NEILL P. P. (1981) *The Background to the Cambray Homily*, *Ériu* 32: 137–147.
- ORIGENE ([235–238] 1857) “Exhortatio ad martyrium”, in J.P. Migne (a cura di), *Patrologia Graeca*, Parigi, 11, col. 563–637.
- ([238–244] 1862), “Homiliae in Numeros”, in J.P. Migne (a cura di), *Patrologia Graeca*, Parigi, 11, 2, col. 583–805.
- PALLADIO DI GALAZIA ([390–410] 1864) “Apophthegmata Patrum”, in J.P. Migne (a cura di), *Patrologia Graeca*, Parigi, 65, col. 71–442, (“Isaac”, 10, 225 C. e “Antonius” 11, 77c).
- ([420] 1974), *La storia lausiaca*, G.J.M. Bartelink (a cura di) (trad. it. Marino Barchiesi, Mondadori, Milano).
- POZZO A. (2013) *La Glossolalie en Occident*, Les Belles Lettres, Paris.
- PRICOCO S. (1978) *L’isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Edizioni dell’Ateneo & Bizzarri, Roma.
- ROGEIRS J., AUBERT R. e KNOWLES M.D. (a cura di) (1963), “Des origines à saint Grégoire le Grand”, *Nouvelle Histoire de l’Eglise*, I, Seuil, Paris.
- RORDORF W. (1978), “Martyre”, *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, Beauchesne, Paris, 10: 718–737.
- SIEWERS A.K. (2005), “The Bluest–Greyest–Greenest Eye: Colours of Martyrdom and Colours of the Winds as Iconographic Landscape”, in S.P. Williams (a cura di), *Cambrian Medieval Celtic Studies*, CMCS University of Wales, Aberystwyth, pp. 31–66.
- STANCLIFFE C. (1982) “Red, White and Blue Martyrdom”, in D. Whitelock (a cura di), *Ireland in Early Mediaeval Europe. Studies in memory of Kathleen Hughes*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 11–46.
- STOKES W. (a cura di) (1983) *Saltair na Rann, A collection of Middle Irish Poems*, Clarendon Press, Oxford.

- TAMBURRINO F.P. (1991) “‘Martyrium Sine Cruore’ (Sulp. Sev. Epist., 2, 12s). L’ideale del martirio nel monachesimo antico”, in *Simposio cristiano*, Ed. Istituto di Studi Teologici Ortodossi S. Gregorio Palamas, Milano, 83–88.
- TURRINI M. (2015) *A genealogy of “healthism”: Healthy subjectivities between individual autonomy and disciplinary control*, “EA Journal” 7 (1): 11–27.

Approaching the *Martyrologium Romanum*

A semiotic perspective

GABRIELE MARINO*

ITALIAN TITLE: Avvicinarsi al *Martriologio Romano*. Una prospettiva semiotica

ABSTRACT: The article aims to outline a series of pathways leading towards a possible semiotic understanding of the *Martyrologium Romanum* (Roman Martyrology), an official liturgical book of the Roman Catholic tradition consisting of accounts of the saints — the eulogies (*elogia*, in Latin), a brief summary of their life and death — arranged in calendar order. Based on pre-existing martyrologies, this book was first issued in the second half of 1580s as a consequence of the centralisation promoted by the Council of Trent, and published in a completely revised edition in 2001 in light of the more inclusive and decentralising principles established by the Second Vatican Council. This article contextualises martyrologies as a genre as well as the textual history of the book and the way in which the concept of sanctity has been diachronically articulated and regulated over the centuries. A first attempt at semiotically framing the book is presented, with a focus on its genre, style, paratextual *apparata*, the different temporal dimensions it implies and its intended model reader. In the end, the article proposes the hypothesis that the *Martyrologium* is meant to be esoteric (in the etymological sense of “addressed to initiates”) and centrifugal (implying knowledge of other hagiographies), along with the idea that it might be fruitful to introduce a new, meditational use of this book.

KEY-WORDS: Roman Martyrology, Roman Catholic Church, saints, sanctity, semiotic analysis of texts.

* Università degli Studi di Torino.

1. Introduction: What the *Martyrologium Romanum* Is (Not)

Browsing the secondary literature in an effort to understand not so much what this book *is about* but rather what *it actually is* (namely, how it has been conceived, received, and concretely employed over the centuries), it cannot go unnoticed that the *Martyrologium Romanum* (*Roman Martyrology*, in English, *Martirologio Romano*, in Italian; hereinafter, MR) has always generated polarisation, with scholars regarding it as either a key, important text or neglecting it as a forgettable or, worse, dangerous one. The MR has been considered both *expendable* and *expandible*: many have argued for its removal from the canon of the liturgical books of the Roman Church while just as many have done everything possible to ensure it a long future of endless editions and countless reprints. Today, it is literally a one-thousand-page footnote in the history of sanctity and the haunting obsession of a few specialised scholars¹.

1. This paper is part of the NeMoSanctI project funded by the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation program (grant agreement No. 757314). As such, it is the first instalment in a wider study of the *Martyrologium Romanum* aimed at detecting whether and to what extent the new conception of sanctity promoted by the Second Vatican Council (1962–1965) — an everyday, enlarged (“universal”), and even secular conception of the testimony of faith, to put it simply — has influenced the new edition of this liturgical book, issued in 2001. Despite being a “first instalment”, this article is by no means to be considered an overall introduction to the subject matter but, rather, a possible introduction “for the semiotician”. As a matter of fact, this article treats all the complex historical, philological, and theological issues it raises in a very concise manner, just to provide non-specialist readers — namely, semioticians — with sufficient context; on the contrary, all the semiotic terms and theories are explained in footnotes (with the very same concern for non-specialists; namely, non-semioticians). All of the online resources were last accessed on 26 June 2019; most URLs have been shortened via Bit.ly. I would like to thank Mons. Maurizio Barba and Roberto Fusco, who I had the pleasure to interview on 17 January 2019 in Vatican City. The former is a liturgist who has studied the *Martyrologium* extensively and who, moreover, teaches a monographic class about it — which is quite a unique case, globally — at the Pontificio Ateneo di S. Anselmo (Pontifical Atheneum of St. Anselm), in Rome (see bit.ly/anselmianum-classes); the latter is a historian and Byzantine philologist who has studied the *Martyrologium* extensively as well and who, moreover, actively participated in the editing process of the new postconciliar edition, mainly between 1984 and 2004. I would

The MR represents quite a peculiar presence in the traditional corpus of Catholic written textuality due to its twofold genre; that is, both a liturgical book and a “book about the martyrs”. The MR is syncretic and one of a kind; indeed, it is both and neither of these things. Occasional readers may happen to find a copy of the MR at the entrance to a Catholic church, usually the national edition (in Italian, for instance), and usually open on the lectern to the page for that day, which displays the *elogia* (eulogies) of a series of saints. Thumbing through its pages, they may imagine themselves face to face with something like — or something in-between — a calendar of the saints, a book about their lives, a complete list of all the saints, a book of prayers addressed to them or, simply, the “Catholic book of the martyrs”, as it is generally defined by scholars in keeping with its title and etymology². And such readers would be both wrong and right, at the same time; the MR is none of these things, being all of them, as it has arisen from historical dialectics intertwining all these elements together.

The MR is a liturgical book, but it is actually not frequently employed in liturgy. Having undergone an intense process of editing and revising, it should be a “living” book capable of keeping pace with changes in the liturgy and vision of the Church; however, it has been left substantially unchanged for centuries. As a liturgical book, its value should mainly be understood as theological; over time, however, it has increasingly acquired — it has been increasingly *injected with* — historical value as well. It is a liturgical book, but due to its brachylogical, neutral, and even dry style its prose is not

also like to thank Ugo Volli, Massimo Leone, Jenny Ponzo, and Francesco Galofaro (University of Turin), Pierluigi Giovannucci (University of Padua), Gianfranco Salvatore and Elisa Giacovelli (University of Salento, Lecce) for their useful insights. Obviously, any mistakes are mine alone. For what it is worth, this paper is dedicated to the memory of Nico Marino (1948–2010), actor, singer, and amateur researcher in local history who spent years of his life studying the documents in the library of the Episcopal seminary of Cefalù, Sicily.

2. From the Medieval Latin *martyrologium*; coming, in turn, from the Ancient Greek μάρτυς (martyr, witness) and λόγος (speech, treatise).

solemn, poetic, or evocative *stricto sensu*. It is a book issued for the Universal Roman Church, but it has always featured a strong air of particularism, concerning both local communities and specific figures of interest.

The MR can be positioned in the macro-genre of hagiography³, since the martyrs were the first saints of Christianity, those who sacrificed their own lives as a testimony of their faith in Christ. However, the book actually says very little — just a few lines of limited, standardised information — about the martyrs. The occasional reader would not find the stories of their lives, nor an account of their admirable actions, a theological interpretation of their figures, an outline of their patronage (the category of those the saints are meant to protect, their specific fields of intercession); rather, an occasional reader would find a short recapitulation focusing on the circumstances of their deaths. For information about all those other aspects, all that “missing” information and detail, one would resort to other hagiographical texts such as the *Vitae*, *Acta*, *Miracula*, *Passiones*, and *Bibliotheca Sanctorum*. Furthermore, the most recent edition of the MR includes figures who may hardly be defined as proper martyrs or, at least, are quite different from the early martyrs of Christianity.

Given all these considerations, in the end what do we have? A liturgical book that has a very limited role in liturgy. A book about the martyrs that tells us very little about them. A book with blanks, spaces from which something is missing, that leads its reader to question its meaning and seek more information. The MR is interesting precisely due to its apparent uselessness and, thus, meaninglessness. It

3. Hippolyte Delehaye (cf. *infra*), one of the greatest hagiographic scholars and an expert of the martyrologies, would disagree; he puts calendars of local churches and martyrologies in a category of their own, defining them “not strictly hagiographical” due to their practical and liturgical functions and their “non strictly literary nature” (see Scorza Barcellona 2007, p. 28). Jesuit and anthropologist Michel de Certeau (1968) reports that hagiography was actually “born with the liturgical calendars and the commemoration of the martyrs in the places of their tombs” (my transl.); a tradition that would be later formalised by the constitution of martyrologies as a proper genre.

is exactly this kind of contradiction, this ambiguity, that constitutes the true lifeblood of the book, today, in that such ambiguity paradoxically makes it possible to turn it from an ostensibly reticent (if not altogether mute) text poor in semiotic stimuli, into something genuinely mysterious, intriguing and, thus, fascinating. Being such a problematic book for so many reasons and from so many points of view, the MR is quite interesting to not only religion scholars but also semioticians⁴.

In the next section (2) I present the historical part of my review of the MR; in the following three sections (3–5) I present my notes for a semiotic analysis of it.

2. A Brief History of the *Martyrologium Romanum*

2.1. Pre-History: From the Calendars to the “Historical” Martyrologies

Discovered in 1866, the so-called *Syriac Martyrology* is currently regarded as one of the first attested (if not the first) texts of this kind, being the abridged translation of a lost Greek martyrology dating back to c. 360 AD (Wright 1866). Martyrologies such as this were nothing but calendars filled with the names of the saints worshipped

4. The best contemporary introductory texts to the *Martyrologium Romanum*, both from a historical and theoretical point of view — all written in Italian — are: Bugnini (1952), Fusco and Sodi (2005), Congregazione (2005), and Sodi (2006a). The monographic issue of “Notiziario — Ufficio Liturgico Nazionale” 28 (September 2007, 66 pages), dedicated to the *Traduzione e pubblicazione per la Chiesa italiana del Martirologio Romano* (Translation and publication of the Roman Martyrology for the Italian Church) is an important introductory source as well. Moroni (1847) is important for historical reasons. Evenou and Tarruell (1992) provides an important outline of the work carried out for the new 2001 edition. Guazzelli (2005) is probably the best study about Baronio, the author of the first edition of the MR (cf. *infra*). Quentin (1908; in French) and Delehaye (1940; in Latin) are two important references concerning historical and philological issues. There are no proper dedicated semiotic studies to date, although the MR is fleetingly referenced in Leone (2004, 2010).

in the local community; the more each community was able to fill in all the dates with names, the more prestigious it became.

The *Martyrologium Hieronymianum* (legendarily attributed to Saint Jerome, 347–420; actually written in the 6th century), partially based on the *Depositio Martyrum* and the *Depositio Episcoporum* (respectively, a list of martyrs and Popes worshipped in Rome, compiled around 354) as well as the *Syriac*, is generally regarded as the most important example in the Dark Ages. Also known as the “Latin martyrology”, it was the first and main “universal” one, as it included saints from all over the Christian communities (Godding 2005b).

A key turning point in the history of the martyrological genre is marked by the work of Saint Bede the Venerable (672–735). His martyrology included, for the first time, not only the name of the saint and the place of his/her death, arranged in calendar order, but also some information — a very short history, one might say — about him or her. In this way, Bede inaugurated the so-called historical martyrologies; in his own words, he had

diligently striven to note down all those [saints] whom I was able to find, not only on what day but also through what kind of struggle and under which judge they vanquished the world⁵.

As part of this tradition, the most important text in the Middle Ages was the *Martyrologium Usuardi Monachi*, dating to c. 860. As demonstrated by French Benedictine monk and neo-Lachmannian philologist Henri Quentin (1908), Usuard (died c. 877), a monk of the Benedictine Abbey of Saint-Germain-des-Prés in Paris, essentially created an abridged version of Ado of Vienne’s martyrology (c. 855), contaminated with elements borrowed from the *Hieronymianum* and Bede’s text. The success of Usuard’s martyrology, as evidenced by the number of manuscripts passing it down over the

5. *Ecclesiastical History of the English Nation*, book 5, chapter 24 (731 AD), quoted in Lifschitz (2000).

decades and centuries, is due to its textual uniformity, a feature that made it particularly suitable for liturgical purposes. Indeed, each portion of text dedicated to a saint is more or less the same length.

As may be inferred from the numeric difference between Bede's (272 eulogies, dedicated to the same number of saints) and Usuard's (approximately 1,100 saints) texts, the martyrologists strove to include as many saints as possible in the text, in order to fill all the days of the year. Neither fact-checking nor textual philology were their hobby-horse, so much so that the martyrologies, even the so-called historical ones, were not at all accurate as regards either the historical data (they are full of referential mistakes) or their own textual tradition (they are full of *busillis*, mistakes stemming from the incorrect interpretation of abbreviations, names, homographs, etc.). The MR emerged from this intricate tradition as an attempt to systematise and fix it, but it was also meant as a means of reorganising the phenomena underlying such a textual proliferation in the first place; namely, the cult of the saints.

2.2. *Before and After the Concilium Tridentinum: the politics of Sanctity*

It must be noted that, originally, sanctity was “not exactly a Christian faith thing”⁶ and that it has actually injected a new type of significance within this religion. As demonstrated by Irish historian Peter Brown (1981), the rise of this form of life⁷ must be understood

6. Barbaglio and Dianich (2000: 1754; my transl.). The original Italian quote reads: “Sebbene il concetto di ‘santità’ non sia proprio della fede cristiana, esso vi assume caratteristiche più precise che non nelle altre religioni” (Albeit the notion of “sanctity” is not exactly a Christian faith thing, in the Christian religion it is articulated in a much more precise way than in the other ones).

7. The German term *Lebensform* (form of life) was coined by Austrian philosopher Ludwig Wittgenstein and entered the semiotic lexicon (*forme de vie*) mainly thanks to Jacques Fontanille (for a state of the art, see Fontanille 2015); the notion has affinity with that of *mode d'existence* (mode of existence) proposed by French philosopher Bruno Latour. The idea of sanctity as a form of life and, more precisely, as a meta-form of life (namely, a super-ordinated form of life capable not only to serve as a model for structuring a whole project of life for the individual, but rather as a model for generat-

in light of its function as a tool of conversion in Latin Christianity, as the saints were not so dissimilar from the patrons (*patroni*) of the late-Roman social system; they served as a kind of protectors, sponsors, and benefactors of their clients-believers. Furthermore, on the one hand, sanctity provided believers with a much more relatable and feasible model than Jesus Christ (as human people participating in human events) and, on the other hand, in their primitive form as martyrs they represented the perfect updating of the iconic figure of the classical hero (Fumagalli Beonio Brocchieri and Guidorizzi 2012)⁸.

According to Massimo Leone (2010, pp. 1–2), the popularity of the saints stems from the fact that they are visible, tangible, embodied signs of Catholicism:

Saints are among the most formidable communication media of Catholicism. Through saints, the Church proposes some narrative models of spiritual perfection. By embracing such models, believers are able to conform to certain religious values. [...] Saints are important in Catholicism because it is through saints and their representations that the Catholic idea of spiritual achievement can be signified, communicated, and transformed into a practice of life.

The saints became a successful medium and their diffusion rapidly reached a tipping point; they spread everywhere and risked overrunning their own role. Besides the fact that believers often worshipped controversial, questionable, legendary, and even manifestly never-existent figures at both local and global levels, the very presence of the saints, including highly famous saints, within the Christian landscape seemed to having weakened the centrality of Christ in the

ing other models out of it), is something I have been working on in collaboration with Jenny Ponzio.

8. See also the sub-paragraph “The heroes” of the second section (“The structure of hagiographic discourse”) in De Certeau (1968): the martyr, in the respect of being “the hero”, “is the dominant figure in the beginnings of the Catholic Church (the *Passions*), of the Protestant (the martyrologies of Rabe, Foxe, Crespin), or, to a lesser extent, of the Camisard, etc.” (my transl.).

cult. Paradoxically, this same concern was shared by both Protestant reformers, who judged the “Mediterranean”, popular cult of the saints to be a form of idolatry, and the Counter–Reformationists. As a matter of fact, the ideology behind the creation of the MR in the 1580s is consistent with a long–term strategy embraced by the Catholic Roman Church.

In early Christianity, there was no formal canonisation of saints (that is, there was no official declaration of one dead person’s status as such) and the cult of local martyrs was widespread and grass-roots, regulated by the bishop of the given diocese. Over time, ecclesiastical authorities gradually intervened more directly in the process of sanctification so that by the 10th century appeals were made to the Pope and, in 1200, with Innocent III, the *plenitudo potestatis* of the canonisation — namely, its monopolistic management — was assigned exclusively to the highest authority of the Catholic Church (Gotor 2004). The *Concilium Tridentinum* (Council of Trent, 1545–1563) and its resolutions, the main symbol and outcome of the Counter–Reformation movement against the Protestant waves spreading across Europe in the 16th century, strengthened this process. The Church of Rome launched a systematic centralisation campaign aimed at limiting any centrifugal force at play, a centralisation which was also carried out at the linguistic level (through the application of the label “Roman” to the titles of the new books being issued, as in the case of the *Missale Romanum* and MR itself). Such an effort could not help but include the re–appropriation of a very popular — and centrifugal — area of Christianity such as sanctity (Ditchfield 2005, Boesch Gajano 1999, 2007).

The Gregorian reform of the calendar was launched in 1582 with the aim of replacing the Julian one (named after its proposer, Julius Caesar, who established it in 46 BC), fixing its imprecision (which had caused the Spring equinox to progressively regress) and, finally, make it possible for Christians all over the world to celebrate Easter together, on the very same day. In 1588, the *Congregatio Rituum* (Congregation of Rites) was instituted and given a series of sacred assign-

ments, including that of overseeing a more and more formalised “trial” for the canonisation of saints. This move was consistent with a process of not only centralisation, but also “judicialisation” (Italian *giuridicizzazione*; Saccenti 2011)⁹, so much so that some scholars have used the phrase “juridical positivism”. The preparation of the MR occurred in the very same years, under the very same auspices.

2.3. *The Textual Politics of Sanctity: from the Counter–Canon to the Canon (and its “Static” Revisions)*

Heretics and Protestants had already equipped themselves with martyrologies asserting the courage of those who had perished at the hands of papists (the supporters of the Pope and Roman Catholic Church). In this respect, English scholastic philosopher John Wycliffe (1320s–1384) and Czech theologian Jan Hus (1369–1415), a follower of Wycliffe, served as Reformationist protomartyrs of a sort. As a matter of fact, they were both included in the *Actes and Monuments of these Latter and Perillous Days, Touching Matters of the Church* written by English historian John Foxe (1516–1587), published in an initial short Latin version in 1554 and then a full English edition in 1563 (regarded as one of the masterpieces of woodcut art of the time); a book which has ended up being handed down as Foxe’s *Book of Martyrs* or the “Protestant martyrology”. In 1556, Istrian Lutheran theologian Matthias Flacius Illyricus (1520–1575) published *Catalogus testium veritatis, qui ante nostram aetatem reclamarunt Papae* (Catalogue of the witnesses of truth, who protested against the Pope before our epoch), an annotated review of anti–papal figures that became influential during the Reformation (Lavenia 2013).

In view of these developments, for a while by in the second half of the 16th century the Vatican did pursue the idea of reviewing the martyrological tradition and preparing a systematised “Roman martyrology”. On the one hand, the Popes intended to claim the conti-

9. See also the essay by Giovannucci included in this issue of “Lexia”.

nunity between the ancient martyrs and modern heroes of the faith as proof of the authenticity of the Catholic Church; on the other, they wanted to respond to the Reformists by purging the liturgy of the legendary excesses that had infiltrated it over the centuries. In 1568, Johannes Molanus (1533–1585), an influential Flemish Counter-Reformation theologian, reissued the *Usuardi Martyrologium* complete with his notes and a long critical *Praefatio*. Ten years later, in 1578:

Pietro Galesini, a Milanese apostolic prothonotary, had already prepared a new edition of the Roman martyrology, which was not approved because of prolixity, the author's negligence in the quotations, and the way he had confused people and names of places (Moroni 1847, p. 204).¹⁰

In 1580, Pope Gregory XIII (1502–1585), who had rejected the work of Galesini (1520–1590), assigned Cardinal Guglielmo Sirleto (1514–1585) to prepare a martyrology for the whole Catholic Church; namely, to review, systematise, and fix the tradition dating back to the *Hieronymianum* and popularised by *Usuardi*, the latter constituting the natural point of departure for this new book-to-be. The martyrology of the Roman Church would have been a further instrument of the orthodoxy, providing the official, canonical list of saints to worship. Cesare Baronio (1538–1607), then a presbyter at Saint Philip Neri's Oratory and a key figure in the religious erudition of the time (Guazzelli *et al.* 2012)¹¹, emerged as such a central actor in the commission that he is actually considered not only the editor

10. In his *Dictionary of ecclesiastical and historical erudition* (my English translation of the original Italian title), bibliographer and scholar Gaetano Moroni (1802–1883) employs the expression *nuova edizione del martirologio romano* (new edition of the Roman martyrology), which may convey the idea that an “old Roman martyrology” already existed; this is due to the fact that the tradition included Ado's *Parvum Romanum* which, at the time (1847), had not yet been the object of philological scrutiny (cf. *infra*).

11. In his collection of epigrammatic portraits *La Galeria* (The Gallery), poet Giovan Battista Marino (1569–1625) defined Baronio as the *gran cronista di Dio* (the great chronicler of God). Between 1588 and 1607, Baronio published the monumental history of the Church *Annales Ecclesiastici* (Ecclesiastical Annals), thus becoming the official historian of the Catholic Church of the time.

and compiler but the proper author of the MR. A first published version of the work came out in 1583 and was immediately revised. The next year, in 1584, the first official edition, the *Editio Prima Typica*, addressed to the Universal Roman Church, was issued; this volume was destined to be the *de facto* main edition of the book up to 2001. In 1585, what seems to be the first, unofficial Italian translation, by Girolamo Bardi, was published and since that moment there have been literally countless vernacular editions of this kind. In 1586 Baronio added two whole sections to the book, the *Tractatio* and *Notationes*; namely, his commentary and notes on the eulogies.

In 1613, Dutch Jesuit hagiographer Heribert Rosweyde (1569–1629) published an edition of the MR based on Baronio's, with the addition of what Ado of Vienne — the main source for Usuard (cf. *supra*) — had proposed as the *Parvum Romanum* (The Little Roman [Martyrology]); an allegedly ancient and embryonic version of the MR that was later rejected as a fake fabricated by Ado in order to justify his own inventions (Quentin 1908). Between the 17th and 18th centuries, the MR was at the centre of an intricate series of revisions (a popular — but “modest”¹² — one was issued under Benedict XIV in 1749), but the real protagonist of the martyrological matter of the epoch was the *Société des Bollandistes* (the Bollandist Society), a group of Jesuit scholars named after their inspirator, Belgian hagiographer Jean Bolland (1596–1665), who had continued the exegetical work started by Rosweyde.

The Bollandists presented themselves as a critical voice aiming at reviewing and verifying the historical reliability of the texts (Godding 2005b); their main work was the monumental series *Acta Sanctorum* (53 volumes issued between 1643 and 1794), a critical hagiography arranged, as usual, in calendar order. In 1695, a decree from the Inquisition of Toledo condemned the 14 *Acta Sanctorum* volumes for the months of March, April, and May as heretical, due in part to the offensive notes about the MR that they included (Delehay 1959).

12. Ditchfield (2005, p. 317).

The Bollandists were not the only ones to have questioned and harshly criticised the MR; others did so for different reasons, such as local, particularistic interests. For instance, in 1742, presbyter and scholar Giuseppe Maria Brocchi (1687–1751) published *Vite de' santi e beati fiorentini* (Lives of Florentine saints and blessed), a book that programmatically reviewed “those saints and blessed ones whose relics and pictures have been, since time immemorial, the object of public cult, even though They are not remembered in the Roman Martyrology and their Holiday is not celebrated with Mass and Office”¹³, as the full title reads.

Ten years later, in 1752, abbot, historian, and philosopher Girolamo Tartarotti (1706–1761), a polemist and fierce opponent of witch-hunting, published *Lettere di un giornalista d'Italia ad un giornalista ultramontano sopra il libro intitolato Vindiciæ Romani Martyrologii* (Letters of an Italian journalist to an ultramontane journalist about the book entitled *Vindiciæ Romani Martyrologii*). Grounded in evidence collected through an in-depth reading of the MR (defined as “yet to be emended and corrected”), the book was a response to the one addressed in the title, the *Vindiciæ Romani Martyrologii* published the year before by Benedetto Bonelli (1704–1783)¹⁴. As a matter of fact, the two historians Bonelli and Tartarotti were involved in a long-standing controversy concerning the origins of the Church of Trent and the status of sanctity of a series of local figures (Trentini 1960). This is a perfect example of the way the MR naturally served quite frequently as a pretext for personal, ideological, and political disputes between scholars. In 1799, canon Luca Fanciulli (died 1804), as the anonymous author of *Esame dell'apologia alla controcritica in*

13. “Quei santi e beati che hanno *ab immemorabili* il pubblico culto alle loro reliquie ed immagino Quantunque di Essi non si faccia memoria nel Martirologio Romano e non se ne celebri la Festa con Messa ed Uffizio”.

14. In keeping with common practice at the time, both books were published anonymously. The full title of the book attributed to Bonelli reads: *Vindiciæ Romani Martyrologii, XIII Augusti S. Cassiani Foro-Corneliensis Martyris, V Februarii SS. Brixinonensium Episcoporum Ingenuini et Albuini Memoriam Reolentis* (meaning “Revindication of the Saints Cassiano, Ingenuino, and Albuino, by means of the Roman Martyrology”).

difesa del vero sull'identità del sacro corpo di san Basso (Examination of the apology to the counter-critique in defense of the truth about the identity of the sacred body of Saint Basso)¹⁵ joined the lineage of “the famous Bollandist Papebrochio” (Daniel Papebroch, 1628–1714), who “tears the Roman Martyrology apart and conspires to make it questionable from every point of view”¹⁶, as well as Tartarotti. Fanciulli, identifying both Galesini’s and Baronio’s editions as the “culprits”, judged the MR to be “asperso qua e là di errori” (sprinkled here and there with errors).

Despite all the editions and revisions (at least 130, from 1584 to 1912, according to the Bollandists; see Godding 2005a), over time the main updates to the MR have involved inserting newly canonised saints, leaving intact the original 1584–Baronio conception and structure that went on to serve as the basis for the 1913 so-called *Editio Typica* (Typical Edition, Revised Edition)¹⁷. The “infamous” 1922 *Editio Prima Post Typica* edited by Pasquale Brugnani, full of mistakes and redundancies, served as the perfect polemical totem for the Bollandists Henri Quentin (1872–1935) and Hippolyte Delehaye (1859–1941) and their call for a structural revision of the oeuvre (in part on the basis of a better philological understanding of the *Hieronymianum*). Their behind-the-scenes work did not lead to a new edition of the MR, as hoped, but it did provide the basis for such a project in the next decades; at the beginning of 1941, just before dying, Delehaye (see 1940) published his monumental, 680–page critical commentary of the MR in Latin (based on the 1913 edition) as part of the new *Acta Sanctorum* series. The last edition of

15. Full title reads: *Esame dell'apologia alla controcritica in difesa del vero sull'identità del sacro corpo di san Basso primo vescovo e primo martire di Nizza in Provenza ora venerato nella terra di Marano nel Piceno. Osimo MDCCXCIX presso Domenicantonio Quercetti Stamp. Vesco. e della Reggenza Cesar. Reg. con Approvazione.*

16. Delehaye (1959, p. 95; my transl.); this is actually a quote from the document *Exhibitio errorum...* issued in Cologne in 1693 by Carmelite Sebastian of St. Paul, an adversary of the Bollandistes.

17. Examples of detailed comparisons of the different editions of the MR can be found in the work of Giuseppe Antonio Guazzelli (see Bibliography).

the MR issued before the Second Vatican Council (1962–1965) dates to 1956; the Council went on to radically change both the public image of the Roman Catholic Church and many of its theological principles, including the definition of sanctity.

In 1964 Pope Paul VI promulgated *Lumen Gentium*, a Dogmatic Constitution which, among other things, strongly reaffirms the evangelical principle of the “universal call to holiness”. This move has been interpreted as the start of a new, more inclusive stance on the subject matter of sanctity. Since then, the Catholic Church has launched a process of de-centralising the procedures involved in canonising saints (now split into two inquests: a local one at the Diocesan Tribunal and a Roman one at the Congregation), mainly thanks to Pope John Paul II (with the Apostolic Constitution *Divinus Perfectionis Magister*, 1983)¹⁸ and the establishment of a new type¹⁹ of sanctity such as the *vitae oblatio* (offer of life). Instituted by Pope Francis (through the 2017 Apostolic Letter *Maiorem Hac Dilectionem*), this type of sanctity appeals to those who have been martyred not because of their faith (*in odium fidei*), but because of a great act of love that derived from such faith (*in odium iustitiae* or *misericordiae* or *amoris*, in the hatred of justice, mercy or love)²⁰.

18. As regards the number of blessed (1,338) and saints (482) proclaimed, John Paul II will be the most prolific Pope to date (see bit.ly/JPII-saints; between 1588 and 1988, 39 Popes had proclaimed 672 saints).

19. The classic types of beatitude and sanctity (it is not possible here to engage in a satisfying explanation of the differences thereof; as a rough guide, the blessed are saintly figures that only specific local communities are allowed to worship) were: martyrdom (martyrs), the exercise of virtue to a heroic degree (confessors), and equipollent (which, essentially, aims at ratifying the existence of an ancient cult). The third type was established by Prospero Lambertini (1675–1758) in his fundamental treatise for the codification of sanctity *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione* (published between 1734 and 1738; a revised edition was issued in 1743). Lambertini was Pope, under the name Benedict XIV, from 1740 to 1758.

20. Such definitions are not officially proposed by the Roman Church, but are widespread in the interpretation of this latest typology of sanctity. For instance, according to Jesuit Bartolomeo Sorge (1999; my transl.): “there is a particular aspect in the new martyrs of our days: they are killed not because they believe, but because they love; not *in odium fidei*, but *in odium amoris*. Obviously, theirs is not mere philanthropy, but authen-

Between 1961 and 2013 the Pontifical Lateran University created the *Bibliotheca Sanctorum*, a monumental oeuvre (12 volumes, plus 4 volumes of apparatuses) introducing a new hagiographic paradigm; the critical history and exegesis of the saints is no longer presented in calendar order (as in the *Acta Sanctorum*), but rather alphabetically, according to the modern logic of dictionaries and encyclopaedias (the series is also known as the *Encyclopedia of Saints*).

3. The New *Martyrologium Romanum*

3.1. *The Re-Writing of the Textualised Sanctity*

The drive to review the MR in light of Vatican II led, first in 1966, then between 1970 and 1975 and, afterwards, by 1984, to a renewed critical effort on the part of a dedicated group of scholars, supervised first by Jacques Dubois (born 1933) and then, by 1988, by Jean Evenou (1928–2014). The critical struggle involved in such an emendable text, its intricate tradition, and its obscure, questionable sources made the MR the last liturgical book to be reviewed, rewritten, and reissued after the Council (Sodi 2013).

Finally, the result of a twenty year-work of editing came out in 2001 with the first postconciliar *Editio Typica*, a volume which actually constitutes a radical rewriting of the text. Three years later, in 2004, a revised edition from which a series of mistakes had been expunged was issued, the *Editio Typica Altera*; this is generally considered to be the reference edition to date, in Latin²¹. The same year, the first postconciliar Italian translation was also issued, and this edition must be considered the official *Editio Typica* for the Italian lan-

tic Christian charity, that is, a form of love that is born from faith and is nourished by faith". See also the notion of *scientia amoris* as a complementary to the *scientia theologica* in Coda (2005, pp. 47–49).

21. Also because it is virtually impossible to purchase a new copy of the 2001 edition (it is no more available on the website vaticanum.com).

guage and liturgy (it went on to become mandatory by 1 November 2006)²². In 2005, Roberto Fusco and Manlio Sodi edited the anastatic reprint of the *Editio Princeps* (the 1584–Baronio edition).

This long — but actually stripped-down and extremely simplified — overview of the textual vicissitudes of the MR clearly shows that what over the centuries we have labelled “martyrology” is perhaps best understood not as a genre proper, nor even as a series of specific texts, but rather as something in-between; a kind of “genre-text”, given that the latest martyrology in the series does nothing but remix one or more pre-existing ones which, in turn, did the same thing and so on and so forth backwards to a single “Ur-martyrology”²³. This is why no attempt at understanding this text can be anything but an internally diachronic study. The idea of sanctity inferable from the text cannot be understood without an awareness of the way this very same idea has been differently defined, articulated, and regulated before. In this sense, the MR stands as a perfect “post-” book; it does not make a clean sweep of the past but rather subsumes it, offering the past to the reader in a new light.

On even superficial scrutiny, it is clear that the 2001 edition presents a brand-new MR; whereas its defining elements have been left unchanged, other elements of structure as well as the number and “quality” of the saints included have not been. The textual aspects of the traditional MR have obviously been maintained: the accounts of the saints (the eulogies) are arranged in calendar order according

22. This edition is available as a free downloadable OCR pdf document on the official website of the National Liturgical Office: bit.ly/ufficioliturgicoMR. For a punctual analysis of the official Italian translation/adaptation of the MR, see Barba (2005b, 2006, 2007).

23. “The first three martyrologies we have talked about here [*Hieronymianum*, Bede’s, *Usuardi*] are like the sources and the originals of all the others, which are only their increased copies” (Moroni 1847: 204; my transl.). According to Baronio, “The origin of the martyrologies [...] derived from Pope St. Clement I, elected in 93, who established and introduced the use of collecting the acts of the martyrs [...] by means of seven notaries distributed in as many regions, according to the ecclesiastical division of Rome made by the Popes, so that two regions were assigned to each one” (Moroni, *ibidem*, p. 201; my transl.).

to their anniversary (day of death) and include what Delehaye had called “hagiographic coordinates”, namely, the name of the saint, place, and — in most but not all cases — a brief description of their death²⁴. A number of eulogies have been rewritten with the aim of both maintaining the tone of voice of the original text (namely, the modest style)²⁵ and creating homogeneity among the individual texts. The work of re-writing is not merely a textual-stylistic affair, it is also a referential one; as a matter of fact, for instance, the eulogies have been re-written with a view to reducing the space devoted to the description of the torments, tortures, and agonies suffered by the saints (Evenou and Tarruell 1992, p. 471)²⁶.

3.2. *Deletions, Additions, and Adaptations in the New Martyrologium Romanum*

On the one hand, a number of saints with no sufficient reliable historical proof of existence were expunged in an effort to restore historical reliability to the text; the exact list or even number of deletions have never officially been declared, but some key cases became public domain due to the relevance of the given saint within a specific community even before the new book was officially published: “Whereas we still find St. George who defeated the dragon and St.

24. Saint Gregory the Great (540–604) had already suggested three elements as the indexes — in the strict semiotic sense of “traces of physical presence”, as defined by Charles S. Peirce, it might be added — of the cult of the saint: *nomen, locus, dies*; namely, the name of the saint and the place and date of his/her death.

25. Fusco (2005, p. 118) refers to an “asciutto modello letterario, stilisticamente ‘dimesso’”, explicitly reconnecting it to the Ciceronian *concinmitas*. In the interview I conducted with him, Fusco told me he had proposed to the commission supervising the work of editing and re-writing for the new MR to intervene on the style of the text; namely, to intentionally make it more solemn and poetic in order to render it more suitable for liturgical purposes. However, the MR was not eventually modified in this sense.

26. Notwithstanding this, the 2004 Italian edition still includes the details of many executions of early martyrs; for instance, in the entry on St. Vulpian (3 April), we can still read that he was “sewed up in a sack with a serpent and a dog, and drowned in the sea” (this text is from the English 1916 edition and is identical to the new postconciliar one).

Cristopher, the names of St. Filomena and St. Uria, a victim of King David (a saint himself), have been deleted”²⁷.

The case of St. Wilgefortis (20 July) is resounding: the legendary figure — popular in the XIV century — of a bearded Portuguese lady allegedly crucified for her faith and volition to remain chaste had been included in the MR since the 1583 edition; her cult was eventually suppressed in 1969, and so the 2001 edition was the first one to not include her²⁸.

In other cases, the “questionable” saints have not been expunged but rather re-written with caution, disempowered as regards not so much their cult but rather their actual status as saints. An interesting example is that of Rosalia (15 July), the traditional patron saint of Palermo, Sicily (and, today, of El Hatillo, Zuata, and Anzoátegui in Venezuela). The preconiliar Latin (1913), Italian (1955), and English (1916) versions, respectively, read:

Panormi Inventio corporis sanctae Rosaliae, Virginis Panormitanae; quod, Urbano Octavo Pontifice Maximo, repertum divinitus, Jubilaei anno Siciliam a peste liberavit.

A Palérmo l’Invenzione del corpo di santa Rosalia, Vergine Palermitana, Al tempo del Sommo Pontefice Urbano ottavo, ritrovato miracolosamente, nell’anno del Giubileo liberò la Sicilia dalla peste.

27. Salvatore Mazza, *Il Martirologio del Vaticano II*, “Avvenire” (3 October 2001; my transl.).

28. *Nota bene*: the saint’s beard is not mentioned in the eulogy, although it certainly served as the whimsical detail that guaranteed the popularity of this figure. The Latin 1913 edition reads: “In Lusitania sanctae Vuilgefortis, Virginis et Martyris; quae, pro Christiana fide ac pudicitia decertans, in cruce meruit gloriosum obtinere triumphum”. The Italian 1955 one: “In Portogallo santa Vilgefórte, Vergine e Martire, la quale, combattendo per la fede Cristiana e per la pudicizia, meritò di ottenere sulla croce un glorioso trionfo”. The English 1916 one: “In Portugal, St. Wilgefortes, virgin and martyr, who merited the crown of martyrdom on a cross in defense of the faith and her chastity”. For the implied iconography in the MR, and in particular for a comparison of martyrological *codices* and hagiographic illuminated manuscripts, see Fusco (2005).

At Palermo, the finding of the body of St. Rosalia, virgin of Palermo. Being miraculously discovered in the time of the Sovereign Pontiff, Urban VIII, it delivered Sicily from the plague in the year of the Jubilee.

The postconciliar Italian version (2004) deletes reference to the miracle of finding the body (i.e. the *inventio*, and therefore shifts the eulogy from 15 July, the day when the body was supposed to have been found, to 4 September, the day the Saint died), the miracle of the epidemic, and the Pope, and instead speaks only of an *alleged* solitary life:

A Palermo, santa Rosalia, vergine, che si tramanda abbia condotto vita solitaria sul monte Pellegrino.

At Palermo, St. Rosalia, virgin, who legend has it spent a solitary life on Mount Pellegrino (my transl.)²⁹.

On the other hand, comparing the preconciliar and postconciliar editions, the number of additions is remarkable. In the 2001 *Typica* edition there are 6,538 entries and a total of 9,900 including both blessed (indicated with an asterisk) and canonised saints, and in the 2004 *Altera* edition, there are 6,658 entries and 6,881 companions (namely, anonymous saints who are nevertheless counted as such, or saints whose name is put in footnote; both categories are introduced with the formula “and X companions”)³⁰. Of the total, female saints account for approximately half the number of male ones (Trapani 2006: 185).

Key additions have been made mainly as regards secular figures (approximately 300 units; Trapani *ibidem*), according to the more inclusive notion of sanctity promoted by the Council, and figures belonging to so-called third world or developing countries, in keep-

29. Oddly, the eulogy of St. Rosalia is not included in the online Italian edition of the MR published on the official website of the Vatican (see bit.ly/vaticanMR).

30. The *Bibliotheca Sanctorum* would include approximately 20,000 saints overall.

ing with a global and postcolonial sensitivity³¹ (many seem to fit the profile of martyrs *stricto sensu*). As a purely numerical indication that means nothing but itself, the notion of “secularity” is explicitly referenced and diversely lexicalised 33 times in the postconciliar Italian edition (as compared to three times in the preconciliar one) and a country and nationality such as Korea/Korean, completely absent in the preconciliar edition, are explicitly mentioned 39 times³². The most recent figures included in the new MR were canonised in 2001. The text has not been updated since then, which means that it would be inaccurate to define today’s MR as “the official list of Christian saints” (it would also be inaccurate given that it is liturgical in nature, not a census). As a matter of fact, such a document does not exist³³.

Theology scholar Valeria Trapani (2006) has identified the types of secular saints in the new MR. Male secular figures may fall into the following main categories: hermits, pilgrims, evangelisers, and charity operators. Female ones are virgins, widows, wives, and mothers. After having analysed these types, Trapani draws an interesting conclusion that is consistent with the conciliar *Magisterium*: the new MR seems to propose the idea that faith, Christian virtues, and the call

31. During the interview I conducted with him, Fusco warned me about the usage of the term “postcolonial” in that it may convey a nuance of artificially-embraced political correctness on the part of the Roman Church. By “postcolonial sensitivity” in this case I mean the inclusion of saints from a series of countries that have only gradually and recently gained prominence of some kind in the Christian community as it is officially represented by what historians have called the Great Church and, in particular, the Roman Church. Today, the MR is aimed at reflecting the contemporary context of a globalised world by outlining “a kind of ‘global’ network of sanctity” (Sorrentino 2005, p. 125; my transl.).

32. Obviously, this does not mean that only 33 secular figures and only 39 Korean figures are included as saints (there are many more of them); I refer only to explicit mentions of the notions of “secularity” and “Koreaness”.

33. It is possible to consult the official list of saints proclaimed by John Paul II, Benedict XVI, and Francis at bit.ly/JPII-BVXI-F-saints. The official Vatican website presents also the *Martyrology of the Church in XXI century*; namely, the list of religious figures (priests, monks, nuns, etc.) who have been killed *in odium fidei* between 2000 and 2003 (see bit.ly/vatican-martyrs).

to holiness stem from within the family (also in cases in which the saint-to-be has to leave his or her native house in order to spread the experience of God to all his or her siblings in Christianity). Due to the scope of this article, it is not possible to delve more deeply into this issue, but “secular sanctity” and the idea of the “family as domestic Church” (*ivi*: 194) definitely constitute a focal point.

The idea of sanctity conveyed by the new MR returns not a static scheme to the reader, but rather a constellation of historically situated actualisations, a “panorama of Sanctity: a panorama of a thousand colours and a thousand routes” (Sorrentino 2005, p. 124; my transl.).

3.3. *The Paratexts in the New Martyrologium Romanum*

The first-ever printed edition of the MR, dating to 1583, is 316 pages long, with 15 pages of initial paratextual apparatus (*Explicatio, Tabella Temporaria, Rubricae*)³⁴. The 1955 Italian edition is 384 pages long, with the exact same initial pages (as regards both contents and length) and a 43-page-long final alphabetical index of the saints. The 2004 Italian edition is 1,138 pages long, with a more than 250-page-long textual apparatus divided into initial and conclusive parts; the former is made up of *Decrees, Premises*, (the explanation of the) *Lunar day*, the *Ritual for the Reading*, the *Eulogies for the mobile celebrations* (such as Advent Sunday), the *Orations*, the *Music* (to be played), while the latter is an alphabetical index of the saints.

In addition to its increased quantitative scope, this paratextual apparatus has acquired a focal role. The 15-page-long *Praenotanda* (*Premises*) of the new MR present a detailed theological and liturgi-

34. By paratext (from the Ancient Greek preposition παρά, next to), French literary theorist Gérard Genette (1982, 1987) means everything that surrounds the text; namely, all the elements which accompany the production and presentation of the text. In particular, prefaces, premises, notes, indexes etc. are to be understood as peritexts (from the Ancient Greek preposition περί, around). Paratextuality is part of the transtextual system (along with intertextuality, hypertextuality, metatextuality, and architextuality); namely, the possible different types and degrees of relationship among the texts.

cal interpretation of the text, reconstructing the network of contemporary intertextual relations within which it is entangled and providing pragmatic instructions about when and how to use the book. Besides *Lumen Gentium* (cf. *supra*), the main conciliar and post-conciliar documents referenced here include the Dogmatic Constitution *Sacrosanctum Concilium*, the *Roman Missal*, and some apostolic letters by John Paul II. No reference is made to the prior tradition of the MR (no Baronio, no *Usuardi*), with the exception of Pope Gregory XIII (under whose auspices the MR was created and issued for the first time)³⁵ and the *Hieronimianum* (which is also referenced in a few eulogies).

The addition of the year of death — or, at least, of the century in which the saint lived — is a significant innovation presented by the final alphabetical index included in the postconciliar edition, as even the most recent preconciliar ones did not include such a historical datum, but only the names of the saints and the indication of the place and day they died³⁶.

4. The Temporal Dimension of the *Martyrologium Romanum*

4.1. In the Text: Past, Cyclicity, and Simultaneity

One of the first things that might strike when reading the MR — besides its ponderous dimensions and yet minimal appearance — is its prominently plain and formulaic prose. This voice is capable of overwriting, to a certain extent, the semantic and lexical variety cre-

35. In the *Praenotanda*, Pope Gregory XIII is featured with the modalisation of “will” (he is the one who wanted the MR to be created) and, thus, may fill the role of the Sender, that is, the actant — the agent, syntactic role — that initiates the action of a narrative (such as the Old King in many fables; see Greimas and Courtés 1979, p. 5, *ad vocem* “Actant”).

36. Mons. Barba has prepared a series of indexes for the MR concerning the chronological, geographical, and sociocultural distribution (e.g. the religious or secular attributes) of the saints; these rich apparatus have yet to be published.

ated by the presence of so many different names of people and places and granting the text great internal coherence. In other words, the reader is actually travelling across space and time in the span of just a few lines but, nevertheless, the sensation is that of moving within a neutral, purgatorial³⁷ dimension. This chiasmic *effet de sens* (effect of meaning)³⁸ is conveyed through a refined textual strategy and, in particular, the way in which the temporal dimension is structured. The MR seems to present a stratified, *fivefold temporality* to its reader; three of these temporal dimensions are inscribed in the text itself, as they are enunciated in writing, while the other two lie in its pragmatics (analysed in the next section).

On the one hand, the saints are listed according to the day of their death, which is the day when they were born into a new life in Christ (the Christian *dies natalis*; literally, day of birth, birth-day) and, thus, the day when they are remembered and celebrated by the Church³⁹. Even though it would be difficult for the reader to enjoy the stories of the MR for their narrative, given their shrunken length, he or she can definitely set them within a more or less precise idea of history, of passed time, of the past (the first temporal dimension). At the same time, such past temporality is set within a span of time that lasts one year and is cyclical (the second temporal dimension), since each day — and its corresponding saints — occurs once a year, every year, until the end of time.

On the other hand, the MR systematically and programmatically suppresses any chronological indication concerning the saints and

37. In the sense of “suspended”, “limbo-like”.

38. Also translated as “meaning effect”. Coined by French linguist and philologist Gustave Guillaume in 1919, this term was recovered by Algirdas J. Greimas (see Greimas and Courtés 1979, p. 96, *ad vocem* “Effect, Meaning” [Meaning effect]) to identify the impression, sensation — “simulation” — of reality we perceive through our senses when we make contact with meaning (or, to put it more simply, when we make contact with a semiotic experience), whereas in reality this feeling is just the result of a textual strategy.

39. The days are presented according to a threefold system: the Gregorian, Julian, and lunar calendars. Most but not all of the saints in the MR are listed according to the day of their death; some have been listed according to other anniversaries (such as the day their sacred relics were found, as seen in the case of St. Rosalia).

their time. The saints are always geographically situated in that the city or, at least, the country or region where they were martyred or where they died and, thus, where their saintly mission was performed is always indicated. On the contrary, the year of the incident is never made explicit. In fact, although it is always known or, at least, can potentially be reconstructed, it is nonetheless deliberately expunged. This is a common feature of hagiographic texts (“Hagiography used to be characterised by a predominance of details concerning places, rather than times”; De Certeau 1968, my transl.), but in the MR it is particularly prominent. Although reading the MR means reading the stories of exemplary Christians who offered their lives for their faith in very diverse ways and epochs, from the time of the first martyrs up to the Middle and Modern Ages and 20th century, such a temporal textual strategy conveys the idea that the saints all reside, *in praesentia* (*here and now*), simultaneously, on the same temporal plain (the third temporal dimension). In truth, the only way it is possible to establish a chronology of some kind is in an internal, relative fashion; that is, among the saints and within the “time of sanctity” but not in a dimension that directly links the saints to human history. As a matter of fact, the eulogies are numbered according to the chronological order of the saints corresponding to that day; in other words, we are allowed to know that St. Rosalia (4 September) comes after St. Irmgardis and before Caterina Mattei, but not when each saint can be situated non-ambiguously in history.

In the past, it was not unusual to find sporadic indirect temporal indications in the form of contextual clues, such as the name of a sovereign or a Pope; in the 2001 revised edition most of these clues have been eliminated (for instance, as we have seen in the case of St. Rosalia) in order to homogenise the text in terms of this aspect as well. As mentioned above, the explication of the chronological setting for each saint has been concentrated exclusively in the final index, whereas the postconciliar intertextual network of the MR is reconstructed in the *Praenotanda*. This partial chronological mapping conveyed via paratextual means seems to place the MR back

into a historical perspective while at the same time seemingly setting it in contemporary times.

4.2. *In the Pragmatics: Prolepsis and Projection*

The MR is about the past and the present. However, it is also about the future. A given text is not only what we can read, namely a verbal artefact, but also what we *can* and what we *actually* do with it. This applies to any text, but is a defining characteristic of functional texts such as liturgical ones; these not only tell us something, but are also meant to *do* and *make us do* something⁴⁰.

For centuries, the eulogies of the MR — along with other eulogies drawn from other sources — were read as part of the Prime or First Hour (*Hora Prima*; one hour after sunrise, at about 6 a.m.), when this part of the liturgy was celebrated in choir in secular chapters, monasteries, and convents; “in the communities that did not celebrate the Divine Office in choir, it was not uncommon for the Martyrology to be read in the refectory”⁴¹. The specificity was — and still is — that it was not the passages about the saints for that *same day* that were read, but rather those for the *next* one. In the Dogmatic Constitution *Sacrosanctum Concilium* (1963), the Prime Hour was expunged as part of a wider reform but the martyrological reading is still located within the Liturgy of Hours, specifically during the Morning Prayer (or during any other Minor Hour). These kind of practical instructions about the liturgical use of the MR are outlined in detail in the new MR’s *Praenotanda*, along with all the derogations regarding specific celebrations (e.g. on Easter day, not only the eulogies for Easter Monday but also the eulogy for Easter Sunday are to be read; on Christmas Eve the celebration is to include not the reading

40. According to the notion of the “performativity of language”; see Austin (1962).

41. Jorge Arturo Medina Estévez, *Conferenza stampa di presentazione del nuovo Martirologio Romano* (Press conference for the presentation of the new Roman Martyrology), bit.ly/vatican-estevéz (my transl.).

for the day of Christmas, but rather its solemn singing, etc.)⁴². Still today, it is possible to read the MR in assembly (in the choir, chapter, refectory), as an alternative or complementary use outside the Liturgy of Hours. This pragmatic side of the text — reading the saints for the next day — or aspect of its “radical of presentation”⁴³, to use Northrop’s Frye (1957) terminology, has at least two consequences.

In terms of drawing from the calendar (and still incorporating it as its own skeleton key), the MR is literally capable of anticipating the future (the fourth temporal dimension), of making it possible to read — “prophetically” (Barba 2005a) — into the future; a future that is already known (a “future passed”), that has already been written in that it has already happened (it is an anniversary). The text does nothing but accompany the believer from “today” to “tomorrow”, the day-to-be. Such a prolepsis is consistent with the idea that the saints, understood as the witnesses of faith in history (namely, as the chosen, selected models of the Christian way of living and dying), can project their exemplarity not only onto the present, but also into the future. By representing the *imitatio Christi* (imitation of Christ) as articulated according to the different ideologies of sanctity that the history of Christianity has proposed and ratified (from Trent to Vatican II and afterwards), the saints included in the MR represent both the growing and updatable corpus of embodied sanctity and a paradigm of possibilities among which believers can choose in order to in turn become a saint, or at least live piously.

Whereas the past projects itself towards the future, the opposite is also true to a certain extent; namely, the future projects itself backwards into the past. The future does influence the past. If a person is able to understand where he or she *can* or *wants* to arrive, his or her

42. I have found an example of this Christmas chant as performed on Christmas Eve in 2017 at the Church of all Saints in Minneapolis (see bit.ly/minneapolis-xmas). This church is ascribed to the *Fraternitas Sacerdotalis Sancti Petri* (the Priestly Fraternity of Saint Peter) and celebrates according to the ancient pre-Vatican II rite; so that, the Christmas chant is sung in Latin (the text is faithful to the preconciliar edition).

43. “The fundamental, original, or ideal way in which a literary work is presented” (Denham 1978, p. 92).

actions will be oriented towards something that *is not yet* (the “future unknown”), according to the idea of what *would be*, following a plan (the fifth temporal dimension). The idea that the future does indeed have an influence on the present (which will become its own past) is a very semiotic one. According to Charles S. Peirce:

To say that the future does not influence the present is untenable doctrine. It is as much as to say that there are no final, causes, or ends. The organic world is full of refutations of that position. Such action [by final causation] constitutes evolution. But it is true that the future does not influence the present in the direct, dualistic, way in which the past influences the present. A machinery, a medium, is required. Yet what kind of machinery can it be? Can the future affect the past by any machinery which does not again itself involve some action of the future on the past? All our knowledge of the laws of nature is analogous to knowledge of the future, inasmuch as there is no direct way in which the laws can become known to us. We here proceed by experimentation. That is to say, we guess out the laws bit by bit. We ask, What if we were to vary our procedure a little? Would the result be the same? We try it. If we are on the wrong track, an emphatic negative soon gets put upon the guess, and so our conceptions gradually get nearer and nearer right. The improvements of our inventions are made in the same manner (CP 2.86, 1902).⁴⁴

Following Leone (cf. *supra*), one such indirect influence exercised by the future over the present, one such “a machinery, medium” or mediation device would be sanctity as a way of life, a form of life; namely, the saints as possible models for structuring an entire life plan. The believer celebrates the memory of the saints and such a model could serve as a driving force for him or her to act according-

44. I follow the traditional referencing system for Peirce’s writing (see Peirce 1931). This passage is important as it affirms the pragmatist — as Peirce used to say — nature of semiosis (which is always oriented towards action) and vividly depicts how abduction — a third form of knowledge proposed by Peirce along with deduction and induction — works as an experiment (an always provisional and perfectible way of guessing; a shift, a progressive approach in the direction of “being right”). In the words of American philosopher David Lewis (1973), Peirce’s assertions constitute a “counterfactual” and, therefore, create a path towards a “possible world”; in this case, a “future world”.

ly: the saints of tomorrow were like this and did these things; what are we going to do?

In summary: the saints have been (in history; past), are here again (every year and every day-to-come; cyclicity and prolepsis)⁴⁵, all together (simultaneity), and they — soteriologically, escathologically — always will be (projection). The saints in the MR are set, at the same time (pun intended), within both a historical dimension and an atemporal, meta-historical dimension that succeeds in overcoming the human limits of events and contingency. In other words, by translating time into a single dimension of coexistence (an infinite expansion of the present which, being beyond our time, may be understood as only a spatial dimension; the space of the text), the text (the time of which is the only one left to the reader)⁴⁶ causes us to perceive the idea of eternity by intuition. This is consistent with the twofold nature of the book, which is neither historical nor fictional, but rather liturgical and hagiographical; as such, it generates its significance and makes it possible to engage with its full understanding only through a theological perspective (sanctity is a “theological place”; Coda 2005).

By incorporating both past and future into one dimension of infinite present (a kind of persistent “memory of the future”), the MR is aimed at building a bridge between the Church on Earth, which is subject to human variables, and the Church in Heaven, which is not, being eternal, although it has been and is nourished by the former. The MR stands as a device of temporal regulation and framing, as both a timeline and a timer. In maintaining this vision of time, the new MR does not turn the tables; rather, this approach to the temporal dimension has been left untouched throughout the entirety of its textual history.

45. It would be interesting to compare this dimension with the notion of *Vergegenwärtigung* (representification; literally, visualisation) as defined by Austrian philosopher Edmund Husserl.

46. Regarding the notion of “time of the text”, see Genette (1972) and Volli (2016).

5. Conclusion: Reading the *Martyrologium Romanum*

The model reader⁴⁷ of the MR has to be equipped with a stratified, multi-layered set of competences rooted in both the textual history and hermeneutics of the hagiographies produced by the Christian tradition throughout the centuries. The book offers its reader a series of subtle, implicit, and yet precise semantic, thematic, and figurative affordances⁴⁸ to be recognised, grabbed, and activated. In this sense and by definition, it must be conceived as a hypertext⁴⁹, a text symbiotically grafted onto pre-existing ones on the basis of the knowledge of the texts themselves, the meta-knowledge of which one or ones of them to select from time to time and, more generally, which portion of the sedimented, precipitate immaterial knowledge concerning sanctity — the “book of sanctity” — to go rummaging through.

If we accept that even a story which is 9,609,000 characters (or 3,724 pages) long such as Marcel Proust’s *À la recherche du temps perdu* (In Search of Lost Time; 1913–1927) can be summed up by means of a simple Subject–Predicate–Object sentence such as “Marcel devient écrivain” (Marcel becomes a writer; Genette 1972, pp. 75, 237), then we can postulate the opposite; namely, that a very simple sentence would conceal a story which takes much longer to reconstruct. The MR actually tells its reader, for each and every figure included in it,

47. The “implied reader”, in German literary scholar Wolfgang Iser’s terminology; namely, the reader which the text implicitly designs as its ideal user and interpreter, according to Eco (1979).

48. A notion popularised by American psychologist of perception James J. Gibson and subsequent interpreters, meaning the ergonomics a given object or environment offers to its potential users or inhabitants in order to be used or interacted or engaged with. Eco (1997) recovered this notion by reconnecting it to the notion of “pertinence” as investigated by Argentine linguist Jorge Luis Prieto.

49. According to Genette (1982), who developed and systematised the notions of “dialogism” developed by Mikhail Bakhtin and “intertextuality” by Julia Kristeva, a hypertext is a text derived from a pre-existing one through a process of transformation or imitation. At the time of Genette’s theory, American cultural theorist Ted Nelson had already proposed the notion of hypertext to refer to non-linear textuality (which is the conception later implemented in the World Wide Web’s hyperlink structure, albeit with key differences from Nelson’s original conception).

that one person — not necessarily named Marcel, nor a French person born to an aristocrat family in the 19th century — has become a martyr, a witness of faith in Christ. The textual formula through which such a process generates such a result cannot be expanded too much in the MR (on the contrary, other hagiographies would expand it massively); instead, we may be given, at most, a discursive configuration⁵⁰ of this kind:

At [place], [is celebrated and, thus, we remember] St. [name], [attribute of some kind]⁵¹, who [notable actions] and [way in which he or she was killed or died] [by which “tyrant”]⁵² due to [complement of cause].

Consistent with its origin as an annotated calendar (an annotated list of saints arranged along the liturgical calendar), the MR stands as nothing but a systematic series of paralipses⁵³, a one-thousand-page summary asking to be encyclopaedically expanded⁵⁴, a paradigm of

50. For this notion, see Greimas and Courtés (1979, p. 49), *ad vocem* “Configuration” [Discursive configuration].

51. Mainly of a religious nature (such as priest, monk, deacon, anchorite, martyr, nun, virgin, etc.), but not only (family man, catechist, etc.). This categorical clustering of the saints would be an interesting route of inquiry to pursue.

52. According to Lambertini (*De servorum Dei...*), martyrdom entails “willingly bearing or tolerating death for faith in Christ [...]. In fact, two persons must intervene in martyrdom; that is, the persecutor or tyrant must absolutely be a person distinct from the martyr, since, on the one hand, the persecutor or tyrant must inflict the punishment and, on the other hand, the martyr must suffer it” (book III, ch. 11; my transl.).

53. According to Genette (1972), an alteration of the main focalisation — namely the cognitive perspective from which the story is being told — of a text which implicates a “lateral ellipsis” or, in other words, a voluntary, partial, and usually temporary omission of information. This is the case with the expunging of the chronological data from the eulogies; the dates are known, but they are intentionally not included (cf. *supra*).

54. By encyclopaedia, Eco (1975) means “the general set of knowledge of the world, of a factual nature [i.e. not only of linguistic nature] and potentially open, if not unlimited” (Violi 1997, p. 87, my transl.). According to Eco (1984, p. 112), the encyclopaedia is structured not as a tree but rather as a rhizome (a notion introduced into the philosophical debate by philosopher Gilles Deleuze and psychoanalyst Felix Guattari to designate a lattice, a network without a proper centre the nodes of which are all connected to each other).

condensed stories about the saints to be fully realised by filling in the blanks⁵⁵. The MR is meant to “evoke” rather than “narrate” (Sorrentino 2005, p. 127).

This action of (trans)textual reconstruction is not the only one allowed and fostered by the text. The MR does not only ask to be read, it also asks to be competently manipulated and personalised in order to appropriate it. This is by definition the description of an ergodic text⁵⁶, a text that needs to be interacted with. As I have shown, it is possible to choose when to read it (and along with which other readings, such as hymns, psalms, orations, etc.), but it is also possible to choose which saints for the day (to come) to read and in what order, according to the particular interest of the community (religious order, local community, etc.) of believers⁵⁷. For instance, in the 2004 Italian edition, the *Praenotanda* state that (my transl.):

The eulogies of the Saints or the Blessed marked with an asterisk should be read only in the dioceses or in the religious orders for which the cult of that Saint or Blessed was granted (p. 43).

Every diocese, nation or religious order can create Their Own Martyrology or Appendix of the Martyrology, including the saints and the blessed that are inscribed in Their Own Calendar, but that were not inscribed in the Roman Martyrology or that are celebrated on a different day or provided with another liturgical grade or for whom it seemed appropriate to make their eulogy a little more extensive. This Own [Martyrology] has to be transmit-

55. A similar hypothesis — the importance of intertextuality and paratextual apparatus — is explored with regards to the litanies of the saints from their origins to their YouTube remediation in Ponzio, Galofaro, and Marino (in press).

56. According to Norwegian literary theorist Espen J. Arseth (1997, p. 2), in some forms of literature, which he defines as ergodic (from Ancient Greek ἔργον, labour, work, activity), a “nontrivial effort is required to allow the reader to traverse the text”; namely, an effort which goes beyond simple “eye movement and the periodic or arbitrary turning of pages”.

57. An ethnosemiotic analysis of one or more liturgical moments including the reading of the MR would be interesting as regards not only an understanding of the pragmatics of the text, but also its *variational* pragmatics (e.g. taking into account how different orders and communities appropriate and personalise it in practice).

ted to the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments in order to obtain revision and approval or confirmation (p. 18).

Obviously, all the considerations above are true for most, if not all, texts (and especially for religious ones): namely, they do need the cooperation of the reader to be made meaningful, they do need a more or less specific competence to be enjoyed (including knowledge of other texts and the relations between them and the text in question), they are ergodic to a certain extent, etc. The case of the MR is different, however. Any attempt to understand it — especially nowadays; namely, after the release of its postconciliar edition — without putting it into context, without positioning it within its implied and complicated intertextual network, is bound to fail. In order to be read, interpreted, and used — put into practice — the MR cannot stand by itself, it cannot be taken as an autonomous, independent unit of meaning. Hence, the importance of the paratextual apparatus and especially the *Praenotanda*, intended as a true guide for the reader. In hindsight, it must be noted that the paratextual dimension of the MR is actually twofold; it obviously has its own paratexts and then, being itself a kind of summary, it can also be considered a paratext in turn: a summary of sanctity as it has been displayed throughout the history of Church and thus a paratext of the immaterial book which would be “the book of sanctity”.

The intertextual dimension in which the MR is profoundly entangled entails a centrifugal movement from this text towards other ones; at the same time, it also entails a centripetal, reflexive movement. Due to its textual history and diachronic dimension, the martyrological intertextuality is both external and internal. The understanding of what sanctity is today simply becomes richer and more meaningful when it is put into perspective and takes into account what sanctity was yesterday⁵⁸. The MR must be scrutinised as a

58. In the same way that the understanding of what art is today cannot fail to consider what art was before. For instance, *Piss Christ*, a 1987 photograph by American artist Andres Serrano — a crucifix submerged in a glass container of what was purported

palimpsest in the very sense of “a manuscript or piece of writing material on which later writing has been superimposed on effaced earlier writing”. Viewed from such a perspective, it reveals itself as a kind of *deuterosis*, of deuteron–writing, a term originally proposed by Jesuit biblist Paul Beauchamp (1977, pp. 136–199) to identify the specificities of Biblical textuality; namely, the poetics of continuous subsuming and re–writing⁵⁹. According to Luciano Zappella (2014, p. 171; my transl.), in the case of deuterosis:

The text does not proceed in a straight line, from either the point of view of chronology or that of content, but instead folds back; indeed, it advances backwards, so that writing is nothing but rewriting⁶⁰.

All this considered, the MR constitutes an esoteric text in the etymological sense of “intended for or likely to be understood by only a small number of people with a specialised knowledge or interest”; namely, it is a text for initiates only. According to liturgist Manlio Sodi (2013, p. 98; my transl.), any

liturgical book is a *sui generis* tool, it is one of a kind because it is meant to mediate both a divine and a human reality: the celebration. No other tool has to carry out such a “mission”. Hence the consequence: in order to be valorised with competence and respect, the liturgical book must be known and studied in all its multiple contents.

to be the artist’s own urine and blood — cannot be understood as a work of sacred art, as it was meant to be, without knowing both Marcel Duchamp’s Dadaism and Catholic Baroque aesthetics.

59. *Deuterosis* would literally mean doubling, repetition and, by extension, recapitulation; the term is etymologically and metaphorically linked to the act of wrapping and unwrapping a papyrus roll. See also Bovati (2002).

60. This image seems to be consistent with the temporal dimensions we have identified in the MR (cf. *supra*). Whereas the realm of religious — and more broadly “functional” — texts is commonly featured by such textual phenomena of re–writing, narrative and fictional literature is usually not; we may think of a few specific cases, such as Goethe’s *Faust* (and *Ur–Faust*), Stefano D’Arrigo’s *Horcynus Orca* (and *I fatti della fera*), and Alberto Arbasino’s *Fratelli d’Italia* (which underwent a continuous process of both accretion and re–writing since its first edition in 1963).

Despite such an elitist targeting, we can imagine a new type of fruition today that is different from both its antiquarian, erudite one and its prescribed acroamatic⁶¹ performance within liturgy; genre is as much given as negotiable. As a matter of fact, the martyrs and martyrologies — most notably, the *Hieronymianum* — have been the object of cult not only within the Divine Office, but also in the form of “private reading” (Lessi–Ariosto 2000). The new MR would not be inappropriate in a private, meditational context (perhaps in a litanic–like fashion as well)⁶², wherein its nature as index or map, *lato sensu*, could be fruitfully employed as either a point of departure or a point of arrival. People might embark on their own investigations of sanctity by using it as a guide (a “manual”; Sodi 2006b, p. 22), a list of names and stories to be considered in further depth, or they could start from other hagiographic texts and then use the *Martyrologium Romanum* as a notebook to chart their route towards sanctity.

Bibliographic References

Primary Literature (Editions of the Martyrologium Romanum Consulted)

- 1583 (Latin) — *Martyrologium Romanum*, Ad novam Kalendarij rationem, & Ecclesiasticae historiae veritatem restitutum. Gregorij XIII. Pont. Max. iussu editum. Lugduni Apud Gulielmum Rovillium. M.D.LXXXIII. Cum Licentia Archiepiscopi.
- 1584 (Latin) — *Martyrologium Romanum, Editio Princeps 1584*, Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di Manlio Sodi e Roberto Fusco, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2005.

61. Meaning an oral, collective, communitarian performance (from Ancient Greek ἀκρόασις, listening).

62. For a possible, implied meditational use of the litanies of the saints, see Ponzo, Galofaro, and Marino (in press).

- 1585 (Italian) — *Le vite de tutti i santi brevemente descritte per tutti i giorni dell'anno; ovvero Martirologio Romano Riordinato conforme all'uso del nuovo Calendario Gregoriano. Tradotto dalla Lingua latine nella volgare da D. Gieronimo Bardi. con privilegio. In Venetia, Appresso Bernando Giunti, MDLXXXV.*
- 1913 (Latin) — *Martyrologium Romanum Gregorii XIII. jussu editum Urbani VIII. et Clementis X. auctoritate recognitum ac deinde anno MDCCXLIX. Benedicti XIV. labore et studio auctum et castigatum. Editio Novissima, H. Dessain, Mechliniae.*
- 1916 (English) — *The Roman Martyrology, Revised Edition with the imprimatur of His Eminence Cardinal Gibbons, John Murphy company, Publishers, Printers to the Holy See and to the Cardinal Archbishop of Baltimore, Baltimore.*
- 1955 (Italian) — *Martirologio Romano*, Pubblicato per ordine del Sommo Pontefice Gregorio XIII, riveduto per autorità di Urbano VIII e Clemente X, aumentato e corretto nel MDCCXLIX da Benedetto XIV, Quarta edizione italiana (Concordat cum originali Die 8 Septembris 1954), Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano, MDCCCCLV.
- 2004 (Latin) — *Martyrologium Romanum, Editio Typica Altera*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- 2004 (Italian) — *Martirologio Romano*, Riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da papa Giovanni Paolo II, Conferenza Episcopale Italiana, Roma.

Secondary Literature (Martyrologium Romanum, Saints, and Sanctity)

- BARBA M. (2005a) "Il martirologio tra memoria e profezia di santità", in Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti (ed.), *Il Martirologio Romano: teologia, liturgia, santità*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, pp. 51–69.
- (2005b) *Il Martirologio Romano: criteri per la traduzione*, "Rivista Liturgica" 92: 111–127.
- (2006) *Traduzione-adattamento del "Martyrologium Romanum" per la Chiesa italiana*, "Rivista Liturgica" 93: 794–802.

- (2007) *Criteri fondamentali nella traduzione in lingua italiana del Martirologio Romano*, “Notiziario dell’Ufficio Liturgico Nazionale” 28: 42–52.
- BARBAGLIO G. and DIANICH S. (eds.) (2000) *Nuovo dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Turin.
- BEAUCHAMP P. (1977) *L’un et l’autre testament: Essai de lecture*, Éditions du Seuil, Paris.
- BENVENUTI A., BOESCH GAJANO S., DITCHFIELD S., RUSCONI R., SCORZA BARCELLONA F. and G. ZARRI (2005) *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Viella, Rome.
- BOESCH GAJANO S. (1999) *La santità*, Laterza, Rome–Bari.
- (ed.) (2007) *La santità Ricerca contemporanea e testimonianze del passato*, Viella, Rome.
- BOVATI P. (2002) *Deuterose e compimento*, “Teologia” 27: 20–34.
- BROWN P. (1981) *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, The University of Chicago Press, Chicago.
- BUGNINI A. (1952) “Martirologio”, in *Enciclopedia cattolica*, Ente per l’Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, Vatican City, vol. VIII, pp. 244–258.
- CODA P. (2005) “La santità come luogo teologico”, in *Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti* (ed.), *Il Martirologio Romano: teologia, liturgia, santità*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, pp. 39–50.
- CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI (ed.) (2005) *Il Martirologio Romano: teologia, liturgia, santità*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City.
- DE CERTEAU M. (1968) “L’hagiographie”, in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 8, pp. 207–209; available at bit.ly/decerteau-hagiographie-1968.
- DELEHAYE H. (1940) *Martyrologium romanum ad formam editionis typicae scholiis historicis instructum, Propylaeum ad Acta Sanctorum decembris*, Société des Bollandistes, Bruxelles (1941).
- (1959) *L’oeuvre des Bollandistes à travers trois siècles (1615–1915), Seconde édition (Subsidia hagiographica 13A)*, Société des Bollandistes, Bruxelles.

- DITCHFIELD S. (2005) “Il mondo della Riforma e della Controriforma”, in M. Benvenuti *et al.* (eds.), *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Viella, Rome, pp. 261–329.
- EVENOU J. and J.G. TARRUELL (1992) “La preparazione della nuova edizione del ‘Martyrologium Romanum’”, in A. Moroni *et al.* (eds.), *Sacramenti, liturgia, cause dei santi. Studi in onore del cardinale Giuseppe Casoria*, ECS, Napoli, pp. 457–479.
- FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI M. and GUIDORIZZI G. (2012) *Corpi gloriosi: Eroi greci e santi cristiani*, Laterza, Rome–Bari.
- FUSCO R. (2005) “Il ‘santo scritto’: codici martirologici e minatura agiografica nella storia del libro liturgico”, in Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti (ed.), *Il Martirologio Romano: teologia, liturgia, santità*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, pp. 89–121.
- FUSCO R. and SODI M. (2005) “Introduzione”, in *Martyrologium Romanum, Editio Princeps 1584*, Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di M. Sodi e R. Fusco, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, pp. VII–VXLV.
- GODDING R. (2005a) “Presentazione”, in *Martyrologium Romanum, Editio Princeps 1584*, Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di M. Sodi e R. Fusco, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, pp. V–VI.
- (2005b) “Il Commentario del Martirologio Romano da parte dei Bollandisti e i suoi antecedenti”, in Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti (ed.), *Il Martirologio Romano: teologia, liturgia, santità*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, pp. 71–87.
- GOTOR M. (2004) *Chiesa e santità nell’Italia moderna*, Laterza, Rome–Bari.
- GUAZZELLI G.A. (2005) *Cesare Baronio ed il Martyrologium Romanum*, Tesi di Dottorato in Storia del Cristianesimo e delle Chiese, Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”.
- GUAZZELLI G.A., MICHETTI R. and SCOZA BARCELLONA F. (eds.) (2012) *Cesare Baronio tra santità e scrittura storica*, Viella, Rome.

- LAVENIA V. (2013) “Baronio, Cesare”, in G. Galasso and A. Prosperi (eds.), *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti. Ottava appendice. Il contributo italiano alla storia del pensiero. Storia e politica*, Treccani, Rome, bit.ly/treccani-baronio.
- LESSI-ARIOSTO M. (2000) *Il culto dei martiri nella liturgia romana*, “Vatican.ca”, bit.ly/vatican-cult-martyrs.
- LIFSCHITZ F. (2000) “Bede, Martyrology”, in T. Head (ed.), *Medieval Hagiography: An Anthology*, Taylor & Francis, New York, pp. 169–197.
- MORONI G. (1847) “Martirologio”, in Id. *Dizionario di Erudizione Storico-Ecclesiastica da S. Pietro sino ai Nostri Giorni*, vol. XLIII, Tipografia Emiliana, Venice, pp. 200–205.
- QUENTIN H. (1908) *Les martyrologues historiques du Moyen-Âge : étude sur la formation du martyrologe romain*, Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda & Cie, Paris.
- SACCENTI R. (2011) “Il ‘De Servorum Dei et Beatorum canonizatione’ di Prospero Lambertini, papa Benedetto XIV: materiali per una ricerca”, in M.T. Fattori (ed.), *Le fatiche di Benedetto XIV: Origine ed evoluzione dei trattati di Prospero Lambertini (1675–1758)*, Edizioni di storia e letteratura, Rome, pp. 121–152.
- SCORZA BARCELLONA F. (2007) “La letteratura agiografica: una scrittura di lungo periodo”, in S. Boesch Gajano (ed.), *La santità. Ricerca contemporanea e testimonianze del passato*, Viella, Rome, pp. 27–44.
- SODI M. (ed.) (2006a) *Testimoni del Risorto. Martiri e Santi di ieri e di oggi nel Martirologio Romano*, Edizioni Messaggero, Padova.
- (2006b) “Santi e santità nel nuovo Martirologio Romano”, in Id. (ed.), *Testimoni del Risorto. Martiri e Santi di ieri e di oggi nel Martirologio Romano*, Edizioni Messaggero, Padova, pp. 5–22.
- (2013) *La riforma liturgica tridentina (1568–1962): conoscenza ed ermeneutica, tra istanze e problematiche*, “Saeculum Christianum” XX: 85–98.
- SORGE B. (1999) *Mafia e Martirio*, “Aggiornamenti sociali” 11: 719–722.
- SORRENTINO D. (2005) “Conclusioni. Per una rilettura attualizzata del Martirologio”, in Congregazione per il culto divino e la disci-

- plina dei sacramenti (ed.), *Il Martirologio Romano: teologia, liturgia, santità*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, pp. 123–128.
- TRAPANI V. (2006) “La santità dei laici nel ‘Martyrologium Romanum’: analisi delle tipologie emergenti”, in M. Sodi (ed.), *Testimoni del Risorto. Martiri e Santi di ieri e di oggi nel Martirologio Romano*, Edizioni Messaggero, Padova, pp. 183–194.
- TRENTINI F. (1960) “La figura e l’opera di Girolamo Tartarotti nel bicentenario della morte”, in *Atti della Accademia roveretana degli Agiati. Contributi della classe di scienze filosofico–storiche e di lettere*, Accademia roveretana degli Agiati, Rovereto, pp. 41–66.
- WRIGHT W. (1866) *An Ancient Syriac Martyrology*, “Journal of Sacred Literature and Biblical Record” NS VIII, 15 (1865): 45–56; 16 (1866), 423–432.

Semiotics, Philosophy, and Literary Theory

- AARSETH E.J. (1997) *Cybertext: Perspectives on Ergodic Literature*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- AUSTIN J.L. (1962) *How to Do Things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, J.O. Urmson and M. Sbisà (ed.), Clarendon Press, Oxford.
- DENHAM R.D. (1978) *Northrop Frye and critical method*, Pennsylvania State University Press, University Park.
- ECO U. (1975) *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milan.
- (1979) *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milan.
- (1984) *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Turin.
- (1997) *Kant e l’ornitorinco*, Bompiani, Milan.
- FONTANILLE J. (2015) *Formes de vie*, Presses Universitaires de Liège, Liège.
- FRYE N. (1957) *Anatomy of Criticism. Four Essays*, Princeton University Press, Princeton.
- GENETTE G. (1972) *Figures III. Discours du récit*, Éditions du Seuil, Paris.

- (1982) *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Éditions du Seuil, Paris.
- (1987) *Seuils*, Editions du Seuil, Paris.
- GREIMAS A.J. and COURTÉS J. (eds.) (1979) *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris (eng. transl. *Semiotics and Language: An Analytical Dictionary*, Indiana University Press, Bloomington, 1982).
- LEONE M. (2004) *Religious Conversion and Identity: The Semiotic Analysis of Texts*, Routledge, New York–London.
- (2010) *Saints and Signs. A Semiotic Reading of Conversion in Early Modern Catholicism*, Walter de Gruyter, Berlin–New York.
- LEWIS D.K. (1973) *Counterfactuals*, Harvard University Press, Cambridge.
- PEIRCE C.S. (1931) *Collected Papers, Volume 1 (Principles of Philosophy) and Volume 2 (Elements of Logic)*, C. Hartshorne and P. Weiss (ed.), Harvard University Press, Cambridge.
- PONZO J., GALOFARO F. and MARINO G. (in press) “The semiotics of litanies from the Middle Ages to the YouTube era: Interpretative, intersemiotic, and performative issues”, in F. Marsciani and W. Sadowski (eds.), *Litany in the Arts and Culture*, Brepols, Turnhout.
- VIOLI P. (1997) *Significato ed esperienza*, Bompiani, Milan.
- VOLLI U. (2016) “Tempo esterno e tempo interno ai testi”, in Id. *Alla periferia del senso. Esplorazioni semiotiche* (I saggi di Lexia 21), Aracne, Rome, pp. 35–50.
- ZAPPELLA L. (2014) *Manuale di analisi narrativa biblica*, Claudiana, Turin.

Figures of Memory and Memories of the Figure

The Group of Martyrs in the *Litany of the Saints*

FRANCESCO GALOFARO*

TITOLO IN ITALIANO: Figure della memoria e memorie della figura: il gruppo dei martiri nelle *Litanie dei Santi*

ABSTRACT: In the *Litany of the Saints*, the group of martyrs is of fundamental hierarchical importance: it follows the apostles and disciples and precedes the bishops and doctors of the Church. The list of martyrs did not change significantly until the 20th century, when many new martyrs were added. Martyred women were relocated here from their original position in the group of holy women. This move to recover the original thematic role (witness of the passion) suggests an attempt to rediscover the Early Church. We can gain a better understanding of the value originally associated with martyrdom by comparing the most ancient versions of the litany to their most ancient liturgical sources. Here, female martyrs are presented at the same level as men and not relegated — as in the older versions — to the group of virgins. The passage from the third and fourth centuries, during which litanic sources were developed, marks an ecclesiological change. With the Church's emergence from the underground, martyrs are flanked by other kinds of saints to build up the collective memory. The saint is not just a witness of the Passion (as martyrs are); he, or she, becomes an *intercessor*. However, the martyr, as a figure of memory, also exhibits a specific memory of the figure, carried with it when migrating from one text to the other. If the Christian community can be considered a collective, active subject of historical becoming, then martyrdom is an operator which organizes temporality. The day of martyrdom is *dies natalis*, when true life begins; the moment of origin of the Christian era according to Diocletian's calendar.

KEYWORDS: thematic role, diachronic change, morphodynamics, figure, memory.

* Università degli Studi di Torino / Centro Universitario Bolognese di Etnosemiotica (CUBE), Bologna.

1. Introduction¹

This work aims to underline the role of the group of the martyrs in the *Litany of the Saints*. Starting from its first appearances, dating back to the 7th century, the structure of this responsorial prayer remained substantially unchanged. New groups of saints were added and forgotten saints were sometimes replaced by newer ones; during the 20th century, however, significant changes took place and a large number of new saints entered the group of martyrs. I therefore reconstruct the meaning of the litanic text as a syntagm so as to shed new light on the thematic role of the martyr, on the reason for the prominent role played by martyrs in the hierarchical organization of the litanic invocations, and on the temporal dimensions of the figure of the martyr.

According to Francesco Marsciani (2014), semiotic relations follow three principles: a principle of difference, a principle of inherence, and a principle of recursivity. According to the first principle, an element has a value because it is different from the other elements of the system to which they all belong. This idea draws on Ferdinand de Saussure's notion of value. The second principle speaks to the phenomenological notion of value: the value of an element presupposes an observer, not necessarily human, according to which it receives its value. Finally, recursivity is

a very general operating principle which governs most of the signifying combinations between elements or syntagmatic portions and which makes it possible, ultimately, to insert any element within its horizon of belonging, of its universe of value, of this background from which it can stand out (Marsciani 2014, p. 19).

Taking up Marsciani's suggestion, my analysis will consider these three axes. In particular, I represent litanic structures as a *discursive*

1. This paper has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 757314).

configuration, trying to reconstruct the syntagmatic organization of this configuration, its role in constituting the notion of sanctity as a semiotic system, and its hierarchical organization (with reference to the *principle of difference* and *principle of recursivity*). According to this view, I consider ‘martyr’ a specific semantic category, a *thematic role*. In the second part of the analysis, litany is considered in a diachronic perspective in order to investigate how this *form of the content* changed its relationship with the *substance of the content* during certain periods, registering the memory of each change in the notion of sanctity: new saints substitute the old ones, new categories are appended to the old ones. In the final part I refer to the *principle of inherence* to inquire into the value of martyrdom, which is the oldest model of sanctity in the project of constituting Christian community as a collective, active subject through memory.

2. A Synchronic Glance at Litany

In the attempt to define the invariant syntagmatic structure of the litany and express its relationship to the implied paradigm, I have proposed a regular narrative generative grammar (rNGG) — Galofaro and Kubas (2016). The grammar is an algorithm capable of generating all litanies and only litanies: it is a peculiar case obtained by imposing restrictions on the general narrative generative grammar (gNGG) I had proposed in Galofaro (2013), which represents the syntactic component of Greimas’ generative trajectory². The goal of the rNGG is to provide a scientific description of litany as a *discursive configuration* — Greimas and Courtés (1979) — defined by the kind and order of the allowed syntagms.

On the basis of the grammar, it is possible to decide whether a given text is a litany or not: a text is a litany if and only if it can be

2. Regarding grammars, automata, and regular expressions my reference is Hopcroft *et al.* (2009).

generated by the grammar. Thus, I considered the ancient Syriac and Coptic inscriptions I am going to present in the second part of this paper to be fully-fledged litanies because they can be generated by the grammar; other documents, such as the *Commemoratio pro defunctis* in the Roman Canon, cannot be considered litanies even though they represent a possible source and literary model for the litanies. This is a way to avoid referring to litanies through the fuzzy notion of *genre*, which expresses both too much and too little.

The *Litany of the Saints* unquestionably displays the litanic grammar. Its structure remained stable over the course of centuries. In some cases, newer saints replaced older ones whose cults had been forgotten; however, the overall syntagmatic organization of the different variants proved to be constant.

The first part consists of an introduction (usually a *Kyrie*) and a list of invocations directed to different saints. Categories of saints are arranged in a precise hierarchic order: *Virgo Maria et Angeli; Patriarchæ et Prophætæ; Apóstoli et Discípuli; Martyres; Episcopi et Doctores, Presbyteri et religiosi, Sanctae, Laici*. The group of the martyrs appears in the earliest versions of the *Litany*, while the other groups were progressively appended to the list.

The order of the categories, locating martyrs immediately after the apostles and before every other kind of saint, is always respected. In early litanies the groups following *Episcopi et Doctores* are missing.

The second part consists of a list of petitions directly addressed to Christ and an envoy (usually an *Agnus Dei*). The petitions can be further subdivided into *Deprecations, Obsecrations, Intercessions*, on the basis of worshipers' invocations (*Ab x libera nos, Domine; Per x libera nos, domine; Ut x te rogamus, audi nos*). The presence or absence of the second part can depend on the liturgy and on the calendar³.

The second part of the *Litany* is related to the Byzantine *ektenia*, which is an important part of Eastern Liturgy consisting of a series of petitions (Sadowski 2011). In the Western tradition, only

3. See Williamson (2019).

the formula “Kyrie eleison, Christe eleison” has been preserved; this formula opens the *Litany*. It is more difficult to reconstruct the diachronic development of the first part, the part Sadowski calls *polyonimic*, as we will see in the final part of the paper.

The syntagmatic structure of litanies entails the role of mediator: saints (martyrs included) build a bridge between the immanent universe in which value is not created *ex nihilo* or destroyed, and the transcendent universe in which God, the source of values, is located. It is a case of *participative communication* (Greimas 1973).

Thus, in order to address their petitions to God (the ektenial part), worshippers must first ask for the mediation of the saints. This explains why these two syntagms, which have different diachronical origins, have converged in the litanic structure. According to Marscianni (2008) the enunciational structure of a prayer usually involves two subjects, the worshippers and the divinity. The worshippers are inferior to the divinity in terms of power; thus, they use knowledge to seduce the divinity. The *Litany of the Saints* represents a special case wherein seduction is addressed firstly to the saints, in their role as mediators.

The same structure of mediation is expressed by the enunciation of the litany: the priest (or cantor) proposes a verse and the worshippers (or choir) answer. Thus, the enunciated structure (worshippers–saints–God) is isomorphic with the enunciational structure (worshippers–priest–God).

As these brief notes about their syntagmatic organization suggest, litanies can be considered an exceptional document, registering as they do the changes that took place in the notion of sanctity after the end of the persecutions. A generative grammar could provide a rule reflecting diachronic change: new categories are *recursively* added to the grammar. It is worth noting that groups are implicit in earlier versions of the litany. Thus, each group represents a different deep semantic category of the grammar, not necessary expressed at the surface level: the groups of saints — martyrs included — can be considered a *form of the content*.

For this reason, the litany also works as a mnemonics: the context provided by the nearest saints suggests the thematic role of each saint. The *Litany of the Saints* is a text of a reticent kind. Some knowledge can be deduced by the context in which an unknown name is inserted: for example, if it appears between two martyrs, then it is a martyr. However, the *Litany* lives inside an encyclopedic environment, namely that of oral culture. The copyist might try to spare some ink by noting only the name of the saint, without any biographical information. This explains how the syntactic structure has been able to remain stable throughout time, whereas new cults have substituted forgotten ones, and introduces the problem of the link between litanies and collective memory.

3. Remarks on the Diachronic Development of the Litany

In the first part of this article I have reconstructed the structure of the litany, considered a stable *form of the content* according to the principles of difference and recursivity. In the second part, I will address a different issue, namely the *substance of the content* formed by this structure, through a survey of its diachronic change.

I will not provide a complete history of the litany in this context, but rather focus on those structural phenomena concerning the syntagmatic organization of this practice, making reference to different traditions and focusing in particular on the group of martyrs. However, diachronic change is contextual to the diffusion of the *Litany* in space and time (see Fig. 1).

To my knowledge, the earliest list of saints can be found in the Roman Canon, specifically in the *Commemoratio pro defunctis*:

Nobis quoque peccatoribus, famulis tuis, de multitudíne, miserationum tuarum, sperantibus, partem aliquam, et societatem donare digneris, cum tuis sanctis, Apostolis et Martyribus: cum Ioanne, Stephano, Matthia, Barnaba, Ignatio, Alexandro, Marcellino, Petro, Felicitate, Perpetua, Agatha, Lucia, Agnete, Cæcilia, Anastasia, et omnibus Sanctis tuis.



Figure 1. *Litany of the Saints*: Origins and diffusion.

After St. John (the Baptist), who can be considered an ur-martyr, the list contains fourteen martyrs, seven men and seven women. The list is hierarchically ranked: apostles, popes, and virgins; these groups will be inherited by litanies. At the end of the list, all the saints are invoked. Since the list contains only martyrs, the final closure basically identifies martyrs and saints.

According to scholars, the list might have been inserted in the Canon by Pope Symmacus at the beginning of the 6th century. In the section *Communicantes* of the Canon, there is another list including, after the Holy Virgin, 12 apostles and 12 martyrs. By following the diffusion of the cult in Rome, the original nucleus, dating back to the 4th–5th century, can be identified as consisting of: Mary, Peter, Paul, Sixtus (probably Pope Sixtus II, martyr), Laurence, Cornelius (Pope and martyr), and Cyprian⁴.

4. This debate is summarized in the Cathopedia: https://it.cathopedia.org/wiki/Canone_Romano (accessed June 20, 2019).

We consider this list to be a pre-litanic source, a literary model. It is not a litany. In fact, it cannot be generated by the grammar I introduced above since these figures are not invoked as intercessors. Their thematic role is different. Instead, they represent the memory of early Christian community: in fact, the first martyrs were *witnesses of the passion*. This memory has been inherited by the *Litany of the Saints* and transmitted to the contemporary Catholic Church. Thus, the martyr as a figure retains its memory, a quality capable of migrating along with him or her between different texts and within society (Bertetti 2013). As a thematic role, in this period the martyr performs an anthropological function which enables the creation of the Christian Church as a collective actor, an active subject in history.

The earliest document consisting of a litanic list of invocations to the saints can be found in Syria (7th century) and Egypt (starting from the 6th century). Unlike the pre-litanic sources, this list can be generated by the grammar. Baumstark (1904) published a proto-litanic text dating back to the 7th century, belonging to the Melkite Church that remained loyal to the emperor after the Monophysite schism. Baumstark translated the litany into Latin, and here below is the group of the martyrs:

Sancti martyres domne Stephane, Georgi, Theodore, Sergi et Bacche,
Cosma et Damiani, Demetri, Cyriace, Joannes, Procopi, Pantaleemon,
Hermolae, et omnes sancti maryres supplicamini pro nobis peccatoribus.

Unfortunately, we have no information on the liturgic use of this text. However, a clue can be found in the Egyptian monophysite environment of the same period, specifically in the more than 200 litanic steles commemorating monks discovered by James Edward Quibell in the monastery of Apa Jeremias in Saqqara (see Quibell 1909 and 1912).

Some steles were already known in Europe. Three of them, sold by the painter Pelagio Palagi to the Museo Civico Archeologico of Bologna, were translated by Emilio Teza (1878, see Fig. 2).



Figure 2. Coptic stelae at the Museo Civico Archeologico of Bologna.

The monastery was founded by Emperor Anastasios I (431–518) and later destroyed in 750 under the Umayyad Caliphate. The monastery belongs to the Coptic Church. For this reason, in the longest remaining stele (n. 203), after the invocation to the martyrs as a whole, we find invocations to individual martyrs⁵ appearing before the names of the Popes of Alexandria and the founders of the monastery (Jeremias and Enoch):

- Victor (a soldier from Asyut, martyr)
- Phoebammon (Aba–Fam, a soldier, martyr from Awsim)
- Menas (martyr and wonder–worker)
- Saint George
- Saint Cyriacus
- Father Philoteusli (?)
- The forty martyrs,
- Father Alou (?)
- Father Orion of Egypt
- Father Kloug (physician, ascetic, priest, and martyr)

5. Some of them belong to the Coptic tradition. See https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Coptic_saints#P (accessed June 20, 2019).

Since proto-litanies can be found in both the Melkite and Coptic traditions, I would hypothesize that this practice was already in use before the Council of Chalcedon and Monophysite schism (Galofaro 2018). The liturgic function of these proto-litanies is clearly related to funeral rites. The martyrs acquire a new function in that they are not only figures of memory, but also mediators between life and death. In other words, their function is not only anthropological but also cosmological, linking the Church in Heaven to the Church on Earth. The new function is associated with the morphodynamic development of the litany from early memorial lists. New groups of saints are added to the litany, namely archangels and angels, biblical characters, and high priests.

The earliest western versions of the *Litany of the Saints* derive from the Anglo-Saxon environment and date to the 7th century, when Theodore of Tarsus, Cilicia, having resided in Constantinople and then in Rome, finally became Archbishop of Canterbury and there introduced the *Litany* into western culture (Lapidge 1991). From that moment onward the litany achieved immediate success, spreading all across Europe. In particular, it is possible to reconstruct the route it took from England to France, as this trajectory is recorded by the *Laudes Imperiale* sung during Charlemagne's coronation (800) (Woolley 1915⁶).

In the Ambrosian rite we find what might be the oldest Italian version of this litany, in the manuscript "T 96 sup" located in the Biblioteca Ambrosiana that dates back to the 10th–11th century, published by Magistretti (1905). In this version of the litany, none of the saints is posterior to the 7th century. In later versions, there is a gap between the 7th and 12th centuries, when Saint Galdino (1166–1176) was added to the list (Magnoli 1995). Some saints indicate a relationship with the Gallican environment (e.g. Saint Hilary of Poitiers and Martin of Tours⁷). Interestingly,

6. <https://archive.org/details/coronationritesoowooluft> (accessed June 20, 2019).

7. The Ambrosian litany shows also some peculiarities. Near the traditional hierarchy of saints (Maria, Archangels, Johannes the Baptist, Peter and Paul, Apostles, Evangelists, Martyrs, Popes, etc.) there are interesting groups: Bishops of Milan from the 3rd to the 5th century (Castritian, Calimerius, Maternus, Eustorgius I, Dionysius; Ambrosius, who usually ends the litanies; Simplicianus; Magnus; and Galdino, only in later versions of the litany). Bishops belonging to churches with an historical relation with the Church

they can be found in a list of saints added by a later hand to a manuscript from the 9th century. The list reveals a link to the *Gelasian Sacramentary* (8th century), proving that the litany traveled along a route leading from France to Milan and from there to the rest of Italy. It is worth noting that litanic lists are not included in the *Sacramentarium Veronense* (6th century).

Unfortunately, as Magistretti (1905) has noted, the order of the saints reported in “T 96” is distorted, making it impossible to reconstruct two distinct groups of martyrs (broad and local) and their potential syntagmatic relationships. The cults of many of these saints are both local and universal, attesting to the importance of Milan as a capital of the Roman empire and Christianity.

In the Ambrosian rite, the liturgical function of the litany is extremely interesting. Litanies are not only sung during baptism, but also during last rites and funerals (Ponzo, Galofaro, and Marino, in press). This fact led Magnoli (1996) to hypothesize that litanies, originally sung during the anointing of the sick, became part of the baptism later on through the intermediate stage of the *baptismum gravitale* addressed to infants in life-threatening situations. The relationship between litany and death seems to have been inherited from the oriental proto-litanies. In semi-otic terms, we can consider litany to be a specific form of the content, whose relationship with the *substance of the content* changed in the middle ages; in particular, its early liturgical function shaped the values related to the end of life, as nowadays it marks the beginning of life. In both cases there is an inchoative aspect: the beginning of life on earth and the beginning of true life in heaven.

Contemporary versions of the litany display a number of differences in comparison to earlier versions⁸. A comparison between the litanies after the Council of Trent and after the Second Vatican Council is presented in Table 1.

of Milan (For example, Syrus of Pavia, 4th century; Zeno of Verona, +380); Bassianus of Lodi, 376–413); Martyrs whose relics were found by S. Ambrosius (For example, Nazarius and Celsus, Protasius and Gervasius).

8. http://www.vatican.va/news_services/liturgy/libretti/2013/20130312ingresso-conclave.pdf (accessed June 20, 2019).

Commemoratio pro defunctis (6th century)	Rituale Romanum (Pope Pius XI, 1925)	Litany sung by the Cardinals at the entry in Conclave in 2012
Cum [...] Stephano,	Sancte Stéphane, ora	Sancte Stéphane, ora
Matthia,	–	–
Barnaba,	–	–
Ignatio,	–	Sancte Ignáti Antiochéne,
Alexandro,	–	–
Marcellino,	–	–
Petro,	–	–
–	–	Sancte Polycárpe,
–	–	Sancte Iustíne,
–	Sancte Lauréti,	Sancte Lauréti,
–	Sancte Vincenti,	–
–	Sancti Fabiane et Sebastiane,	–
–	Sancti Johannes et Paule,	–
–	Sancti Cosma et Damiane,	–
–	Sancti Gervasi et Protasi,	–
–	Omnes sancti Mártyres	–
–	–	Sancte Cypriáne,
–	–	Sancte Bonifati,
–	–	Sancte Stanisláe,
–	–	Sancte Thoma Becket,
–	–	Sancti Ioánnes Fisher et Thoma More,
–	–	Sancte Paule Miki,
–	–	Sancti Isaac Jogues et Ioánnes de Brébeuf,
–	–	Sancte Petre Chanel,
–	–	Sancte Cárole Lwanga,
Felicitate,	–	Sanctæ Perpétua et Felícitas
Perpetua,	–	–
Agatha,	Sancta Agatha,	–
Lucia,	Sancta Lucia,	–
Agnete,	Sancta Agnes,	Sancta Agnes,
Cæcilia,	Sancta Caecilia,	–
–	Sancta Catharina,	–
Anastasia,	Sancta Anastasia,	–
–	–	Sancta María Goretti,
et omnibus Sanctis tuis	Omnes sanctæ virgines et vi- duæ,	Omnes sancti Mártyres,

Table 1. A comparison between two versions of the *Litany of the Saints*, after the Council of Trent and after the Second Vatican Council.

In the *Rituale Romanum* (1925), all the martyrs listed belong to the early Christian Church, whereas the new version traces a continuous temporal line linking it with contemporary martyrs. It is worth noting that, starting from John Fisher and excepting only Paul Miki, all the new entries were canonized during the 20th century. Furthermore, some women were removed from the group of *Holy Women* to be relocated in the group of martyrs (Perpetua and Felicitas, Agnes). Other versions after the Second Vatican Council might also include Saint Teresa Benedetta Della Croce (Edith Stein) and Saint Massimiliano Kolbe. These changes in the litany suggest, firstly, that over the course of the centuries Catholic believers progressively discussed the gender distinction, trying to confer on women a more active role in the Church. However, innovation is achieved through tradition: in the *Commemoratio pro defunctis* the list is composed of only martyrs, subdivided into men and women⁹. Moreover, the very notion of sanctity changed, lending greater weight to the thematic role of the *martyr*¹⁰. The great majority (from Saint Steven to Saint Cyprian) belong to the early clandestine church. Thus, by juxtaposing its earliest and latest martyrs, the contemporary Catholic Church has rediscovered martyrdom as a link with its origins. Edith Stein is an interesting case: a woman, converted Jew, philosopher, and theologian, her identity is a superposition of different and partially conflicting values. She could be located in different groups but she is always placed among the group of martyrs, proving once again the hierarchical importance of this group.

4. Conclusions: Martyrs, Memory, and Time

The notion of morphodynamics can prove useful for understanding the logic of diachronic change in the litanic form. In particular, it is possible to observe three phenomena:

9. This phenomenon is not unusual. In different cases the editor of the text uses the source of his source to enrich liturgic texts — see Mazza (2001).

10. Matthia and Barnaba have been reclassified as Apostles in the Litany of the Saints.

1) During its diffusion, the litanic form of the content *forgot* its relationship with the original substance of the content and changed its function¹¹. Pre-litanic sources relate martyrs to memory. By transmitting the testimony of the passion, the martyrs enabled the construction of the collective identity of Early Christian communities (anthropological function); thence, the saints were entrusted with new functions: to mediate between life and death (cosmological function), linking the word to a transcendent, eternal dimension (as evidenced by Coptic litanies) and to mediate between worshippers and God, considered the transcendental source of values (soteriological function), as in western litanies. The development of these functions is outlined in Tab. 2.

<i>Function</i>	<i>Values associated with martyr's thematic role</i>	<i>Liturgical use of the list of martyrs</i>
Anthropological	Witness (/Sacrifice/, /Memory/)	Commemoratio pro defunctis
Cosmological	Mediator (/Life/, /Death/)	Funeral litanies (Ambrosian rite)
Soteriological	Interceder (/Good/, /Evil/)	Baptism; Laudes regiae in the coronation and before the Conclave

Table 2. Relation between theological function, values associated with the martyr's thematic role, and the liturgical use of the list of martyrs, from the older to the newer ones.

2) During this process, the form of the litany underwent a coherent development following a rule allowing new saints and groups to be generated. Starting from a list of male and female martyrs, a process of speciation¹² took place: apostles, virgins, patriarchs and prophets;

11. This kind of diachronic change is not unusual in language. As Hjelsmlev (1956) pointed out, in ancient Indo-European languages, the masculine/neuter opposition (form of the content) was related to the animated/inanimate one (substance of the content). Later on, this relation was forgotten by the masculine/neuter opposition — *e.g.* in German — and therefore re-introduced in different languages. For example, in Polish, the animated/inanimate opposition is addressed by different masculine declensions.

12. D'Arcy Thompson's theory of morphogenesis deeply influenced Lévi-Strauss perspective on diachronic change. This perspective represents a promising research field on narrative texts; see Ferraro (2014).

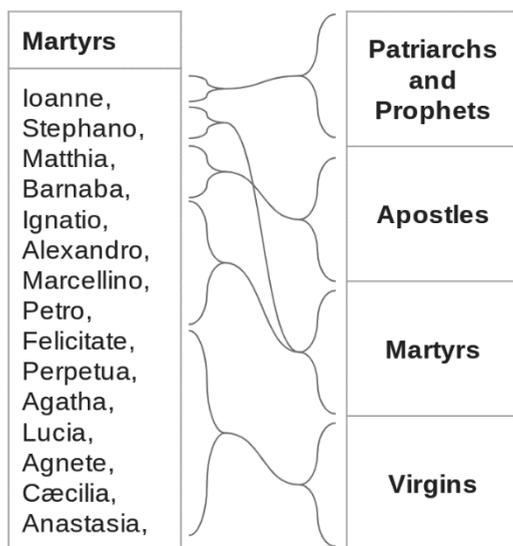


Figure 3. Diachronic differentiation of litanic groups.

later the Holy Virgin and angels; bishops and doctors, and, in recent times, laity (Fig. 3). This process started in the 5th century, when Christianity had already become the official cult of the Roman Empire and new figures of saints flank the martyrs. This shift corresponds to the end of the underground Church and its transformation into a source of transcendent legitimation of political power, and the role of the saints changed accordingly (Monaci Castagno 2015).

3) The most important and stable group of martyrs is represented by the early ones, belonging to the foundation and underground Church (1st–3rd century). It is important to underline that the new functions they assumed over time did not erase their older function.

There is evidence of a profound link between martyrdom, the consciousness of time, and the construction of Christians' collective identity. The Church of Alexandria used to number years starting from the year 284 AD, when the emperor Diocletian began his reign, opening the *Era of the martyrs*, and the contemporary Coptic Church still employs this calendar. It is worth noting that Christian calendars commemorate the day of the saint's death, considered the beginning of his or her real life (*dies natalis*).

A clue for understanding the relationship between the memory of the dead and the construction of collective identity is suggested by Edith Stein (1970). According to Stein, it is possible to distinguish between community and mass in that community is considered a collective, active subject, whereas mass is a passive set of individuals influenced by a leader through a mechanism of contagion. Communities are distinguished by collective lived experience; although every member of the community has an individual *Erlebnis*, all these experiences share the same real, correlated object. In our case, the death of the martyr would be the identical correlated object of the collective lived experience of the community, the element enabling its constitution as a collective subject (community of worshippers). This subject must be capable of maintaining its identity across time through its own peculiar form of temporalization, a notion which is semiotic and phenomenological at the same time. According to Husserl, time is constituted through a two-fold process starting from memories: the consciousness of the past is not only continuous, it is also a ‘consciousness of continuity’ (see e.g. Husserl 1966, n. 44, p. 318).

Three forms of temporal construction can be found in the memory of the saints: first, linear time, in which death constitutes a breaking point; second, cyclical time, which associates the memory of each saint with a day in the liturgical calendar; and third, eternity featuring the Church in Heaven¹³.

An interesting perspective on the relationship between liturgy, memory, and the constitution of Christian community is found in *The pilgrimage of Egeria*¹⁴.

Then the bishop is summoned, and he comes and takes a raised seat, and likewise the priests sit in their proper places, and hymns and antiphons are said. And when all these have been recited according to custom, the

13. For a discussion of this subject, see also Gabriele Marino’s paper in this volume.

14. Egeria, English translation: <http://www.ccel.org/m/mcclure/etheria/etheria.htm> (accessed June 20, 2019).

bishop rises and stands before the rails, that is, before the cave, and one of the deacons makes the customary commemoration of individuals one by one. And as the deacon pronounces each name the many little boys who are always standing by, answer with countless voices: *Kyrie eleyson*, or as we say *Miserere Domine*.

Acting as a proto-ethnologist of the late 4th century, Egeria describes the liturgy in use during daily services in Jerusalem. It is evident that the responsorial structures foreshadow the *Litany of the Saints*.

As we have seen, during the 20th century the list of martyrs was supplemented by a great number of new entries and the semantic structure of the litany was reshaped, relocating female martyrs to the end of the group. The two phenomena create a connection with early pre-litanic lists of martyrs. The contemporary Catholic Church rediscovered the martyr as the saint *par excellence*, thus reshaping its identity around this figure of memory — and the memory of this figure.

The importance of the link between historical time and Christian identity has been expressed clearly by John Paul II, who metaphorically defined the list of the 512 lay people canonized and beatified in the 20th century as ‘litanies’: for the pontiff, the sequence of their names and appellations (such as ‘mater familias,’ ‘puer,’ and ‘iuvenis’) constitutes a sort of ‘identity card’ containing ‘the history of the Church’ and transmitting a message and invitation to all believers (Ponzo, Galofaro and Marino, in press).

In the litany, the main role of the saints is to mediate between worshippers and a far-away God, between historical time and eternity. However, the original group of martyrs is more ancient than other kinds of saints. It shows a different role in the construction of the temporal identity of the community, thus allowing the Church to assume a collective identity and active role as a subject acting in history.

Bibliographic References

- BAUMSTARK A. (1904) *Eine syrich–melchitische Allerheiligenlitanei*, “*Oriens Christianus*” 4: 98–120.
- BERTETTI P. (2013) *Lo schermo dell’apparire*, Esculapio, Bologna.
- EGERIA (2012) *Pellegrinaggio in Terra Santa*, P. Siniscalco and L. Scarampi (ed.), Città Nuova, Rome.
- FERRARO G. (2014) “On Growth and Form of Narrative Structures”, in A. Sarti, F. Montanari, F. Galofaro (2014), *Morphogenesis and Individuation*, Springer, Berlin, pp. 141–161.
- GALOFARO F. (2013) *Formalizing narrative structures: Glossematics, generativity, and transformational rules*, “*Signata, Annals of semiotics*” 4: 227–246.
- (2018) “Le litanie ai santi: tempo, memoria, gerarchia”, in S.M. Barillari and M. Di Febo (ed.), *Calendari. L’uomo, il tempo, le stagioni*, Virtuosa–Mente, Aicurzio, pp. 451–478.
- GALOFARO F. and KUBAS M.M. (2016) *Dei Genitrix: A Generative Grammar for Traditional Litanies*, “*OASICS*” 53 (12): 1–8.
- GREIMAS A.J. (1973) *Un problème de sémiotique narrative: les objets de valeur*, “*Langages*” 8 (31): 13–35 (eng. transl. “A Problem of Narrative Semiotics: Objects of Value”, *On Meaning*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987).
- GREIMAS A.J. and COURTÈS J. (1979) *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris (eng. transl. *Semiotics and Language*, Indiana University Press, Bloomington 1982).
- HJELMSLEV L. (1956) *Animé et inanimé, personnel et non–personnel*, “*Travaux de l’Institut de linguistique*” I: 155–199.
- HOPCROFT J.E., MOTWANI R. and ULLMAN J.D. ([1979] 2009) *Introduction to Automata Theory, Languages, and Computation*, Pearson, Milan.
- HUSSERL E. (1966) *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, R. Boehm (ed.), Husserliana X, Martinus Nijhoff, The Hague.
- LAPIDGE M. (1991) *Anglo–Saxon Litanies of the Saints*, Henry Bradshaw Society, London.

- MAGISTRETTI M. (ed.) (1905) *Monumenta Veteris Liturgiae Ambrosianae*, Hoepli, Milan, vol. 2.
- MAGNOLI C. (1995) *La liturgia funebre nella tradizione del rito Ambrosiano*, "Scuola Cattolica" 123: 217–257.
- (1996) *Un nuovo rituale di iniziazione cristiana ambrosiano?*, "Ambrosianus" 72: 500–521.
- MARSCIANI F. (2008) "Il discorso della preghiera (un abbozzo)", in N. Dusi and G. Marrone (eds.), *Destini del sacro. Discorso religioso e semiotica della cultura*, Meltemi, Rome, vol. 1, pp. 305–314.
- (2014) *À propos de quelques questions inactuelles en théorie de la signification*, "Actes Sémiotiques" 117, <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/5279> (accessed June 20, 2019).
- MAZZA E. (2001) "Un criterio particolare nella costruzione delle anafore: l'uso della fonte della fonte", in R. Taft and G. Winkler (eds.), *Comparative Liturgy Fifty Years After Anton Baumstark*, "Orientalia Christiana Analecta" 256: 833–889.
- MONACI CASTAGNO A. (2015) "Ideali di perfezione, modelli di vita e sviluppo del culto dei santi", in E. Prinzivalli (ed), *Storia del cristianesimo*, vol. 1, pp. 411–433.
- PONZO J., GALOFARO F. and MARINO G. (in press) "The semiotics of litanies from the Middle Ages to the YouTube era: Interpretative, intersemiotic, and performative issues", in W. Sadowski and F. Marsciani, *Litany in the Arts and Culture*, Brepols, Turnhout.
- QUIBELL J.E. (1909) *Excavation at Saqqara (1907–08): the monastery of Apa Jeremias*, Imprimerie de l'Institut Francaise de d'Archéologie Orientale, Cairo.
- (1912) *Excavation at Saqqara (1908–09, 1909–10): the monastery of Apa Jeremias*, Imprimerie de l'Institut Francaise de d'Archéologie Orientale, Cairo.
- SADOWSKI W. (2011) *Litania i poezja. Na materiale literatury polskiej od XI do XXI wieku*, WUW, Warsaw.
- STEIN E. (1970) *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.

- TEZA E. (1878) *Iscrizioni cristiane d'Egitto, due in copto, una in greco*, "Annali delle università toscane" 16: 225–229.
- WOOLLEY R.M. (1915) *Coronation Rites*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WILLIAMSON M. (2019) "Singing the Litany in Tudor England, 1544–1555", in W. Sadowski and F. Marsciani, *Litany in the Arts and Culture*, Brepols, Turnhout, in press.

La legge e il martirio

Morte e normativa nel processo di canonizzazione del “protomartire” gesuita Antonio Criminali (XVI–XX secolo)

ELEONORA RAI*

ENGLISH TITLE: Law and Martyrdom. Death and Regulation in the Cause for Canonization of the Jesuit “Protomartyr” Antonio Criminali (16th–20th Century)

ABSTRACT: This article explores the normative definition of martyrdom in early modern Catholicism, with particular attention paid to Prospero Lambertini’s legal treatise *De Servorum Dei Beatificatione and Beatorum Canonizatione* (1734–38), which constitutes a *summa* of the previous Church’s legislation in matter of canonisation, including a detailed definition of martyrdom. It does so by presenting the case–study of the “protomartyr” of the Society of Jesus, Antonio Criminali (1520–49); the Jesuit was killed in India, where he was sent as a missionary in the first years of existence of the Ignatian Order, during an attack to the Portuguese garrison by Indian natives. A cause for canonisation was opened in the late 19th century and was soon abandoned. This article investigates Criminali’s case, and the discussions raised by the dynamics of his death, through the lens of Lambertini’s normative text, and thus the Roman Church’s law. Criminali’s case is emblematic of the importance of the Church’s norms for distinguishing a violent death from a real martyrdom *in odium fidei*, namely for not recanting one’s faith in Christ. This essay takes into consideration two typologies of problems: firstly, the evaluation of Criminali’s death as a violent killing, which does not correspond to the normative definition of martyrdom within Catholicism, as originally established by Augustine and, in the early modern age, Lambertini; secondly, the diffusion of an illicit cult, which violated Urban VIII’s legislation in matter of canonisation (1625–42). Finally, it employs such a case–study for a better understanding of the concept of martyrdom in early modern Catholicism through the prism of normative texts, and for shedding light on the Jesuit model of sanctity of the martyr–missionary, which well represents a relevant part of Catholic sensibility over the centuries.

* Università degli Studi di Torino / Katholieke Universiteit Leuven.

KEYWORDS: Prospero Lambertini, Antonio Criminali, martyrdom, *odium fidei*, Jesuit missionaries

1. Introduzione¹

Il culto dei martiri costituisce la più antica forma di culto della santità nel mondo cristiano. Agostino di Ippona (354–430) sottolineò il legame con i martiri, ossia coloro che erano morti per Cristo e che per questo fungevano da possibile *trait d'union* tra gli esseri umani, loro compagni di viaggio sulla terra, e Dio (Boesch Gajano 1984). Il culto dei martiri, centrale nell'elaborazione del Cristianesimo in sé, esprime non solo valori religiosi (e certamente non i valori di una religiosità superstiziosa, come spesso affermato)², ma anche culturali e sociali, e va compreso tenendo conto di questi elementi. Esso è stato storicizzato e affrontato in chiave socio-culturale come elemento essenziale della nascita della società cristiana e della lotta all'egemonia al suo interno da Peter Brown (1981), il quale ha anche delineato affascinanti connessioni tra la riflessione agostiniana in materia e l'origine della sua teologia della predestinazione.

Ancora molto lavoro va fatto per comprendere le strategie della Chiesa Romana in materia di martirio in età moderna, data la qua-

1. This project has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 757314).

2. In età moderna, il culto dei santi diviene uno dei bersagli preferiti della polemica protestante, sin da Lutero. D'altra parte, già Ambrogio e Agostino, pur promuovendo il culto dei martiri, si erano anche concentrati sulle derive superstiziose che la devozione ai santi poteva causare. La critica era sorta nel mondo cattolico precedente alla Riforma (basti pensare ad Erasmo da Rotterdam e alle dichiarazioni fatte nel suo *Enchiridion*, in opposizione agli elementi superstiziosi che riscontrava nel culto dei santi) e sarebbe tornata in auge in età barocca, incentivata dal traffico delle reliquie. La nuova sensibilità religiosa settecentesca, influenzata dai circoli del Cattolicesimo illuminato, avrebbe combattuto le tendenze devozionali che presentavano elementi legati alla superstizione. Peter Brown (1981) ha contribuito ad analizzare il sorgere del culto dei santi in età antica come il prodotto di tensioni politiche nelle nuove élites, piuttosto che come sopravvivenza di culti pagani. Su superstizione e traffico delle reliquie, vedi per es. Sodano (2002).

si totale assenza di canonizzazioni di martiri; un'epoca in cui, paradossalmente, si contano invece numerosi martiri, poi canonizzati nel Novecento. Da un lato, tale mancanza di attenzione si spiega con una strategia atta a promuovere l'immagine di una Chiesa trionfante, mistica e controriformistica (Burke 1987, cap. 5; Hsia 2005); dall'altro, nonostante la mancanza di canonizzazioni, il martirio emerge comunque quale elemento propagandistico importante nell'età della Contro-riforma (Samerski 2002). In particolare, la storia degli ordini religiosi missionari, tra le cui fila si contano i martiri moderni, dimostra un incrollabile interesse per il modello martiriale. Tra questi primeggia la Compagnia di Gesù.

Nel mondo cattolico, il martirio venne codificato a livello normativo per poter essere distinto da una semplice morte violenta. Tale processo giurisprudenziale in materia di canonizzazioni, ivi compresi i processi *super martyrio*, vide il suo culmine nel *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (edizione originale 1734–38; edizione latina con testo italiano a fronte 2010–2017)³, la colossale opera di Prospero Lambertini (1675–1758), *summa* sistematica della regolamentazione precedente. Questa dedica dieci capitoli alla normativa sul martirio (Dalla Torre 1991): una categoria della massima rilevanza poiché, affiancata all'accertamento dell'eroicità delle virtù, costituisce la principale via di accesso alla santità canonizzata⁴. Giurista, *promotor fidei* presso la Congregazione dei Riti, poi papa con il nome di Benedetto XIV (Fattori 2011), Lambertini mostra nell'opera la predisposizione all'accoglimento delle istanze di regolazione della devozione avanzate in quegli anni dai circoli del Cattolicesimo illuminato, in particolare, in Italia, da Ludovico A. Muratori (Rosa 1991). La necessità di una stretta verifica giudiziaria di ogni aspetto della santità attraverso un apparato legale e burocratico macchinoso (che ha costituito una delle principali ragioni della lentezza delle cause in età moderna) può

3. Per comodità e per facilitare la fruizione del testo al lettore, ci si riferirà da qui innanzi all'edizione del 2010, utilizzata per questo studio, includendo il riferimento a precisi passaggi del testo in questa sua recente edizione.

4. Si aggiunga la recente categoria del dono della vita.

essere letta, infatti, come un risvolto del principio muratoriano della regolazione devozionale.

Data l'assoluta rilevanza del modello martiriale nel Cattolicesimo, dalle origini ai nostri giorni, questo saggio si propone di guardare al fenomeno attraverso un prisma poco utilizzato, per quanto fondamentale al fine del riconoscimento del martirio: la normativa ecclesiastica che, soprattutto a partire dalla costruzione della macchina giudiziaria moderna, in particolare dalla legislazione di Urbano VIII (1625–42), diventa protagonista delle cause di canonizzazione. A tal fine verrà preso in considerazione un case-study particolarmente significativo, perlopiù trascurato dalla storiografia: quello del missionario gesuita Antonio Criminali (Sissa 1520–Punicale/attuale Punnaikayel 1549), tradizionalmente ritenuto dalla Compagnia il proprio protomartire⁵. Le discussioni circa la dinamica della sua morte sono infatti molto utili per comprendere il concetto-chiave di martirio dal punto di vista normativo⁶. Questo studio metterà in luce il rapporto tra il caso di Criminali e la normativa moderna, allo scopo di ricostruire le motivazioni che hanno portato all'arenamento della causa, con interessanti risvolti per una più profonda comprensione concettuale del martirio cattolico.

2. La dinamica di morte

Criminali, originario del parmense, era entrato nella Compagnia di Gesù presumibilmente influenzato dalla presenza di Pierre Favre (uno dei primi compagni di Ignazio) sul territorio. Dopo essersi presentato a Roma da Ignazio stesso, aveva cominciato l'*iter* di ingresso nell'ordine ed era poi stato destinato da Ignazio alla missione indiana, dove già da tempo era attivo Francesco Saverio; questi aveva definito Criminali, ancora vivente, *vir sanctus* (Orlandino 1615, p. 286;

5. Su Criminali vedi Sommervogel (1890–1932); O'Neil and Dominguez (2001).

6. Per un primo approccio alla Compagnia di Gesù: O'Malley (1993).

Saverio, 14 gennaio 1549)⁷. Venne ucciso nel 1549, durante l'attacco dei Badagi nella missione della Pescheria (India sud-orientale). Nel processo *super martyrio*, svoltosi a cavallo tra Otto e Novecento, si ricorda strategicamente che anche Ignazio aveva riconosciuto in lui le virtù di un santo (Processo, p. 24r)⁸, nel tentativo di avvalorare a posteriori una santità già rilevata dal (canonizzato) fondatore.

Se la morte di Criminali era stata causata, secondo i missionari e biografi gesuiti, dall'“odio et ingiuria della fede, et adoratione di Christo” (*Vita* 16, p. 104), questa era in realtà avvenuta in circostanze molto differenti, durante un attacco militare anti-portoghese, più che anti-cattolico, in un'epoca in cui i missionari venivano considerati simboli del potere coloniale europeo.

D'altra parte, a metà Cinquecento ancora non era in vigore il metodo gesuitico dell'*accomodamento*, promosso sin dall'opera di Valignano (1539–1606), secondo cui l'evangelizzazione non presupponeva l'eliminazione degli elementi culturali propri delle terre di missione e prevedeva un certo adeguamento da parte del missionario affinché la predicazione del Vangelo potesse essere più efficace. Criminali, istruito da Saverio, utilizzava l'approccio della *tabula rasa*, ordinando la distruzione di templi e idoli, con la conseguente rieducazione religiosa e morale degli autoctoni; una pratica che influiva profondamente sul substrato socio-culturale (talvolta economico) delle regioni evangelizzate⁹.

Le fonti (relazioni redatte dai gesuiti missionari in India, lettere, opere redatte dagli storiografi della Compagnia e i documenti raccolti nel processo)¹⁰ sono concordi nel dire che Criminali bramava a tal punto la morte per martirio da offrirsi spontaneamente quale vit-

7. Sui gesuiti in India: Aranha (2006) e Zupanov (2005).

8. Da qui innanzi, “Processo” si riferisce ai documenti contenuti nel *Processo super Martyrio*.

9. Sulle pratiche di conversione nella parte meridionale dell'India vedi Pavone (2018).

10. Per una lista, *Processo super martyrio*, p. 211. Le lettere inerenti alla causa scambiate tra i postulanti (spesso non numerate o con destinatari non chiari), che verranno citate sono contenute in ARSI, APG XXXIV B, *Corrispondenza*.

tima sacrificale durante l'attacco. "Meritò per salvare la vita ai suoi cari figlioli, di sparger il proprio sangue, e dimostrare con illustre esempio a che segno dovesse giungere nella Compagnia la carità, et il zelo dell'anime" (Vita 12, p. 6v).

Criminali si era lanciato verso gli assalitori, inginocchiandosi con le braccia al cielo in attesa dei fendenti. Le narrative sottolineano significativamente che, benché la prima carica lo avesse risparmiato (nel processo si dirà a causa della venerazione generata negli aggressori; in una biografia seicentesca, invece, poiché i Badagi si burlavano della sua preghiera, senza volerlo uccidere), il gesuita si era volontariamente esposto ai colpi degli assalitori due volte ancora, prima che uno di loro (definito un maomettano con turbante), lo trafiggesse al fianco sinistro con una lancia (faccio notare l'analogia cristologica). Rispetto alle prime relazioni della morte, edite nei *Monumenta Missionum*, testi successivi semplificano il racconto della corsa "suicida", scorgendo presumibilmente nella testardaggine di Criminali un potenziale problema.

Ferito, Criminali si era diretto verso la chiesa, venendo trafitto nuovamente e in seguito spogliato. Colpisce in queste narrazioni la totale assenza di dolore o agonia, sicché il moribondo viene descritto nel pieno delle forze e del tutto serafico durante i movimenti; paziente, cioè, come un vero martire, secondo il modello martiriale dell'età tardo-antica. Infine, era stato decapitato con una sciabola e la sua testa, secondo le prime testimonianze, impalata in un tempio, mentre le spoglie erano state abbandonate sulla spiaggia, per essere sepolte il giorno dopo dai cristiani di Punicale (Missionari della Pescheria 1549). La tomba, a causa dei frequenti smottamenti della sabbia in quella parte di costa, era infine andata perduta.

3. Normativa e morte di Criminali a confronto

Il confronto del caso di Criminali con la normativa evidenzia due elementi di criticità: primo, quella che potremmo definire la qualità

del martirio. I primi dubbi relativi alla possibilità di considerare la sua morte come un vero e proprio martirio erano sorti immediatamente in seno alla Compagnia (Zupanov 2005, pp. 157–71). Inoltre, sembrava che il gesuita fosse stato oggetto di una indebita prestazione di culto. Lo studio effettuato ha rivelato, in ultima analisi, che il processo di canonizzazione non ha avuto esito positivo proprio per l'incompatibilità del caso con la normativa ecclesiastica¹¹.

La morte di Criminali aveva suscitato devozione nell'Ordine, come si evince dalle prime relazioni, ma anche, per l'appunto, perplessità¹². La paradossale mancanza di sforzi per la sua canonizzazione in età moderna fa pensare che i vertici della Compagnia non fossero allora interessati alla promozione del caso come modello esemplare, benché gli storici dell'Ordine e le fonti gesuitiche coeve non avessero esitato a definirlo come il primo gesuita martirizzato: aspirazione, nonché elemento identitario, che aveva accomunato i missionari gesuiti dalla fondazione dell'ordine sino all'Ottocento inoltrato (Mongini 2014; Rai 2019). La morte di Criminali avviene in un'epoca in cui il concetto di martirio era oggetto di discussione; nel Seicento, il teologo gesuita Reynaud (1583–1663) avrebbe proposto la categoria dei martiri della carità, identificati come coloro che erano morti per la cura del prossimo (1630)¹³. Diversi testimoni chiamati a deporre al processo avevano etichettato Criminali proprio come tale, poiché si raccontava che il gesuita avesse rinunciato alla fuga per mettere in salvo i neofiti. Lambertini avrebbe escluso categoricamente che si potesse parlare di martirio nel caso di chi era deceduto a causa delle opere di carità, per esempio la cura degli appestati. In tali casi veniva infatti meno un elemento imprescindibile per la definizione del martirio: la presenza del tiranno–carnefice (Giovannucci 2018).

11. Tra gli storici gesuiti vedere per es. Bartoli (1650), Orlandino (1615) e Ribadeneira (1572).

12. In particolare, la relazione sottoscritta dai gesuiti della Pescheria (15 giugno 1549) e la lettera inviata da Gomes SJ da Goa al re di Portogallo Giovanni III (25 ottobre 1549).

13. Su Reynaud vedi lo studio di Gay (2018).

Agostino, fondamento della normativa sul martirio, aveva definito etimologicamente il martire come colui che rende testimonianza a Cristo e alla verità fino alla morte *in odium fidei*, nonostante l'esplicita possibilità, data dal tiranno, di abiurare la propria fede in cambio della vita. Agostino è certamente influenzato dalle modalità delle persecuzioni cristiane dei primi secoli (Kaufman 1994), concluse solo pochi decenni prima della redazione delle sue opere, e quindi dal modello del cristiano giustiziato pubblicamente dalle autorità imperiali secondo il canone agiografico, per citare un esempio noto, di Perpetua e Felicità¹⁴. Non era peraltro il mezzo ad identificare il vero martirio, ma la causa, che poteva consistere solamente nella testimonianza di fede fino alla morte; questa non andava ricercata, ma accettata felicemente pur di non abiurare Cristo. In questo modo, i martiri diventavano modelli comportamentali per tutti i cristiani. La morte per Cristo diveniva così la più perfetta delle testimonianze (Pinckaers 2016).

A partire dal primo Cinquecento le missioni *ad gentes*, condotte dai missionari europei in terre non ancora evangelizzate, avevano ricreato potenzialmente le circostanze per una nuova ondata di martiri e per la creazione di un nuovo modello di santità esemplare: il martire-missionario. Il desiderio della morte a immagine di Cristo, protomartire modellizzante della cristianità, divenne subito un elemento identitario importante all'interno della Compagnia, nata come ordine missionario durante la prima evangelizzazione globale cinquecentesca. Alla luce di questo contesto non è difficile comprendere il desiderio di martirio di Criminali come espressione di *sequela Christi*, maturata come prodotto della spiritualità ignaziana che, negli *Esercizi Spirituali*, faceva della contemplazione della Passione un punto cardine. Lo stesso Lambertini scriverà nel suo trattato che, attraverso il martirio, l'uomo si conforma alla Passione e morte di Cristo, poiché Cristo è il modello del martire (Lambertini 2010–2017, p. 495); è perciò lecito desiderare il martirio.

14. Agostino era peraltro stato testimone del ritrovamento delle reliquie dei martiri Gervasio e Protasio, nella Milano ambrosiana.

Quando la Postulazione Generale per le Cause dei Santi della Compagnia intraprese la causa di Criminali, strategicamente promossa durante la seconda evangelizzazione gesuitica dell'India, a fine Ottocento, l'impianto normativo di riferimento era costituito dal trattato lambertiniano, che poggiava innanzitutto sul pensiero di Agostino in materia e forniva una stringente griglia di caratteristiche che definivano i tratti del vero martire¹⁵.

Lambertini aveva ribadito che il martirio si definiva come sopportazione volontaria della morte a causa della fede in Cristo o di atti virtuosi relativi a Dio; caso quest'ultimo in cui la confessione di fede avveniva nei fatti, ovvero l'esercizio di virtù eroiche (Lambertini 2010–2017, pp. 262, 527). Tre erano gli elementi necessari che definivano il martirio: l'odio verso i cristiani; una vittima che scegliesse liberamente e volontariamente di morire per non rinnegare la fede; e un tiranno che infliggesse la morte (da sé o delegando l'esecuzione ad altri).

Rispetto alla normativa, il caso di Criminali presentava alcune criticità, a partire dalla volontarietà del martirio. La *sequela Christi* richiede sempre un atto di volontà; va però valutato se sia lecito offrirsi spontaneamente al martirio. Benché la legge antica lo negasse, Lambertini citava diversi casi di vittime volontarie riconosciute come martiri dalla Chiesa nel caso in cui, a titolo di esempio, la morte ricercata avesse salvato altre vite, fosse stata mezzo per combattere l'idolatria oppure fosse stata certamente ispirata dallo Spirito Santo (Lambertini 2010–2017, pp. 422–429).

La fuga del potenziale martire era poi generalmente legittima. Chi è in cura d'anime, scrive Lambertini, non è autorizzato a fuggire solamente nel caso in cui la fuga metta in pericolo il proprio gregge (Lambertini 2010–2017, p. 435). Citando Tommaso d'Aquino, Lambertini stabiliva al contrario che la provocazione del tiranno non fosse lecita, a meno di una certa ispirazione alla provocazione da parte dello Spirito Santo (Lambertini 2010–2017, pp. 445–447).

15. Resto debitrice di Pierluigi Giovannucci, il cui saggio *Il concetto storico-giuridico di martirio in Prospero Lambertini* costituisce una precisa analisi della riflessione lambertiniana.

Queste prime annotazioni stimolano una ricca riflessione. Le relazioni sulla morte di Criminali non lasciano spazio al dubbio circa non solo l'assoluta volontarietà, ma addirittura la tenace ricerca del martirio. Sembra però da escludersi che l'omicidio del gesuita, nelle sue modalità, sia da collegare ai casi *excepti* nominati da Lambertini per giustificare le vittime volontarie. Si potrebbe sollevare il dubbio che la fuga del gesuita, rimasto a riva per aiutare i cristiani, non sarebbe stata legittima. Tuttavia, da un lato i cristiani avevano avuto il tempo di mettersi in salvo e con Criminali erano morti solamente un catechista (che aveva voluto restare al suo fianco) e tre soldati portoghesi, contro i quali l'attacco era stato in realtà diretto; le relazioni sulla morte affermano che i cristiani restarono a guardare dalle navi l'omicidio del gesuita, che — sembrerebbe di poter dire — avrebbe potuto pertanto restare al largo con coloro che aveva aiutato nella fuga. Dall'altro lato, Criminali si era ripetutamente gettato contro gli assalitori. Una narrazione seicentesca (*Vita* 16, p. 103) motivava tale modalità di ricerca del martirio con un parallelismo cristologico: Criminali era stato "mosso dall'esempio di Christo NS che nell'horto s'offerse ai nemici, e salvò i suoi discepoli havendo prima detto, che cossì lo faria sempre il buon pastore".

La distruzione degli idoli da parte di Criminali poteva inoltre essere considerata una provocazione al tiranno. Sono però necessarie due considerazioni: innanzitutto, Criminali aveva seguito una prassi assodata che sarebbe stata utilizzata da vari ordini religiosi durante l'età moderna; in questo senso molti missionari, anche martirizzati, avrebbero dovuto essere considerati provocatori. D'altra parte, è estremamente significativo che, secondo le fonti, i carnefici di Criminali avessero esposto la sua testa in un tempio. Concedendo dunque che la macabra esposizione abbia avuto luogo, ci si dovrebbe chiedere per quale ragione solamente la testa del gesuita (non quella del catechista o dei soldati con lui uccisi) sia stata impalata nel tempio. Si trattava di una risposta alla provocazione? Poiché l'attacco era stato diretto in realtà ai portoghesi, è probabile

che l'impalamento abbia voluto rappresentare l'estrema "beffa" nei confronti di chi aveva insistentemente cercato la morte.

Uno studio ha messo in luce come la successiva uccisione dei missionari gesuiti a Cuncolim, in India, nel 1583, debba essere letto come prodotto di preoccupazioni socio-economiche, più che religiose, dei nativi (Souza 1992). Allo stesso modo, vale la pena domandarsi se Criminali sia stato ucciso a causa della propria fede oppure — e personalmente propendo per questa possibilità — in quanto rappresentante religioso di una presenza politica non tollerata.

Questo conduce ad un altro elemento rilevante per la comprensione del caso. La preoccupazione storico-giuridica di Lambertini verteva sulla necessità di accertare che le uccisioni di cristiani candidati al riconoscimento del martirio fossero effettivamente avvenute *in odium fidei* e non per motivazioni di persecuzione politica. Il contenuto degli interrogatori durante la prigionia e la possibilità di rinnegare la propria fede concessa dal tiranno al martire per evitare la morte erano fonti utili per accertare che l'esecuzione non fosse avvenuta per ragioni politiche (Lambertini 2010–2017, pp. 346–356): tutte circostanze non esistenti nel caso di Criminali, che non aveva avuto alcun tipo di contatto con i persecutori prima della morte.

Non solo: si dovevano cercare segni esteriori che dimostrassero che il martire avesse perseverato nella fede sino all'ultimo; per i religiosi, il rinnovamento dei voti avrebbe costituito un segno eccellente (Lambertini 2010–2017, p. 388). Lambertini prescriveva anche di accertare le virtù morali del martire, benché non fosse richiesto il grado eroico. Il martirio era considerato un battesimo di sangue in grado di cancellare ogni peccato, assicurando l'immediata beatitudine al morto. La canonizzazione per martirio avrebbe in altre parole confermato che il trapassato godeva della beatitudine celeste (Giovannucci 2018). Lambertini prestava pertanto particolare attenzione all'accertamento della condotta morale del martire prima dell'uccisione. In quest'ottica si spiegano da un lato l'insistenza dei postulatori Pietro Molinari e Enrico Massara (autore di una biografia nel 1899) sull'opinione dei santi fondatori, che avevano lodato le virtù

e la “santità” di Criminali vivente; e, dall’altro, l’interesse delle narrative agiografiche gesuitiche per due episodi, descritti nel processo *super martyrio*. Il primo è rappresentato dal sanguinamento miracoloso dell’ostia consacrata che sarebbe avvenuto tra le mani di Criminali, durante l’elevazione, pochi giorni prima della sua uccisione e interpretato come presagio di martirio (Processo p. 30v). Emerge un messaggio propagandistico sottile: dopo il “celeste” presagio, pubblicamente visibile, Criminali aveva perseverato nel suo desiderio di martirio, in un atto gratuito dettato dalla propria fede: Criminali desiderava ardentemente morir martire. Il secondo si riferisce al fatto che Criminali, che aveva l’abitudine di inginocchiarsi in devozione trenta volte al giorno, avesse continuato la prassi addirittura dopo aver subito il primo colpo di lancia, nel tentativo di raggiungere la chiesa (Processo p. 166r).

Due ulteriori elementi meritano poi, a mio avviso, di essere presi in considerazione. In primis, la provocazione del tiranno. Al di là dell’attività di distruzione di templi e idoli, la corsa del gesuita verso gli assalitori può a mio parere essere considerata come un’istigazione a compiere il male: fatto mai lecito, come già insegnato da Agostino. D’altra parte, la ricerca fisica del martirio, nonostante la possibilità di mettersi in salvo, fa pensare alla morte di Criminali come ad un atto volontaristico non motivato da elementi riconosciuti dalla legge canonica.

In secondo luogo, l’impossibilità, data la dinamica della morte, di confrontarsi con il tiranno e scegliere di non abiurare la propria fede: punto particolarmente interessante soprattutto in relazione al testo lambertiniano, che utilizza prevalentemente esempi martiriali dell’età tardo-antica¹⁶; l’epoca delle persecuzioni romane, in cui le *passiones* dei martiri ricalcavano usualmente lo schema predefinito

16. Ci si dovrebbe chiedere se Lambertini evitasse appositamente di fare riferimento a modelli missionari martiriali moderni (con pochissime eccezioni) che probabilmente considerava incauti, vista la sua diffidenza e in seguito condanna di alcune pratiche missionarie moderne, soprattutto gesuitiche. Vedi il volume curato da Zupanov e Fabre sulla controversia dei riti cinesi e malabarici (2018).

dell'arresto del cristiano, al quale veniva concessa l'alternativa dell'abiura della propria fede, seguito da atroci supplizi pubblici. Il caso di Criminali — quasi un unicum per modalità di morte — non presenta alcun elemento che possa essere ricondotto ai tradizionali elementi della professione di fede o perseveranza sino alla morte, importanti per accertare l'*odium fidei* (Lambertini 2010–2017, pp. 346–351). Non vi era stato decreto di condanna da parte del persecutore, né interrogatori da cui desumere la perseveranza; prove presenti invece in numerosi casi di età moderna. Inoltre, se vero è che l'attacco dei Badagi era giunto all'improvviso, vi era stato sicuramente modo di pensare al da farsi, dato che si legge nel processo che Criminali aveva avuto il tempo di tornare a terra (si trovava inizialmente su una nave portoghese), riunire in chiesa tutti i cristiani presenti e metterli poi in salvo.

Il segretario dell'Ordine Polanco aveva affermato in una circolare del 1550 che Criminali non si era messo in salvo, pur avendone la possibilità, per seguire il precetto evangelico del buon pastore che dà la vita per le proprie pecore. Il parallelismo con Cristo emerge quando si pensa all'offerta spontanea alla propria Passione e viene messo in luce da Polanco e dagli agiografi nella descrizione del denudamento di Criminali, trafitto tre volte secondo il tradizionale modello di Gesù crocefisso con tre chiodi (Processo *super martyrio*, pp. 165r, 166v). Era simile nella morte al “buon Giesù, che per trè hore stette nudo, e nudo spirò nella croce”. Era, cioè, “vero imitatore di Giesù Christo” (*Vita* 16, p. 103).

Le narrative gesuitiche descrivono un vero e proprio martirio. La cosa non deve stupire: non solo Criminali era il primo gesuita a cadere in terra di missione, ma era anche stato uno dei primissimi missionari inviati da Ignazio nelle Indie. Le narrative del “martirio” e il processo stesso additano come cause latenti del fatto, in modo stereotipato, l'idolatria e barbarie degli assalitori¹⁷. La morte di Criminali poteva costituire un esempio modellizzante per i missionari della

17. Come si legge nel processo *super martyrio*, 26v.

Compagnia, plasmata nel desiderio di martirio come *sequela Christi*; ma poteva anche rappresentare una distorsione delle modalità lecite attraverso cui il martirio, proprio della spiritualità gesuitica, andava perseguito. In un'epoca in cui i missionari gesuiti erano ancora pochi, comportamenti come quello di Criminali avrebbero potuto avere gravi conseguenze nell'amministrazione delle missioni oltreoceano: c'era senz'altro bisogno di forza lavoro, più che di morti. Non è un caso, a mio parere, che il processo sia stato aperto solamente negli ultimissimi anni dell'Ottocento e che in età moderna siano nate discussioni circa la bontà del martirio di Criminali nella Compagnia stessa¹⁸.

La tempistica dell'apertura della causa presentava l'ovvia problematica della mancanza di testimoni diretti, sostituiti da una schiera di testi indiretti (per esempio professori del seminario di Parma) che cercavano di dimostrare la persistenza della fama di santità di Criminali e la veridicità del suo martirio appoggiandosi sulla tradizione promossa nell'Ordine, attraverso la narrativa degli storici gesuiti, di natura decisamente agiografica.¹⁹

Se le aspettative dei devoti erano alte, come testimonia il fatto che il parroco di Sissa aveva eliminato la pala d'altare della chiesa senza sostituirla, per potervi esporre un'effigie di Criminali qualora la Santa Sede ne avesse approvato il culto (lettera di Molinari a Beccari, 4 luglio 1900), gli aspetti normativi preoccupavano molto Molinari, che sembra essere, tra i postulatori, il più conscio delle difficoltà della causa.

4. I dubbi sul culto

I postulatori della causa di Criminali si interrogavano su un altro punto essenziale. Dopo la morte del gesuita, si era diffusa una certa devozione, rimasta viva a lungo in India e, a fine Ottocento, ancora

18. Si legge nel processo che Pio V, nella costituzione *Dum Indefessae*, sembrava riferirsi proprio a Criminali, quando affermava che i gesuiti si offrivano volontariamente al martirio in Asia (Processo, pp. 28v, 45v).

19. Vedi per es. Luigi Leoni, 30 gennaio 1901, Processo, pp. 50v ss.

presente nel parmense. Ai fini processuali era necessario dimostrare che tale devozione non avesse tuttavia mai assunto i connotati di una venerazione illecita che avesse anticipato la decisione della Chiesa in materia, come disposto dalla legislazione seicentesca in materia di canonizzazioni di Urbano VIII (Gotor 2002 e Papa 2001).

Questa era nata dall'esigenza di correggere una serie di abusi che si erano diffusi nel mondo cattolico in relazione al culto prestato a morti in odore di santità non ancora canonizzati. La legislazione (composta essenzialmente da un decreto del Santo Ufficio datato 13 marzo 1625, il breve del 1634 *Caelestis Hierusalem* e il completamento del 1642) definiva gli abusi e prescriveva le modalità correttive. I provvedimenti colpivano, tra le altre cose, la pratica di esporre immagini, talvolta dotate di aureola, dei defunti carismatici in pubblico e privato; la diffusione di racconti di eventi miracolosi, attraverso, per esempio, la pubblicazione di agiografie non autorizzate; e l'apposizione di luci e candele sulla tomba del defunto.

Nel 1905 Molinari, in una lettera indirizzata al Postulatore Generale Camillo Beccari, riflette su almeno quattro fatti da cui si potrebbe desumere che Criminali avesse goduto di un culto pubblico.

Primo, in India, sul luogo di morte, si continuavano a battezzare i bambini con il nome di Criminali (con un caso noto in Brasile). L'imposizione del nome aveva costituito una più o meno conscia strategia di propagazione della memoria di un gesuita di cui (problematica emersa a più riprese durante il processo) non si conservava alcuna spoglia ed era quindi impossibile una ricognizione della tomba, come stabilito dalla legge. Secondo, i concittadini di Sissa si riferivano al gesuita come al beato o santo Criminali, benché non praticassero pubblica venerazione. Terzo, poteva risultare compromettente il ritrovamento di due quadri a olio raffiguranti il gesuita (l'uno a Modena, l'altro a Parma) che recavano il titolo di beato (poi cancellato). Infine, esisteva in India una cappella che si diceva tradizionalmente costruita sul luogo della morte.

La possibilità di procedere *per viam casus excepti*, invocando il culto *ab immemorabili* previsto dalla normativa urbaniana, viene propo-

sta da Massara (1910)²⁰, ma presenta sin da subito una problematica. Un culto antico, non supportato da miracoli, doveva risalire ad almeno cento anni prima della bolla del 1634 per essere approvato. I conti non tornavano, essendo morto Crimalini nel 1549. “Altra eccezione — scriveva Massara il 24 agosto 1606 — è che egli incontrasse il martirio non proprio per la fede, ma piuttosto per la carità verso i poveri indiani, e per motivi politici”. Il postulatore ammetteva così esplicitamente la coesistenza di elementi che rendevano il caso di Crimalini problematico.

5. Conclusioni. Difficoltà normative e modello agiografico cristologico

Gli ostacoli di ordine legale alla beatificazione di Crimalini erano dunque innumerevoli; la sola modalità di morte costituiva una problematica di per sé troppo ingente. Queste difficoltà erano vissute con grande rammarico dai postulatori, che invocavano il miracolo come segno divino capace di fugare ogni dubbio e condurre finalmente il “protomartire” all’onore degli altari.

Molinari scriveva a Beccari (1910) che “avrei voluto fare ben più per l’avvenire, se il Servo di Dio mi desse modo di farlo” e ancora “Se il Servo di Dio diventasse taumaturgo!”.

L’idea è preponderante nella riflessione di Lambertini, che aveva eletto il miracolo a “signum [...] manifestum” (Lambertini 2010–2017, p. 447) della bontà del martirio in casi dubbi, vuoi per motivi legati alla provocazione del tiranno, vuoi per distinguere le morti violente causate da persecuzioni politiche dal martirio *in odium fidei* (Lambertini 2010–2017, p. 580). Benché la devozione a Crimalini sia arricchita da una discreta narrativa di supposte grazie, evidentemente nessuna di queste è stata considerata quale guarigione miracolo-

20. I riferimenti nel testo a Massara e Molinari (autori di lettere) rinviano ai carteggi contenuti in B. Bollario ed epistolario, 8. Corrispondenza, 1893–1910, 1983–1999.

sa. A ciò si aggiunga che il trattato lambertiniano, influenzato dalle spinte del Cattolicesimo illuminato muratoriano, aveva enfatizzato la necessità di un rigido controllo nella valutazione degli eventi soprannaturali nelle cause (Johns 2015, p. 61).

Massara (1898, 1906) aveva più volte messo in luce il valore della possibile canonizzazione di Criminali come approvazione universale di un modello esemplare, particolarmente utile per preparare i nuovi missionari; non si tratta solamente di un modello martiriale missionario che nel Novecento avrebbe avuto un certo appeal, come dimostrato dalle innumerevoli canonizzazioni di martiri, ma anche un modello intramontabile di santità gesuitica.

Il caso di Criminali stimola anche una riflessione sulle strategie propagandistiche della Compagnia di Gesù, che si era distinta sin dagli albori quanto a ingegno comunicativo. Il modello esemplare del missionario martirizzato rappresentava senz'altro uno degli elementi identitari costitutivi della Compagnia, nata come ordine missionario e plasmata dalla spiritualità ignaziana, che favoriva la crismomimesi; l'esempio modellizzava gli aspiranti missionari, tesi, ancora tra Otto e Novecento, al desiderio di spargere il sangue per Cristo (Rai 2017).

L'assenza di documentazione attestante perlomeno un tentativo di apertura della causa in età moderna, nel contesto di un certo disinteresse della Chiesa moderna per il martirio, lascia supporre che la Compagnia non fosse interessata alla morte di Criminali come modello esemplare da proporre ai missionari dell'ordine. Questo nonostante le informazioni raccolte nel Seicento per la redazione di biografie di gesuiti illustri, tra cui Criminali, dietro richiesta del generale Vincenzo Carafa, che si era subito dimostrato desideroso di ampliare il numero dei santi gesuiti.

D'altra parte, come si poteva spingere le nuove leve dell'evangelizzazione non a desiderare il martirio, ma a ricercarlo concretamente? Rendere esemplare il modello di Criminali avrebbe contraddetto l'insegnamento agostiniano in materia di martirio e creato un pericoloso precedente, invitando i gesuiti dell'evangelizzazione

moderna a guardare al martirio come ad una scelta personale del tutto volontaristica. Si noti peraltro che dal punto di vista della semiotica post-greimasiana, o di derivazione strutturale-generativa, il caso di Criminali (così come quello di molti altri uomini e donne candidati alla santità) presenta esplicitamente l'idea che le vicende di un singolo, mosso da precisi valori (in questo caso, i valori cristiani dell'*imitatio Christi* e i valori identitari de Compagnia di Gesù) e specifiche modalità, possano divenire forma di vita (Fontanille 2015) modellizzante. Tale modello, tuttavia, non otterrà alcun successo in età moderna, poiché considerato un "martirio spurio" tanto dai contemporanei vertici dell'Ordine, quanto in rapporto alla legislazione ecclesiastica in materia.

Nell'Ottocento, invece, la devozione gesuitica verso Criminali e l'apertura tardiva del processo vanno lette a mio parere nel contesto di una Compagnia rinata dopo il periodo della Soppressione (1773-1814), la quale, nel pieno della sua seconda evangelizzazione e provata dal periodo traumatico della Soppressione, vissuta e definita come un vero e proprio martirio (Mongini 2014), cercava modelli esemplari che richiamassero la continuità con l'Ordine moderno; aveva inoltre un aspetto campanilistico, essendo rimasta viva, per quanto fondata su una tradizione stereotipata, nella terra di origine di Criminali.

Il 19 aprile 1910, Massara si diceva dispiacitissimo che il processo fosse stato quasi abbandonato per mancanza di documenti. In realtà, sembra di poter concludere che la causa venne dimenticata non tanto per carenze documentarie, quanto per l'insormontabile dubbio che non solo la morte di Criminali non fosse avvenuta *in odium fidei*, ma che avesse anche rappresentato un atto volontaristico e superfluo, estrema conseguenza del profondo desiderio di martirio del gesuita.

A cavallo tra Otto e Novecento, il tentativo della Compagnia di elevare Criminali a modello esemplare cade dunque nel vuoto. Persisteva nell'Ordine, cionondimeno, l'idea che "si conosceva memoria di Lui, come di un altro Francesco Saverio" (Massara 1906); una considerazione espressa forse non a caso in occasione della celebra-

zione della ricorrenza del primo apostolo delle Indie, san Bartolomeo, durante gli ultimi sussulti della causa.

A livello culturale e agiografico, ma anche in relazione alle strategie di promozione della causa, è significativo dedicare una riflessione al modello di santità martiriale costruito attorno alla figura di Criminali, il quale si traduce in un modello cristologico. Come già accennato nel corso di questo saggio, tale attenzione all'*imago Christi* come proto-modello martiriale, al quale i martiri si devono conformare, fa parte della lunga tradizione della Chiesa cattolica ed è stata particolarmente sottolineata in seno alla Compagnia di Gesù, la cui spiritualità si rifaceva all'esempio di Gesù e alla contemplazione della sua Passione e morte, e la cui vocazione missionaria venne presto a intrecciarsi con l'acceso desiderio di spargere il sangue per la fede in Cristo. La descrizione della morte di Criminali nelle fonti agiografiche e storiche della Compagnia, così come nelle prime relazioni giunte dall'India a Roma e commentate nelle carte del processo, insiste sugli elementi cristologici del supposto martirio quali segni evidenti della comunanza tra il gesuita e Cristo, primizia dei martiri. Lo spogliamento delle vesti, il colpo di lancia al fianco sinistro, le tre ferite subite prima della morte e la volontaria auto-consegna nelle mani dei nemici ricalcano la tradizione agiografica della Passione e crocifissione di Cristo, come riportata nei Vangeli: Gesù che si consegna ai soldati nel Giardino degli Ulivi; spogliato delle vesti; trafitto (secondo la tradizione) da tre chiodi; infine trafitto da una lancia al costato. Il "miracoloso" presagio del sanguinamento dell'ostia consacrata, di cui è forse superfluo sottolineare il valore cristologico di sacrificio eucaristico, assume in questo senso nelle fonti agiografiche il valore di un segno divino inconfutabile di imminente martirio. La figura del cosiddetto proto-martire della Compagnia — un ordine religioso che faceva della *sequela Christi* un elemento identitario importante — emergeva così dalle fonti come modello martiriale cristologico gesuitico; un modello che, pur confermato a livello agiografico, non poté trovare riscontro durante il processo, che si è ormai definitivamente arenato.

Riferimenti bibliografici

- ARANHA P. (2006) *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo*, Franco-Angeli, Milano.
- BROWN P. (1981) *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*, SCM, London.
- BOESCH GAJANO S. (1984) *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, Japadre, L'Aquila.
- BURKE P. (1987) *The historical anthropology of early modern Italy: essays on perception and communication*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DALLA TORRE G. (1991) "Santità ed economia processuale. L'esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV," in Gabriella Zarri (a cura di), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 231–263.
- DESIDERI P., PATRUCCO M.F., BOESCH GAJANO S. e PROSPERI A. (1984) *Il culto dei santi*, "Quaderni storici" 19.57 (3): 941–969.
- FATTORI M.T. (a cura di) (2011), *Le fatiche di Benedetto XIV: origine ed evoluzione dei trattati di Prospero Lambertini (1675–1758)*, Edizioni di storia e letteratura, Roma.
- FONTANILLE J. (2015) *Formes de vie*, Presses Universitaires de Liège, Liège.
- GAY J.-P. (2018) *Le dernier théologien? Théophile Raynaud. Histoire d'une obsolescence*, Beauchesne, Parigi.
- GIOVANNUCCI P. (2018) *Il concetto storico-giuridico di martirio in Prospero Lambertini*, "Rivista di Storia del Cristianesimo" 15 (2): 341–358.
- GOTOR M. (2002) *I beati del papa: santità, inquisizione e obbedienza in età moderna*, LS Olschki, Firenze.
- Hsia R.P.-C. (2005) *The world of Catholic renewal, 1540–1770*, Cambridge University Press, Cambridge.
- JOHNS C.M.S. (2015) *The Visual Culture of Catholic Enlightenment*, Pennsylvania State University Press, University Park.
- KAUFMAN P. (1994) *Augustine, martyrs, and misery*, "Church History" 63 (1): 1–14.

- LAMBERTINI P. ([1734–1738] 2010–2017) *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*; ed. it. con testo latino a fronte, *La beatificazione dei Servi di Dio e la canonizzazione dei Beati*, A. Amato e V. Criscuolo (a cura di), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- MONGINI G. (2014) *1769–1839: Tribolazioni e martirio, morte e risurrezione della Compagnia di Gesù*. Lorenzo Ricci, Jan Roothaan e l'identità gesuitica come «Corpo Cristico», “Ricerche di Storia Sociale e Religiosa” 85–86: 158–208.
- O'MALLEY J.W. (1993) *The first Jesuits*, Harvard University Press, Cambridge.
- O'NEIL C.E. e DOMÍNGUEZ J.M. (a cura di) (2001), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús biográfico–temático*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, vol. II, pp. 1739–40.
- PAPA G. (2001) *Le cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei Riti: 1588–1634*, Urbaniana University Press, Roma.
- PAVONE S. (2018) “Practices of Conversion in South India in the 16th and 17th Centuries: Strategies and Narratives”, in V. Lavenia *et al.* (a cura di), *Compel People to Come In. Violence and Catholic Conversions in the non–European World*, pp. 117–134.
- PINKAERS S. (2016) *The Spirituality of Martyrdom*, The Catholic University of America Press, Washington D.C.
- RAI E. (2017) «Come le Anime del Purgatorio». *Le Emozioni dell'Attesa nelle Indipetae Italiane durante il Generalato di Jan Roothaan*, “Ricerche di Storia Sociale e Religiosa” 88: 67–88.
- (2019) “A ‘martyred’ Society: the suffering of Suppression and the Jesuit factory of Saints (18th–20th centuries)”, in L. Cohen (a cura di), *Narratives and Representations of Suffering, Failure, and Martyrdom: Early Modern Catholicism Confronting the Adversities of History*, Catholic University of Portugal, Lisbon (in stampa).
- ROSA M. (1991) “Prospero Lambertini tra «regolata devozione» e mistica visionaria”, in G. Zarri (a cura di), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 521–550.
- SAMERSKI S. (2002) ‘Wie im Himmel, so auf Erden’? *Selig–und Heiligsprechungen in der Katholischen Kirche 1740–1870*, Kohlhammer, Stuttgart.

- SODANO G. (2002) “Santi, guaritrici e fattucchiere nella Napoli dell’età moderna”, in L. Barletta (a cura di), *Integrazione ed emarginazione. Circuiti e modelli: Italia e Spagna nei secoli XV–XVIII, Atti del Convegno di Studi (Napoli, maggio 1999)*, Cuen, Napoli, pp. 265–286.
- SOMMERVOGEL C. (1890–1932) *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Alphonse Picard, Parigi, col. 1659–1660
- SOUZA T. de (1992) “Why Cuncolim Martyrs. An Historical Reassessment”, in T. de Souza e C. Borges (a cura di), *Jesuits in India in Historical Perspective*, Instituto Cultural de Macau and Xavier Centre of Historical Research, Macao.
- ŽUPANOV I.G. (2005) *Missionary Tropics. The Catholic Frontier in India (16th–17th Centuries)*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- ŽUPANOV I.G. e Fabre P.–A. (2018) *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Brill, Leiden–Boston.

Fonti d’archivio, opere a stampa, opere antiche

— Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Archivio della Postulazione Generale (APG), XXXIV:

- A. *Atti processuali (1–2)*: Processo *super martyrio* – “Copia Publica. Transumpti Processus Ordinaria auctoritate constructi in Curia ecclesiastica Parmensi super martyrio et causa martyrii Servi Dei Antonii Criminali sacerdotis professi e Societate Jesu”, 1904; Processo *super cultu* – “Copia Publica. Transumpti Processus Ordinaria auctoritate constructi in Curia ecclesiastica Parmensi super cultu numquam praestito Servo Dei Antonio Criminali”, 1941.
- B. *Bollario ed epistolario (3–4, 6–8)*: Corrispondenza, 1893–1910, 1983–1999; Bollario, 1902–1903; “Fonti e documenti che comprovano la verità dei fatti del P. Antonio Criminali d.C.d.G”., 1900; Articoli per il Processo informativo di Parma, 1904; Promemoria del vice-postulatore P. P. G. Molinari SJ per ottenere la conferma del culto antico del Servo di Dio, 1906.

C. *Documentazione* (5): Alcune memorie e annotazioni intorno alla vita del Servo di Dio, raccolte dal P.T. Armellini, ca. 1898–1899.

— ARSI: *Vitae* 12, 13, 16, 65, 116, 143; Lus. 58 I, 44r–51v:

AGOSTINO, *De Civitate Dei, ad Gaudentium, Sermo* 328.

BARTOLI D. (1650) *Della vita e dell'istituto di S. Ignazio Fondatore della Compagnia di Gesù*, Domenico Manelfi, Roma.

MASSARA E. (1899) *Del P. Antonio Criminali, parmigiano, protomartire della Compagnia di Gesù. Memorie*, Fiaccadori, Parma.

Monumenta Missionum Societatis Iesu (1948) *Missiones Orientales, Documenta Indica I (1540–1549)*, I. Wicki (a cura di), apud Monumenta Historica Soc. Iesu, Roma, vol. IV, pp. 481–484, 523–532.

Monumenta Xaveriana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta (1899–1900), typis Augustini Auriol, Madrid, vol. I, pp. 482–484.

ORLANDINO N. (1615) *Historia Societatis Iesu*, Sumptibus Antonij Hierat(is), Coloniae Agrippinæ.

RIBADENEIRA P. (1572) *Vita Ignatii Loiolae, Societatis Iesu fundatoris*, apud Josephum Cacchium, Napoli.

RAYNAUD T. (1630) *De Martyrio per pestem. Disquisitio Theologica*, Iacobi Cardon, Lyon.

La Rivoluzione e la metafora del martirio

Considerazioni sull'allocuzione *Quare Lacrymae*
e sull'Orazione ne' funerali di Pio VI

ANDREA PENNINI*

ENGLISH TITLE: Revolution and the Metaphor of Martyrdom. Considerations on the Allocution *Quare Lacrymae* and on the *Orazione ne' Funerali di Pio VI*

ABSTRACT: This paper investigates the relationship between the French Revolution and the theme of martyrdom in two official speeches. The first speech is the allocution *Quare Lacrymae* pronounced by Pius VI in 1793, in occasion of the execution of Louis XVI; the second one is the oration recited by archbishop Pietro Brancadoro at the obsequies of Pius VI, in 1799. Both speeches are pronounced in occasion of the death of prominent political figures, which are defined as “martyrs”. This definition, however, is not sanctioned by a subsequent official canonization, but rather works as a metaphor for the suffering of the Church during the Revolution.

KEYWORDS: Allocution, French Revolution, Martyrdom, Metaphor, Pius VI.

1. Cenni introduttivi¹

Tra i santi e beati annoverati dalla Chiesa cattolica circa quattrocen-
toquaranta hanno ottenuto la “palma del martirio” durante la Rivo-
luzione francese. In particolare, una folta schiera ha trovato la morte

* Università degli Studi del Piemonte Orientale “Amedeo Avogadro”.

1. This paper has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 757314).

nei primi giorni del settembre 1792. Vi sono poi oltre cinquecento servi di Dio per cui è in corso il processo per il riconoscimento del martirio, tra cui *Madame Élisabeth*, la sorella di Luigi XVI². Ve ne sono altri per cui non è in corso alcuna causa presso la Congregazione delle cause dei santi, ma si è diffusa la narrazione di un loro martirio durante gli avvenimenti rivoluzionari: tra questi un esempio è dato da Maria Teresa di Savoia–Carignano (principessa di Lamballe) che una *vulgata* vuole resa venerabile nel 1929.

Lungi dall'affrontare in maniera seriale le biografie di uomini e donne (sia religiosi che laici) che hanno trovato la morte *in odium fidei* durante le vicende rivoluzionarie, o dal riflettere sistematicamente sulle strategie di canonizzazione dei martiri francesi operate dalla Chiesa, in particolare durante il pontificato di Pio XI³, il presente lavoro focalizza la sua attenzione sull'attribuzione informale del titolo di martire concesso al re di Francia Luigi XVI e a papa Pio VI in due elogi funebri coevi. Si è scelto di analizzare e approfondire l'allocuzione *Quare lacrymae* composta da Pio VI per ricordare la figura del sovrano francese e condannare la sua esecuzione e *L'Orazione ne' funerali di Pio VI* recitata da monsignor Cesare Brancadoro alla presenza del Sacro collegio cardinalizio nella basilica di San Marco a Venezia.

Pur non essendo i soli “discorsi” contemporanei (allocuzioni, elogi funebri, esortazioni, e così via) a trattare delle vicende occorse ai due personaggi in questione, i due documenti hanno punti di contatto che consentono di svolgere un'analisi comparativa omogenea e, senza avere la pretesa di esaurire il problema, offrire alcune suggestioni in merito alla relazione tra Santa Sede e Francia rivoluzionaria. Le due orazioni infatti sono state lette in seno al Sacro collegio cardinalizio e rappresentano una presa di posizione pubblica da par-

2. Elisabetta di Borbone Francia nasce a Versailles nel 1764. Sorella minore di Luigi XVI, ne segue le sorti durante le vicende rivoluzionarie fino alla sua condanna a morte eseguita il 10 maggio 1794. Il 15 novembre 2017 l'arcivescovo di Parigi, il cardinal André Vingt-Trois, emana l'editto di apertura della causa di beatificazione della principessa.

3. Cfr. Boutry (1996) e Ciciliot (2014).

te della Chiesa nei confronti delle istanze rivoluzionarie prima del tentativo di ricomposizione operato con il concordato del 1801.

2. Il “martirio” di un re

In occasione del concistoro del 17 giugno 1793 Pio VI, al secolo Giovanni Angelico Braschi, pronuncia un’accorata allocuzione funebre in memoria di Luigi XVI, condannato dalla Convenzione e ghigliottinato in *Place de la Révolution* il 21 gennaio 1793.

Fiero oppositore della Rivoluzione in atto in Francia, il pontefice nei primi paragrafi della sua orazione dà sommariamente conto delle vicende occorse a Sua Maestà Cristianissima «per impiorum hominum conspiracy»⁴. Al popolo che si fa sovrano⁵, divenendo così scostante, ingrato, arrogante, crudele, ingannabile e facile a ogni eccesso, Pio VI contrappone l’indole di Luigi che viene definita «suavis, benefica, clemens, patiens, amans sui populi, a rigore, a severitate aliena, erga omnes facilis, et indulgentissima».

In supporto alle tesi pronunciate in questa prima sezione e, più in generale, alla bontà dell’azione del sovrano, il pontefice fa riferimento a due sovrani inglesi: Giacomo I e, soprattutto, la madre, Mary Stuart. Se però del primo si fa soltanto un rapido cenno, di spessore maggiore nell’economia dell’allocuzione e decisamente più rilevante ai fini del discorso che si vuole portare avanti in questa sede è il riferimento alla regina scozzese.

Alla breve descrizione delle vessazioni patite dalla Stuart e della sua ingiusta condanna, il papa inserisce un brano tratto del *De Servorum Dei Canonizatione et Beatorum Canonizatione* (Lib. III, cap.

4. Il testo di riferimento è contenuto in *Acta Sanctissimi Domini Nostri Pii Divina Providentia Papae Sexti in Consistorio secreto feria secunda die XVII Junii MDCCXCIII causa necis illatae Ludovico XVI Galliarum Regi Christianissimo* edito dalla tipografia della Camera Apostolica nel 1793.

5. Cfr Tackett (1996), significativamente intitolato nella sua edizione italiana (2000): *In nome del popolo sovrano. Alle origini della Rivoluzione francese*.

13, n. 10) di Prospero Lambertini ([1734–1738] 2010–2017), in cui il suo predecessore al soglio pontificio ragionava sulle obiezioni che potevano sorgere in caso di apertura di un processo sul martirio della sovrana. Benedetto XIV, riprendendo un'epistola di Agostino d'Ippona che sostiene che è la causa a fare il martire e non la sua pena⁶, scioglie i dubbi sul supplizio patito da Mary Stuart affermando che il motivo — in ultimo — è riconducibile alla sua fede cattolica. In questo senso non stupisce che il papa non ponga in essere il confronto del tutto naturale e immediato con un altro sovrano della prima età moderna, sempre inglese, che ha vissuto in prima persona l'esperienza della rivoluzione, della detronizzazione, della condanna e dell'esecuzione, ovvero Carlo I Stuart. Le vicende occorse a quest'ultimo, cui si farà maggior cenno più avanti, pur riguardando sempre una cesura nell'istituto monarchico, non appaiono riconducibili a una fattispecie *in odium fidei*. Il paragone con le vicende occorse a Mary Stuart e, soprattutto, l'enfasi del Lambertini sulla sua fama di santità risultano invece del tutto funzionali a Pio VI per collocare il sovrano francese tra i martiri della religione cattolica. Non a caso il pontefice al termine della sua lunga parentesi si pone una duplice domanda:

Si gravis est Benedicti XIV Auctoritas, si eius opinioni plurimi est tribuendum, cum ipse propendere se in Reginae Stwartae Martyrium significasset, cur Nos eidem non consentiremus pro Martyrio Regis Ludovici? Convenite nim affectus, convenit propositum, convenit casus acerbitas, unde convenire debet et meritum. Et quis unquam dubitare possit, quin ille Rex praecipue interemptus fuerit in odium Fidei, et ex Catholicorum Dogmatum insectatione?

La risposta a questi quesiti che hanno valenza retorica è una lunga disamina sulle cause del distacco del popolo francese dal suo re e, quindi, dalla religione cattolica da esso professata e difesa. Risulta

6. “Tam enim nescio quoties disputando et scribendo monstravimus non eos posse habere martyrum mortem, quia christianorum non habent vitam; cum martyrem non faciat poena, sed causa”, *Epistula* 204, n. 4.

chiaro dal discorso impostato dal papa che l'origine ideale è da ricercare nel Calvinismo; mentre i *Philosophes* e le idee del XVIII secolo sono indicati come gli artefici della rottura. L'evoluzione del processo di de-cattolicizzazione della Francia è descritto in negativo, attraverso gli atti che lo stesso Pio VI nel corso del suo lungo pontificato è stato "costretto" a emettere. In particolare si sottolineano le critiche alle nuove correnti di pensiero illuministiche nell'enciclica *Inscrutabile divinae* del 25 dicembre 1775 e la condanna della Costituzione civile del clero contenuta nel breve *Quod aliquantum* (10 marzo 1791) in cui si riaffermano le prerogative pontificie ed episcopali contro il nuovo ordinamento voluto dall'Assemblea nazionale. La conclusione del lungo discorso storico-filosofico è piuttosto chiara:

Ex hanc apud Gallos incoepatarum impietatum nunquam interrupta serie, cui non perspectum plane sit, odio in Religionem primas acceptas refertur partes earum machinationum, per quas omnis nunc exagitur, et convellitur Europa, ac exinde inficiari nemo possit ipsi mortem illatam esse Ludovico.

Seguendo il modello in uso nel processo di beatificazione e canonizzazione, il papa stesso solleva un dubbio alla sua asserzione. Infatti è stato proprio Luigi XVI, nel pieno delle sue facoltà e prerogative di sovrano non più "assoluto", ma non ancora del tutto "costituzionale"⁷, a sanzionare la *Constitution civile du clergé* del 12 luglio 1790. Per dipanare questo punto controverso, nell'allocuzione si sottolinea in primo luogo la buona fede del sovrano testimoniata da un lato dalla fiducia che questi riponeva negli estensori della norma; dall'altro dall'immediato rimorso espresso nel reiterato rifiuto di firmare i decreti di esilio nei confronti del clero refrattario. Pio VI — inoltre — per affermare la preminenza del martirio sulle azioni precedenti contrarie in qualche modo alla Chiesa, confronta il re francese con la figura del gesuita João de Britto che, pur continuando a usare riti non approvati dalla Santa Sede nella missione di

7. Cfr. Caiani (2012).

Madura, è stato inserito ugualmente da Benedetto XIV nel numero dei martiri, «ex quo Dei Servus per subsequens Martyrium sanguine retractaverit usum ipsorum rituum».

A questo punto dell'orazione il pontefice rivolge il suo discorso direttamente alla Francia, un tempo sicuro sostegno della Sede Apostolica e della fede cattolica, ora la più acerrima e agguerrita nemica di entrambe, arrivando ad affermare:

Ahi iterum Gallia! Tu quae Regem tibi dari Catholicum postulasti, quia Leges fundamentales Regni, non alium Regem, nisi Catholicum patiebantur; en hodie, quem habebas Catholicum Regem, ob id ipsum, quod Catholicus esset, occidisti!

L'acredine nei confronti del sovrano si riverbera anche nella sottolineatura del furore usato nei confronti del cadavere del fu Luigi XVI. Infatti, riprendendo il paragone con Mary Stuart, i cui resti sono stati — dopo tempo — sepolti con gli onori regali⁸, Pio VI domanda al popolo di Francia qual è stato il suo guadagno nel non aver concesso nemmeno una semplice sepoltura all'illustre condannato. Uscendo dalla retorica dell'orazione funebre, si assiste a una sorta di ideale riunificazione dei due corpi del re, quello fisico di Luigi e quello immateriale del sovrano⁹, nel corpo privo di vita (e di testa) che i parigini osservano in piazza il 21 gennaio 1793. *Les Deux Corps du roi* si riducono all'unità, pur assumendo in sé due significati diametralmente opposti. Da un lato, prendendo a prestito le parole di Paolo Viola, è «una reliquia carica di ambiguità», il cui destino è quello di «ricordare ai posteri la colpa della monarchia lavata dalla spada della legge» (Viola 1989, p. 164). D'altro lato, si trovano le

8. Se è vero che, a differenza di Luigi XVI, Mary Stuart non è stata seppellita in una fossa comune, a buon diritto si deve affermare che anche il trattamento del corpo della regina di Scozia ha patito subito dopo la condanna non è stato dei più rispettosi. Soltanto nel 1612 il figlio Giacomo I ha posto la sepoltura della madre nell'abazia di Westminster, elevandola al rango di sovrana inglese.

9. Cfr. Kantorowicz (1957).

tesi del pontefice che, pur dovendo constatare suo malgrado la fine dell'istituto monarchico, così come concepito fino a quel momento, paragona il sovrano al Cristo. Scrive, infatti, il papa:

Oh dies Ludovicus triumphalis! Cui Deus dedit, et in persecutione tolerantiam, et in passione victoriam. Caducam Coronam Regiam, ac brevi evanescentia lillia, cum perenni alia Corona ex immortalibus Angelorum Lilliis contexta feliciter Illum commutasse confidimus.

La desacralizzazione del corpo e dello stesso Luigi XVI compiuta dalla Rivoluzione segna però una profonda differenza con la “sovranità martire” non solo di antico regime, il cui archetipo è Carlo I Stuart, ma — in qualche modo — anche con quella contemporanea, identificabile con lo zar Nicola II e la sua famiglia, passati per le armi a Ekaterinburg nel luglio 1918.

Sopraspedendo sui Romanov, ufficialmente canonizzati dalla chiesa ortodossa nel 2000 e riabilitati anche dalla Corte suprema russa il 1 ottobre 2008, pare più interessante evidenziare gli elementi che rendono meno praticabile l'esaltazione eroica del “martirio politico” nelle vicende occorse al re di Francia, rispetto a quelle avvenute un secolo e mezzo prima al sovrano inglese.

Pur arrivando, in ultimo, come ben evidenziato anche dalla scrittrice Madame de Staël–Holstein (2018, pp. 371–375), alle medesime conseguenze, l'atteggiamento dei due sovrani di fronte ai loro rispettivi popoli in rivolta è profondamente differente. Sconfitto dalla “rivoluzione in armi”, che l'ha posto in stato di accusa per tradimento, Carlo I è stato condannato e poi pubblicamente giustiziato. Tuttavia egli, non dismettendo mai i panni di sovrano per diritto divino, non riconosce legittima l'alta corte che lo giudica e, di conseguenza, non collabora in alcun modo alla sua “desacralizzazione”. Per contro Luigi XVI, non solo collabora — beninteso, suo malgrado — con la Rivoluzione accettando di divenire sovrano costituzionale, ma decide anche di riconoscere legittimo il tribunale che lo giudica (e condanna a morte), attuando una strategia difensiva processuale del tutto fallimentare.

La figura di Carlo I non smette mai, neppure sul patibolo, di giustapporsi (senza sovrapporsi) a quella del re d'Inghilterra. Questo fatto permette a quest'ultima di sopravvivere alla condanna (e a due Rivoluzioni), mentre alla prima di divenire — attraverso un sapiente uso di immagini e riferimenti biblici — un modello cristologico del martirio. Per contro, il 21 gennaio 1793 in *Place de la Révolution* dalla carrozza coperta (ultimo privilegio del condannato¹⁰) non scende il re di Francia, per diritto divino e con capacità taumaturgiche, ma semplicemente il cittadino Luigi, a cui — ironicamente — viene aggiunto il cognome Capeto (Bertelli 1990, pp. 246–248). Il sovrano ha — dunque — perso il suo ruolo o, riprendendo la suggestione di Kantorowicz (1957), il suo corpo sacro, per assumere i connotati di un “semplice” governante che, a torto o a ragione, un giudice ha condannato alla pena capitale per le sue azioni. Ne deriva perciò il ritratto di un uomo privato, spogliato delle insegne regali che nemmeno la successiva Restaurazione è riuscita completamente a restituire¹¹, il cui martirio appare un “fatto personale” non destinato a divenire un modello né per la monarchia nel XIX secolo, né — tantomeno — per la Chiesa. L'evidente mancanza di sacralità del gesto di condanna, dovuto alla rinuncia (formale e sostanziale) da parte del sovrano di una sua relazione diretta col divino, contrasta con il modello eroico del martirio, nel quale i soggetti, illuminati dalla sapienza divina, mantengono — fino all'atto estremo — gli attributi della loro sacralità.

Lo stesso Pio VI, infatti, a conclusione della sua allocuzione, quando notifica le pubbliche esequie in onore di Luigi XVI, pur sostenendo per mezzo di sant'Agostino che la Chiesa non prega per i martiri, ma si raccomanda a loro nelle preghiere, con parole di Benedetto XIV asserisce: “Tamen haec ipsa Augustini sen-

10. Lo stesso privilegio non sarà garantito il 16 ottobre dello stesso anno alla moglie Maria Antonietta che, vestita di bianco, con una cuffia in testa e i capelli tagliati, verrà esposta al pubblico ludibrio per tutto il percorso del carro scoperto dei condannati a morte dalla prigione al patibolo.

11. Cfr. Fureix (2006).

tentia de illo intellegi, explicarique debet, qui Martyr, non iam ex humana persuasione creditus sit, sed ex apostolicae sedis iudicio comprobatus”¹².

In conclusione del suo discorso, il pontefice risulta ben consapevole che la sua associazione del re francese a un martire rientra più facilmente nel campo della retorica, che non in quello della fattualità canonica. Per tal ragione egli sottolinea prudentemente che la decisione ultima sull’ingresso nella demografia celeste di Luigi XVI spetta alle autorità competenti secondo un percorso processuale codificato che, a fronte di alcuni sforzi compiuti nel tempo, la figura del sovrano francese non è mai riuscita a percorrere¹³.

3. Il “martirio” di un Papa

È notorio che le vicende rivoluzionarie non restino confinate alla Francia, ma investano larga parte del continente e, in prima battuta, la penisola italiana. Lo stesso Pio VI, che tuonava contro la condanna a morte di Luigi XVI, è costretto a lasciare Roma, occupata dalle truppe francesi nel febbraio 1798 e divenuta una repubblica¹⁴. L’ultimo “pellegrinaggio” terreno del pontefice lo vede dapprima a Siena, poi alla certosa di Firenze, per essere trasportato in ultimo, come prigioniero di Stato, a Valence, una cittadina che si trova sulla riva del Rodano all’incirca a metà strada tra Lione e Avignone. Qui muore il 29 agosto 1799.

Le prime esequie del pontefice hanno avuto luogo nello stesso capoluogo della Drôme, dove il suo corpo resta insepolto fino al 29 gennaio 1800; mentre i novendiali per la morte si sono svolti a Venezia — dove ha trovato rifugio il Sacro collegio — sul finire dell’ottobre 1799. L’orazione funebre che funge da apertura del conclave è recitata il 30 ottobre nella basilica di San Marco da monsignor Cesare Brancado-

12. Lambertini (2010–2017), Lib. II, cap. 12, n. 11.

13. Cfr. Seguin (1829), Granel (1908), Delassus (1916).

14. Cfr. Caffiero (2005).

ro, arcivescovo di Nisbi, apologista difensore dell'infallibilità del papa, nonché segretario della Congregazione Propaganda Fide¹⁵.

Altre orazioni funebri in onore di Pio VI sono state recitate nel tardo autunno del 1799¹⁶, tuttavia in questa sede si predilige concentrare l'attenzione sul solo elogio funebre di Brancadoro, in quanto è da considerarsi come quello "ufficiale", perché letto formalmente alla presenza dei cardinali. Il testo che si analizza è la trasposizione in italiano compiuta dall'abate Palmario Canna del testo tradotto dal latino al francese da Pierre d'Hesmivy d'Auribeau e distribuita, come da nota del traduttore, «ai Romani» nel 1800.

L'orazione è scomponibile in quattro sezioni: una prima in cui si contrappongono le efferatezze di quello che storiograficamente possiamo definire "illuminismo radicale" e la mitezza di Pio VI; una seconda in cui si focalizza l'attenzione sul concetto di martirio, a cui segue una terza in cui l'apologeta concretizza tale idea in riferimento alle ultime vicende occorse al papa. Infine, una sorta di ultima preghiera al pontefice.

Monsignor Brancadoro espunge deliberatamente dall'orazione ogni riferimento alle vicende biografiche di Angelo Braschi e alle azioni compiute nel suo lungo pontificato, salvo quelle in relazione alle problematiche legate alla Rivoluzione, focalizzando l'attenzione sugli ultimi anni di vita di Pio VI. Il motivo della scelta è chiaro fin dalle prime battute quando il prelado afferma:

Pur debbo rispettare la Vostra Autorità; e poiché il Grande Uomo, che da lungo tempo si esercita, si dispone ad ogni genere di martirio, e solleva il suo cuor magnanimo all'altezza di una vocazione così sublime, dee necessariamente possedere in grado supremo la riunione delle virtù più eminenti, che posso io fare di più analogo alla circostanza presente, che

15. Cfr. Pignatelli (1971).

16. Tra le altre si ricordano l'orazione funebre svolta presso la cappella cattolica di Londra il 16 novembre 1799; quella recitata dal protonotario apostolico Filippo Badosse nella chiesa cattolica di Pietroburgo il 19 novembre e l'orazione funebre recitata a Napoli il 12 dicembre 1799 che segue la *Missa defunctorum* composta da Giovanni Paisiello per la morte del Pontefice.

sforzarmi non già di provare ciò, che niuno potrebbe mettere in dubbio; ma di mostrare ad onta della mia insufficienza, come il Signor si compiacque di formar l'anima grande di Pio Sesto al Martirio il più glorioso, e come il martirio il più glorioso ha coronato la sua grande anima.

Sul piano simbolico l'orazione rientra nel clima apocalittico che una florida letteratura profetica ha sostenuto per tutta la seconda metà del XVIII secolo. Si fa largo uso dell'immagine del castigo divino e dello scontro finale tra le forze sataniche, rappresentate dalle idee dei filosofi e dalle azioni dei rivoluzionari — primo fra tutti l'egualitarismo — e la religione¹⁷. In risposta a ciò si evidenzia la grandezza della figura di Pio VI, inteso come nocchiero provvidenziale «per guidare a traverso de' scogli questa Arca santa agitata nel suo corso da' burrascosi venti». D'altro canto lo stesso pontefice, per imitazione di Cristo si fa «docile pecorella» e per testimoniare la «vera fede» arriva a patire «ogni genere di martirio».

Si apre così la seconda sezione dell'elogio, in cui Brancadoro si cimenta in un discorso generale sul martirio per ricercarne i tratti caratteristici nella figura di Pio VI. Da oratore consumato, il prelato pone all'uditorio una serie di domande retoriche per sottolineare la crudeltà dei tempi e le avversità che la Chiesa sta attraversando, non da ultimo il fatto che il Sacro collegio è costretto a riunirsi in esilio a Venezia.

Il nodo concettuale e teologico che il prelato si sente in dovere di sciogliere riguarda la natura stessa del martirio e la sua possibile applicazione nelle vicende occorse al pontefice. Infatti, se la «condizione essenzialmente indispensabile per costituire il vero Martirio è l'odio manifesto contro la Religione», è necessario altresì attestare il rapporto diretto tra gli atti compiuti *in odium fidei* e la morte di Pio VI. Per dimostrare ciò, il discorso di Brancadoro prende le mosse da un passo di san Cipriano — vescovo di Cartagine e martire nel 258 — in cui afferma che il martirio è l'estrema testimonianza del-

17. Cfr. Caffiero (1991).

la croce di Cristo sigillata «col proprio sangue». Tuttavia, sottolinea il prelado, non è necessario che il martirio sia consumato con uno spargimento di sangue. Per il prelado è necessario (e sufficiente) che:

Sia stata spesso manifestata agli occhi del martire una evidente volontà di farlo morire, che i tormenti siano eccessivi non meno per la loro violenza, che per la loro durata; e che siano gl'inimici del Nome Cristiano, che lo mettano a morte.

A questo Brancadoro aggiunge che la «professione pubblica del Cristianesimo» e la testimonianza del Vangelo e della Passione di Cristo devono produrre nel soggetto una costanza nella fede e una letizia direttamente proporzionale all'aumentare delle privazioni e delle tribolazioni. Il caso di Angelo Braschi rientra pacificamente in questa descrizione. Infatti, colpito dalla «temeraria audacia» di «uomini profondamente perversi» che con le loro azioni hanno minato dalle fondamenta la fede cristiana in Francia, egli appare logorato da tempo, tanto da risultare martirizzato «ancor più il suo spirito, che non il suo corpo nello spazio di quasi dieci anni».

La terza sezione del discorso declina con maggior dettaglio i passaggi biografici che accerterebbero il sacrificio della vita di Pio VI. Esclusa tutta la vita antecedente, il punto di partenza del suo martirio è indicato nel suo esilio quando, «piucché ottuagenario, vien trascinato lungi dal Vaticano», prima a Siena e poi a Firenze. In precarie condizioni e, secondo l'opinione di molti, ormai prossimo al trapasso, il pontefice cerca di salvaguardare due istituzioni che gli stanno particolarmente a cuore e che reputa fondamentale per la sopravvivenza della Chiesa: la Congregazione Propaganda Fide, affidata allo stesso Brancadoro, e il Collegio cardinalizio.

La disamina prosegue poi con il secondo e più tragico viaggio che il pontefice è costretto a compiere dalla Toscana per giungere sulle rive del Rodano. Ritorna prepotentemente in questo passaggio la narrazione di Pio VI come *Peregrinus Apostolicus*. Questa volta però, a differenza del viaggio compiuto dal pontefice — primo a uscire dai

suoi Stati dopo 250 anni — a Vienna per la revoca delle norme giurisdizionaliste poste in essere dalla corte di Giuseppe II, il pellegrinaggio di Pio VI assume i tratti e le caratteristiche di un calvario o, come messo in evidenza da un testo agiografico–divulgativo relativamente recente (Totti 2002), una deportazione. Secondo quanto riferito nell’orazione, a fronte degli evidenti propositi omicidi, nemmeno il passaggio delle Alpi — avvenuto con enormi difficoltà per il colle del Monginevro — riesce a fiaccare il pontefice, che giunge accolto da una folla in festa a Valence, dopo essere passato per Briançon e Grenoble. Nella cittadina francese, rimasto pressoché isolato dal resto delle istituzioni ecclesiastiche e considerato alla stregua di un prigioniero di Stato, “Gesù Cristo lo chiama in possesso della giusta ricompensa di un sì lungo Martirio”. Cesare Brancadoro in questo passaggio sembra quasi riproporre una sorta di “prova di Dio” a cui il pontefice è stato sottoposto e che ha superato brillantemente, arrivando alla ricompensa divina, dopo una breve agonia (anch’essa indicata come premio).

La sezione biografica si conclude con la declaratoria del martirio che Pio VI ha accettato con paziente rassegnazione. Infatti, riprendendo le affermazioni di san Cipriano, in un tono *in crescendo* il prelato afferma:

Ah! Non si permise giammai neppure un gemito, giammai una lagnanza, mai un sospiro, e fu condotto a morte come un agnello. Gli empi lo hanno fatto morire in odio alla religione; e contro questo santo Pontefice, in testimonianza contro essi, ha sigillato col suo sangue la fede di Gesù Cristo.

Si passa alla parte conclusiva dell’orazione funebre che si compone di due snodi concettuali. Da un lato, facendo leva sulle virtù morali e le «tante qualità sovrumane» di Angelo Braschi, esorta i cardinali a prendere come modello il defunto pontefice per sostenersi nelle difficili contingenze che si trovano a vivere. Dall’altra si rivolge direttamente a Pio VI, facendo trascolorare l’elogio in preghiera, affinché la Chiesa intera possa affidarsi a lui e chiamarlo «suo ristau-

ratore». In una sorta di incrocio di strade e di destini il pontefice ha percorso *a ritroso* la medesima strada che le truppe francesi hanno percorso per conquistare l'Italia. Tuttavia, mentre queste hanno portato rapina, devastazione e morte; lui ha portato la testimonianza della religione, della giustizia e dell'innocenza in Francia, tanto che prima o poi essa, sconfitta, sarà costretta ad ammettere che «al solo accostarsi al Vicario dell'Uomo-Dio, fremette il simulacro infame della incredulità». E, in conclusione, rivolgendosi direttamente a Pio VI, ormai elevato alla gloria degli altari, il prelado certifica che:

L'universo intiero celebrerà la vostra gloria, poiché ha penetrato per tutto colla storia della vostra persecuzione inaudita, e della scelleraggine che provocandola senza rimorso l'ha compiuta senza successo. I Vescovi, i Sacerdoti, le Vergini a Dio consacrate, tutte le virtuose persone, la Chiesa universale vi proclameranno pel migliore de' Padri, vi decreteranno in trionfo la palma del Martirio, e consacreranno l'Augusto Nome di Pio Sesto alla immortalità.

La rilettura degli ultimi mesi di vita di Pio VI in funzione del suo martirio, mai accertato né accettato dalle istituzioni ecclesiastiche preposte, non va considerata esclusivamente come un espediente retorico a conclusione di un lungo e controverso pontificato, ma va ricondotta in maniera prospettica all'apertura del conclave che di lì a qualche mese eleggerà papa Pio VII. Nel suo complesso l'orazione appare perciò una presa di posizione molto forte in difesa dell'autorità e indipendenza pontificia rispetto alle pretese filosofiche illuministiche (esplicitate nel testo) e alle tesi gianseniste del sinodo di Pistoia (rimaste implicite). Si evidenzia poi, esaltando lo stretto legame con le vicende occorse a Luigi XVI (Pignatelli 1974, p. 192) e tralasciando completamente gli attriti con la corte di Giuseppe II, la contingenza tutta antifrancese dell'elogio funebre. È infatti la Rivoluzione il vero nemico della Chiesa e, conseguentemente, non deve stupire che il monito consegnato da Cesare Brancadoro ai cardinali elettori si concentri proprio sul sacrificio di Pio VI in Francia (Pelletier 2004, pp. 507–511).

4. La retorica del martirio tra Antico regime e Rivoluzione

È già stato evidenziato come, nonostante i tentativi di delineare i tratti del martirio in Luigi XVI e Pio VI, essi non riescano a ottenere la certificazione dalla Santa Sede. In aggiunta alle questioni puntuali legate alle vicende “processuali” dei due personaggi in questione, il loro mancato ingresso nella demografia celeste rientra in una più ampia e complessiva strategia politica e agiografico-culturale che la Chiesa ha attuato in contrasto e condanna delle idee della Rivoluzione francese.

Luigi XVI, sovrano assoluto *par la grâce de Dieu*, diventa un modello di riferimento per cerchie legitimiste (sconfitte definitivamente nel 1830) e per la Chiesa Gallicana (in aperto contrasto con la Santa Sede dal Concilio Vaticano I), ma difficilmente è armonizzabile con la santità umile, devota e moralmente inattaccabile proposta dalla Chiesa cattolica in funzione anti-rivoluzionaria¹⁸. Si è preferito, perciò, abbandonare nel tempo l’idea — in realtà piuttosto sbiadita fin dall’origine — del sovrano, privilegiando all’interno dei *Bourbons Martyrs* (Conti de Bourbon 1821) la causa di beatificazione della sorella del re, Elisabetta, condannata — suo malgrado — alla stessa sorte del fratello, ma considerata decisamente più aderente alla religiosità ottocentesca.

D’altro canto, la stessa figura di Pio VI patisce un certo anacronismo del suo modello di santità rispetto ai pontefici successivi. Infatti, se è vero che egli ha subito privazioni in nome della sua posizione, così come è accaduto al suo successore di cui — però — dal 2007 è in corso la causa di beatificazione, è altresì vero che nel corso del suo lungo pontificato non pochi sono stati gli aspetti controversi del suo agire legati ancora a una Chiesa della prima età moderna che le vicende rivoluzionarie hanno teso a ridimensionare e riformare.

18. Non è un caso che si esaltino le figure di religiosi uccisi nei giorni del terrore come, ad esempio, il santo Salomone Leclercq e gli altri 94 martiri dell’Hôtel des Carmes di Parigi; le Carmelitane di Compiègne; i martiri di Orange, Angers, Laval e dei Pontoni di Rochefort.

Il mancato successo dei due modelli di martiri proposti in questa sede è dovuto, in parte, alle vicende successive che a partire dal concordato del 1801 hanno visto un parziale riavvicinamento tra la fazione rivoluzionaria guidata da Napoleone e il mondo ecclesiastico; in parte al fatto che si afferma un modello di “martire della Rivoluzione francese” decisamente differente, come le martiri di Compiègne e i numerosi religiosi morti durante i massacri di settembre. Si afferma quindi il modello di una santità umile, spesso fatta di semplici religiosi regolari e secolari che subiscono le vicende rivoluzionarie per il loro attaccamento alla Chiesa cattolica. Il martirio di Luigi XVI e di Pio VI descritto nelle allocuzioni resta perciò confinato a una generica retorica anti-rivoluzionaria che caratterizza gli ultimi anni del Settecento dal momento che le due figure, considerate — tra l’altro — non esenti da colpe in riferimento alle vicende occorse in Europa sul finire del Settecento, risultano essere modelli divisivi in un contesto di difficile ricomposizione sociale e politica qual è la Restaurazione.

Astraendo il ragionamento, le due allocuzioni analizzate propongono non tanto un modello di martirio canonico, quanto piuttosto una metafora del martirio, in cui vengono sottolineati gli elementi che ne caratterizzano la santità, eliminando gli aspetti problematici delle due figure che in un processo di beatificazione sarebbero (e sono) emersi fin dalla sua istruzione. Il piano metaforico è funzionale alla natura politica delle due orazioni che hanno un medesimo uditorio, il Sacro collegio, ma un duplice destinatario: da un lato vi è l’insieme dei fedeli a cui si offrono idealizzate le due figure apicali che maggiormente hanno subito le vicende rivoluzionarie; dall’altro vi è la stessa Francia rivoluzionaria, dominata da “spinte diaboliche”, a cui vengono opposti, in funzione polemica, i due “condannati eccellenti” trasfigurati per l’occasione in martiri.

In conclusione, i personaggi compresi nelle due orazioni non sono e — probabilmente — non saranno mai tra i santi “da calendario”, in quanto non sono stati rilevati gli estremi giuridico-canonistici né, nonostante la Chiesa agisca nella politica di canonizzazione

secondo dinamiche pragmatiche e, spesso, congiunturali¹⁹, ragioni eminentemente politiche per considerarli tali. Dunque, entrambi i discorsi considerati in questa sede fanno leva sul concetto di martirio non per una futura santificazione dei due personaggi, quanto — piuttosto — come metafora dei patimenti della Chiesa durante la Rivoluzione francese.

Mutuando il termine martirio dall'ambito strettamente religioso a quello più specificatamente storico-politico, gli elogi considerati nelle pagine precedenti descrivono Luigi XVI e Pio VI non tanto come dei santi martiri universali della fede, quanto piuttosto come dei “martiri dell’Antico Regime”, di cui ancora oggi sono espressione e, in vita, sono stati più o meno strenui difensori venendo, conseguentemente, travolti dalla Rivoluzione.

Riferimenti bibliografici

- BERTELLI S. (1990) *Il corpo del re. Sacralità del potere nell’Europa medievale e moderna*, Ponte alle Grazie, Firenze.
- BOUTRY P. (1996) *Hagiographie, histoire et Révolution française. Pie XI et la béatification des martyrs de septembre 1792 (17 octobre 1926)*, in Achille Ratti, *Pape Pie XI, Actes du colloque de Rome (15–18 mars 1989)*, Ecole française de Rome, Roma, pp. 305–355.
- CAFFIERO M. (1991) *La nuova era. Miti e profezie dell’Italia in Rivoluzione*, Marietti, Genova.
- (2005) *La Repubblica nella città del Papa. Roma 1798*, Donzelli, Roma.
- CAIANI A.A. (2012) *Louis XVI and the French Revolution (1789–1792)*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CICILIOT V. (2014) *La strategia canonizzatrice di Pio XI (1922–1939) tra femminismo, Francia e fascismo*, “Rivista Storica del Cristianesimo” XI: 419–449.

19. Cfr. Woodward (1990).

- CONTI DE BOURBON L.F. (1821) *Les Bourbons Martyrs ou les Augustes victimes*, Adrien Egron, Parigi.
- DELIASSUS A. (1916) *Louis XVI, roi et martyr, et sa béatification*, Oudin, Parigi.
- FUREIX E. (2006) *Regards sur le(s) régicide(s). Restauration et recharge contre-révolutionnaire*, "Siècles" 23 : 31–45.
- GRANEL A. (1908) *Louis XVI martyr de la foi. Mémoire pour servir à l'introduction de sa cause*, Privat, Toulouse.
- KANTOROWICZ E.H. (1957) *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton (trad. it. *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 2012).
- LAMBERTINI P. ([1734–1738] 2010–2017) *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*; ed. it. con testo latino a fronte, *La beatificazione dei Servi di Dio e la canonizzazione dei Beati*, A. Amato e V. Criscuolo (a cura di), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- PELLETIER G. (2004) *Rome et la Révolution Française. La Théologie et la Politique du Saint-Siège devant la Révolution Française (1789–1799)*, Ecole française de Rome, Roma.
- PIGNATELLI G. (1971) "Brancadoro, Cesare", in *Dizionario Biografico Italiano*, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, vol. XIII, pp. 801–804.
- (1974) *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, Roma.
- SEGUIN A. (1829) *Considérations sur la mort de Louis XVI pour servir à la béatification et canonisation de ce saint roi*, Seguin, Montpellier.
- STAËL–HOLSTEIN G. de (2018) *Considerazioni sui principali avvenimenti della Rivoluzione francese*, Aragno, Torino (ed. originale *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française, depuis son origine jusques et compris le 8 juillet 1815 [ouvrage posthume]*, Latour, Liège 1818).
- TACKETT T. (1996) *Becoming a revolutionary. The deputies of the French national assembly and the emergence of a revolutionary culture (1789–*

- 1790), Princeton University Press, Princeton (trad. it. *In nome del popolo sovrano. Alle origini della Rivoluzione francese*, Carocci, Roma 2000).
- TOTTI S. (2002) *Il martirio di un papa. Sulle tracce della deportazione di Pio VI (febbraio 1798–agosto 1799)*. In *appendice F.M. Agnoli l'epoca di Pio VI*, Il Cerchio, Rimini.
- VIOLA P. (1989) *Il trono vuoto. La transizione della sovranità nella rivoluzione francese*, Einaudi, Torino.
- WOODWARD K.L. (1990) *Making saints: how the Catholic Church determines who becomes a saint, who doesn't, and why*, Touchstone, New York (trad. it. *La fabbrica dei santi*, Rizzoli, Milano 1991).

Mártires indígenas

Los casos de los niños de Tlaxcala (siglo XVI)
y de Miguel *Caxlán* (siglo XX)

MARÍA LUISA SOLÍS ZEPEDA

ENGLISH TITLE: Indigenous Martyrs. The Cases of the Children Tlaxcalteca (16th Century) and of Miguel *Caxlán* (20th Century)

ABSTRACT: This paper approaches the notion of martyrdom and its relation to the concept of witness inside Christian culture. Based on the study of representative textual excerpts, I will firstly identify certain distinctive features constituting the most general meaning of martyrdom and its protagonists. I will then focus on two cases separate in time but both located in Mexico: the Tlaxcalteca protomartyr children of New Spain (16th century) and Miguel *Caxlán*, martyr Tzotzil of Chiapas (20th century). I will show how, in the first case, the whole process of martyrdom is fulfilled with a dignifying function of the indigenous figure, while the second case presents ideological, religious, political, and social peculiarities that question the correctness of its definition as a case of martyrdom.

KEYWORDS: Semiotics, Religion, Martyrdom, Natives, Mexico.

1. Presentación

Hablar del martirio y sus protagonistas, los mártires, resulta difícil, pues nos referimos a casi dos mil años de historia y un *corpus* textual original que ha sobrevivido muy parcialmente después de múltiples

* Universidad Autónoma de Puebla, México.

vicisitudes — modificaciones e incluso destrucción, recordemos a Diocleciano en el siglo IV —. La noción misma de martirio ha sufrido diversas transformaciones en su significado desde el de *testimonio* en los primeros cristianos, hasta el de *sufrimiento* y *sacrificio* en la llamada *Devotio moderna*, además del abuso que se puede hacer del término en el habla cotidiana o atribuirlo arbitrariamente a ciertas prácticas.¹ La multiplicidad de textos que nos narran la vida de mártires de casi todos los espacios geográficos y épocas — lo cual lo vuelve un fenómeno transversal — nos dificultan una certera definición y tipología del martirio. Sin embargo, tenemos a disposición diversos textos, como los arriba mencionados, que nos relatan las hazañas de los mártires: desde las llamadas *Actas de los mártires*, las múltiples ficciones literarias sobre ellos — hagiografías y leyendas —, hasta documentales audiovisuales producto de las nuevas tecnologías. De esta manera podríamos preguntarnos ¿se trata de un género discursivo?, ¿de una forma textual?, ¿de una forma de vida? La respuesta es que es todo a la vez, pues el martirio puede ser visto como parte de la historia cultural, como un proyecto de vida, pero también como un suceso narrado en diversos textos, cada uno de ellos con sus diversas estructuras tanto discursivas como textuales.

Debemos recordar que a un semiotista no le ocupan los hechos históricos ni establecer su valor de verdad, sino lo que se dice en los textos y cuáles son los matices de significación de un texto a otro y sus mecanismos de verosimilitud (Flores 2015). Así, la plena significación — y la construcción de un hecho — surge del conjunto de lo que nos dicen los textos sobre algún asunto (Ricoeur 1990, pp. 51 y ss.). En el caso que nos ocupa, son sólo los textos los que nos pueden hablar sobre el martirio.

Volvemos al problema de los textos, pues sobre el martirio, como ya dijimos, tenemos en primer lugar las *Actas*, las *Apologías*, las *Historias eclesíásticas*, las *Crónicas*, los *De viris illustribus*, las *Pasiones*, los *Mar-*

1. Tal es el caso de fórmulas como “mártires terroristas” o en México “mártires del 2 de octubre” que se refiere a los estudiantes asesinados en el movimiento social de 1968.

tirólogos y tenemos también las hagiografías, relatos y novelas, oraciones religiosas e, incluso, poemarios como el *Peristephanon*. A partir de esta multiplicidad de textos podríamos constituir dos ejes que nos darían como resultado dos posibles *corpus*: en el eje paradigmático tendríamos textos representativos y en el eje sintagmático textos homogéneos según su contexto histórico sincrónico o diacrónico.

Ahora bien, plantearnos todas estas interrogantes nos restringe a un punto de vista que es el de la significación y acudir, entonces, a la semiótica para abordar el tema del martirio y sus textos, aunque sea de una manera general y como una primera aproximación.

En las líneas que siguen recuperaremos de manera somera la significación de la noción de martirio dentro del ámbito religioso del cristianismo y observaremos una de sus manifestaciones singulares en un espacio y línea temporal particular. Abordaremos el caso de los llamados protomártires mexicanos, los niños de Tlaxcala del siglo XVI y lo contrastaremos con uno de los últimos mártires en México, el de Miguel *Caxlán* en la segunda mitad del siglo XX. Iremos pues, de un lado al otro en la línea temporal de la historia religiosa de México y de un extremo al otro en el contexto y valoración social que se les dio a los protagonistas de estos martirios. En el primer caso los niños tlaxcaltecas desempeñaron un rol de muy alta valía social, de dignidad, mientras que Miguel *Caxlán* ocupó el rol del paria, el de la deshonra.

2. *Martirio y testimonio y sus dominios de uso*

Como sabemos, el término español martirio — *martyrdom*, *martyre*, *martirio* —, proviene del latín *testes* y a su vez del griego *martyrion*. En la acepción temprana, es decir la griega, el término significa testimonio. Entonces, ¿todo testimonio es martirio? Evidentemente no. El término griego lo podemos encontrar desde la antigüedad clásica, en Aristóteles por ejemplo, cuando habla del discurso deliberativo.

Todo parece indicar que a partir del griego *martyrion* y del latín *testes* se desarrollaron dos líneas de sentido. El término latino que-

dó para designar lo que usualmente entendemos por testimonio, que es dar cuenta de lo directamente presenciado. Este sentido implica la presencia del testigo, el carácter empírico y la dimensión visual y/o auditiva y se le relaciona con el ámbito empírico, el jurídico y el histórico (Eicher 1989, p. 599). Los testigos son así básicamente oculares. Ahora bien, este carácter de testimonio visual y veraz sí lo cumplen los primeros cristianos, específicamente los apóstoles, así nos lo hace saber Juan cuando dice “vimos y somos testigos” (1 Jn. 1), es decir, ellos vieron y fueron mártires. ¿Qué hace diferentes a estos hombres de cualquier otro testigo? Como ya hemos visto, el testimonio de vida y resurrección de Cristo.

Por otro lado, el término griego quedó para designar un tipo particular de testimonio, aquél caracterizado por el convencimiento y compromiso del testigo que lo llevará, incluso, a la muerte. En esta forma de testimonio encontramos los rasgos de convicción, celo y sacrificio. Así, al testigo no se le demandan pruebas ni argumentos, sino que se pone “a prueba una situación de límite” (Ricoeur 1990, p. 117). Este *martyrion* es el propio y exclusivo del dominio religioso. Al respecto Eicher (1989, p. 599) afirma que “el testigo ofrece el testimonio, que es él mismo”, se trata de un testimonio ético e interiorizado. Esta vertiente se va separando cada vez más del primer sentido, pues ya no se trata de dar testimonio de lo que se ha visto — en este caso la vida y resurrección de Cristo — sino de creer en esto. Se pasa así, de los testigos de hechos a los testigos de verdad. De tal manera que los primeros mártires o protomártires (durante el primer siglo de nuestra era) fueron aquellos más cercanos a Cristo, los discípulos en primer lugar, así les dice Jesús en Hechos (1: 8): “cuando el espíritu santo venga sobre vosotros, recibiréis una fuerza que os hará ser mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria y hasta los confines de la tierra”.

Hasta aquí podemos hacer una síntesis de los rasgos distintivos generales del martirio en el ámbito religioso cristiano: testimonio de la vida y resurrección de cristo (por haberlo visto, oído o creído) y sostenerlo hasta el sufrimiento y la muerte. Eso último lo

podemos constatar en los siguientes episodios: “Tres son los que dan testimonio: el Espíritu, el agua y la *sangre*” (1 Jn. 5: 7), “Ellos lo vencieron gracias a la *sangre* del cordero y al testimonio que dieron de palabra y obra, porque despreciaron su vida ante la *muerte*” (Ap. 12: 11). El martirio es, entonces, no un acto sino un proceso compuesto de ciertas etapas o fases de carácter durativo. El martirio comienza con la persecución del virtual mártir — virtual pues aún no lo es en sentido estricto — por aquellos que se oponen a su ideología o se oponen a aquello que se testifica (oposición de sistemas de valores), prosigue con la confesión de fe que es la asunción de ciertos valores, posteriormente es el suplicio que efectúan los victimarios como sanción negativa (en el cual el sufrimiento y la sangre son elementos primordiales) y finalmente sucede la muerte que es la confirmación del martirio. Vemos que a estas fases se les puede narrativizar y analizar como un relato.

Sobre la presencia y cumplimiento de estas fases mucho se discutió durante los primeros años del cristianismo. Para algunos padres de la Iglesia el proceso no puede ser interrumpido, pues no sería de ninguna manera un verdadero martirio. Para otros sería todo lo contrario. Cipriano de Cartago decía que la muerte del mártir no debe ser necesaria ni sangrienta. A su vez, Clemente de Alejandría agregó que el martirio no debe ser propiciado, pues se trataría más bien de un suicidio (Ruiz Bueno 2018, p. 53). Así, el martirio debe ser aceptado con resignación — lo cual implica una primera tensión entre un no-querer y un deber — y no debe ser propiciado tal como parece haberlo hecho Santa Apolonia y que provocó tanta polémica en su momento.

3. Los mártires

Como hemos señalado arriba, el término martirio ha sufrido algunas transformaciones. Algunos estudiosos como P. Ricoeur (1990) y A. Rubial (2011) dicen encontrar en Jesús al primer mártir pues él dio

testimonio de Dios y dio la vida por eso. Esta apuesta se sostiene cuando Jesús dice “Yo hablo lo que he visto” (Jn. 8: 38), “lo que yo hablo es lo que el Padre me ha dicho a mí” (Jn. 12: 50).

Después del mismo Jesús el primer mártir registrado es Esteban (año 34), aún antes que los apóstoles. Tanto Esteban como los apóstoles, a excepción de Juan, son conocidos como protomártires. Después de ellos, con Saulo de Tarso inicia otra manera de entender el martirio, pues ya no se trata de aquellos que vieron a Cristo sino de los que dan testimonio de la “buena nueva” y realizan confesión de fe. Hasta el Edicto de Milán se dieron muchas persecuciones bajo numerosos decretos que dieron como resultado innumerables martirios: en el primer siglo bajo mandato de Nerón, en el siglo II con Trajano, por ejemplo.

En esos primeros martirios, el protagonista da testimonio y argumenta en favor de su creencia. En ocasiones otros actores buscan disuadirlo, a veces los propios victimarios, a veces su propia familia. Los mártires no sólo se muestran serenos y dignos, resignados, sino que en ocasiones resultan para sus adversarios muy confrontantes. Tal es el caso del mártir Esteban que en su interrogatorio dice a sus victimarios “incircuncisos de mente y de oído” (Hch. 7: 51). En estos martirios es aplicada la violencia física — en los primeros siglos muy usualmente *ad bestias* — que lleva a la víctima a la muerte, cerrándose el proceso y confirmándose su carácter legítimo de martirio. Vemos que, curiosamente, muchos de estos rasgos los encontramos también en los procesos inquisitoriales que se llevaron a cabo contra judaizantes, dejados, quietistas y musulmanes.

Otras persecuciones posteriores surgieron una vez que fue aceptado y extendido el cristianismo, tal fue el caso de los martirizados por el imperio Otomano y por los “bárbaros” del Norte, así como el caso de los mártires en el Nuevo Mundo, en África y Japón. Se dice, incluso, que en la Baja Edad Media — y tal vez a partir del antisemitismo de esos siglos — muchos niños murieron martirizados en manos de los judíos (Rubial 2011, p. 184). A partir de este último ejemplo queremos retener un rasgo muy particular, pues se trata

de niños mártires, es decir inocentes y vulnerables y por eso mismo especialmente vejados.

El siglo XX está registrado como el siglo con más mártires dentro de la iglesia católica (Louvier 2005, pp. 29 y ss.) a manos de diversas ideologías: el comunismo, el nazismo, durante la guerra civil española y en el movimiento cristero en México.² Con un número tan elevado de mártires se hace necesario reflexionar una vez más sobre las características genuinas del martirio, sus actores y los procesos, justamente para evitar el abuso del término.

Como hemos mencionad al principio, nos ocuparemos en las líneas que siguen a rastrear y entender las singularidades de dos casos separados en tiempo, circunstancias y vertientes cristianas: los niños mártires tlaxcaltecas, indígenas que son los primeros cristianos martirizados en la Nueva España (siglo XVI) y el martirio de Miguel *Caxlán*, indígena Chamula protestante (siglo XX), ambos casos pertenecientes a la cultura mexicana.

4. Los niños mártires de Tlaxcala y la dignidad indígena

Poco después de la llegada de Hernán Cortés a América, en 1519, éste se alió a los Señores y caciques de Tlaxcala en contra de Moctezuma, pues la nación tlaxcalteca permanecía bajo el yugo de los mexicas y dicha alianza les resultaba ventajosa. Cuando los tlaxcaltecas preguntaron a Cortés sobre sus intenciones, él dijo, “con cristianísimo y católico pecho” (Muñoz 2006, p. 102), que su deseo era que los tlaxcaltecas reconocieran y adoraran a un solo Dios y no a los “ídolos” que acostumbraban. Los tlaxcaltecas ante tal petición

2. Este periodo de la historia de México es particularmente interesante, la guerra cristera o cristiada fue un periodo corto que abarcó desde 1926 a 1929 y fue la lucha entre el gobierno laico y la religión católica mexicana pues el gobierno quería reducir el culto católico y prohibir ciertos actos e imponer otros más, contrarios al catolicismo (Ley de Calles). Los cristeros, que en 1929 eran cerca de veinte mil, luchaban por el derecho a la libertad de culto. En estos años fueron expropiados muchos conventos y asesinados sacerdotes y monjas, así como laicos simpatizantes del movimiento (Bayley 1974; Butler 2004).

— y también amablemente — respondieron con una contundente negativa. En esta amable y diplomática versión, los señores de Tlaxcala finalmente aceptan e interceden por Cortés ante el pueblo, el cual no reaccionó tan óptimamente. Así, entre falsos conversos y la mayoría que se reusaba francamente al bautismo, en 1576, un falso converso o reincidente llamado Cristóbal Acxotécatl, que era uno de los Señores de Tlaxcala, martirizó a su hijo “Cristobalico” de doce años, que era muy cercano a los franciscanos de Atlihuetzia y había aprendido de ellos. Se cuenta de él que:

iba con su padre don Cristóbal muchas veces a predicarle las cosas de nuestra santa fe declarándole la doctrina cristiana, contradiciéndole y reprobándole la gentilidad y reprobada idolatría, y cómo era devaneo y engaño, y que le rogaba mucho como hijo suyo que tanto le amaba, que dejase de idolatrar y que se convirtiese a dios y le sirviese (*ibidem*, p. 127).

Ante la negativa del padre:

Cristobalico rogó con gran instancia a su madre se lo dijese y rogase a su padre, que pues como era bautizado que siguiese la fe de los cristianos y se volviese a dios y aborreciese a sus ídolos, porque recibía grande afrenta y que no osaba parecer ante sus maestros los religiosos [...] La madre, viendo la razón que el hijo tenía, rogó a don Cristóbal su marido, que volviese a la ley de dios y que viese cuán buena y cuán limpia era y descansada, y que dejase de adorar a los ídolos como su hijo Cristobalico lo decía; [...] como este negocio fuese tan odioso al Acxotécatl don Cristóbal, mandó matar a la madre de Cristobalico. Muerta la madre, su hijo Cristóbal vino con mayor fervor y osadía a amonestar a su padre [...] que no le diese lugar a que le perdiese la obediencia y respeto que le tenía de padre, porque en este caso, no le podía guardar ningún decoro y que le quemaría los ídolos (*ibidem*, p. 128).

El padre le responde:

“¿Qué te va a ti que yo viva en la ley que yo quisiere y bien me estuviere? ¿Éste es el pago que me das de la crianza que en ti he hecho?” Diciéndole

estas palabras arremetió a él y le dio de porrazos con una porra de palo que traía, con la que le hizo pedazos la cabeza y le mató. Y después de muerto, le mandó echar en una hoguera que tenía hecha en su propia casa y aposento, y como no se pudiese quemar el cuerpo de Cristobalico, le mandó sacar de la hoguera y le hizo enterrar en una recámara suya, que era aposento bajo de terraplén (*ibidem*, p. 130).

Se cuenta, también, que en Tecalli los religiosos franciscanos se hacían acompañar con unos niños de Tlaxcala que ellos habían adoctrinado y a los que se les encomendaba localizar en la población cualquier manifestación de idolatría. Los caciques organizaron una cena para estos niños intentándolos asesinar. Dos de ellos lograron huir gracias a la protección de otros indígenas, pero uno de ellos no lo logró:

Y al que alcanzaron, lo mataron aquella noche, siendo de edad de quince años, natural de Tlaxcalla. Y como en aquellos tiempos los naturales no usaban dagas ni puñales ni chuchillos para con ellos dar de puñaladas, al que querían matar, le daban de porrazos, que era su costumbre antigua, y así tenían para este efecto unas porras de palo pesados o macanas, y con estas aporreaban a los que mataban. Por manera que a este niño, habiéndole aporreado y dado en la cabeza muchos golpes, y teniéndola hecha pedazos y magullada, nunca perdía el sentido para encomendarse a dios, y clamando a grandes voces, diciendo que aquello que le hacían fuese por amor de dios, y que no se le daba nada que le matasen, que daba su vida por bien empleada con que ellos se bautizasen y creyesen en dios, que aunque él muriese y perdiese mil vidas, que no les había de dejar de decir que se convirtiesen a dios, y que dejarasen de ser idólatras, que no por temor ni miedo de perder la vida había de dejar de decirles la verdad y de cómo vivían engañados con sus ídolos (*ibidem*, p. 132).

Podemos observar que en estos fragmentos del relato hay una asunción del sistema de valores por parte del narrador, es decir, se asume como un cristiano, sin embargo su relato se enfoca a los sucesos — que cumplen con la procesualidad de todo martirio — produciendo un efecto de sentido de inmediatez. No se da tampoco el nombre de los otros niños martirizados.

Existen otras versiones, que enfatizan el sufrimiento y la convicción y que dan detalles más específicos sobre los espacios y actores del relato. En una de estas versiones (Benavente [1538] 2014) el niño Cristóbal (en esta versión Cristobalito) fue golpeado por su padre por consejo de una de las esposas de él que quería que su propio hijo fuera heredero. El niño sobrevivió a los golpes y poco después fue echado a una hoguera por su padre:

En aquel fuego le echó y le revolvió de espaldas y de pechos cruelísimamente, y el mochacho siempre llamando a Dios y a Santa María. Y quitado de allí casi por muerto, algunos dicen que entonces el padre entró por una espada, otros que por un puñal, y que a puñaladas le acabó de matar. Pero lo que yo con más verdad he averiguado es que el padre anduvo a buscar una espada que tenía de Castilla y que no la halló. Quitado el niño del fuego, envolviéronle en unas mantas y él con mucha paciencia, encomendándose a Dios, estuvo padeciendo toda una noche aquel dolor que el fuego y las heridas le causaban, con mucho sufrimiento, llamando siempre a Dios y a Santa María (*ibidem*, p. 236).

En esta versión no sólo hay una asunción de los valores por parte del narrador, sino una defensa y exaltación de ellos: no sólo es cristiano, sino uno fervoroso. Vemos, además, una dilatación del relato que pone énfasis en la crueldad y en la prolongación del sufrimiento del niño y su confesión de fe. Este relato además es más fidedigno pues posee “más verdad” según su propio narrador, pues él mismo ha hecho averiguaciones. Con referencia a los otros niños mártires, nos dice la misma versión que:

A la sazón era aquí en Tlaxcala guardián nuestro padre de gloriosa memoria fray Martín de Valencia, al cual los padres dominicos rogaron que les diese algún mochacho de los enseñados para que les ayudasen en lo tocante a la doctrina cristiana. Preguntados a los mochachos si había alguno que por Dios quisiese ir a aquella obra, ofreciéronse dos muy bonitos y hijos de personas muy principales. Al uno llamaban Antonio — este llevaba consigo un criado de su edad que decían Juan —, al otro llamaban Diego (*ibidem*, p. 238).

Cuando se les pregunta a estos niños si quieren participar de la misión de ir buscando idolatría en la población, ellos responden:

Padre, para eso nos has enseñado lo que toca a la verdadera fe, pues ¿cómo no había de haber entre tantos quien se ofreciese a tomar trabajo por servir a Dios? Nosotros estamos aparejados para ir con los padres y para recibir de buena voluntad todo trabajo por Dios. Y si Él fuere servido de nuestras vidas, ¿por qué no las pornemos por Él? ¿No mataron a San Pedro crucificándole y degollaron a San Pablo y San Bartolomé no fue desollado por Dios? Pues ¿por qué no moriremos nosotros por Él, si Él fuere de ello servido? (*ibidem*, p. 239)

Así, los niños van detectando la idolatría casa por casa y destruyendo los “ídolos” encontrados y por eso:

Vinieron dos indios principales con unos leños de encina, y en llegando, sin decir palabra, descargan sobre el mochacho llamado Juan, que había quedado a la puerta. Y al ruido salió luego el otro Antonio, y como vio la crueldad que aquellos sayones ejecutaban en su criado, no huyó; antes con grande ánimo les dijo: «¿Por qué me matáis a mi compañero que no tiene él la culpa, sino yo, que soy el que os quito los ídolos, porque sé que son diablos y no dioses? Y si por ellos lo habéis, tomaldos allá y dejad a ése que no os tiene culpa». Y diciendo esto, echó en el suelo unos ídolos que en la falda traía. Y acabadas de decir estas palabras, ya los indios tenían muerto al niño Juan y luego descargan en el otro Antonio, de manera que también allí le mataron (*ibidem*, p. 240).

En este fragmento, los protagonistas sí son nombrados, quedando la terna completa de los protomártires tlaxcaltecas: Cristóbal, Juan y Antonio.

Podemos observar, al menos en las dos versiones que hemos revisado (Muñoz 1591; Benavente 1538), que hay claros matices, desde la presencia de los actores y sus nombres (cristobalico / cristobalito / , la madre / una concubina), hasta algunas figuras (pulque / vino, la muerte instantánea / lo días de agonía) y, sobre todo, el “tono” de la narración y el punto de vista ante los sucesos. Una de las versiones resulta directa y más objetiva (¿logos?), la otra versión es más detallada,

subjetiva y enfática (*pathos*?). La escritura de estos relatos fue asumida por dos personajes de la cultura: por el historiador mestizo y por el religioso peninsular. Es interesante ahondar en estos detalles, pues si bien no modifican el suceso, sí nos hace presente los diferentes puntos de vista, a fin de cuentas, los diferentes matices socio-culturales y pasionales.

El martirio de los niños tlaxcaltecas, en las circunstancias espacio temporales en que sucedió, dignifica o re-dignifica el lugar de los indígenas en la naciente Nueva España. El martirio les da a estos niños el valor y respeto como primeros cristianos modelo a seguir de las futuras generaciones, combatientes contra la “idolatría” y los re-dignifica como hijos de la nobleza indígena, lugar privilegiado y respetado por el mismo Cortés. Se trata, entonces, de indígenas ejemplares³.

5. Martirio de Miguel Caxlán, el “indio ladino” protestante

Del otro lado de la línea temporal en la historia de México, hacia 1981 y en medio de un escenario siempre problemático, en San Juan Chamula, Chiapas, territorio *tzotzil*⁴, un indígena llamado Miguel Gómez Hernández quien era líder de la Iglesia Evangélica de línea protestante y que había renunciado al sistema de “usos y costumbres”⁵ tan respetado y ejecutado ancestralmente por los *tzotziles*, fue martirizado por los caciques tradicionalistas⁶.

3. Hoy en día en la zona de Tlaxcala, todos aquellos que conservan un apellido indígena son considerados descendientes de la nobleza, pues solo a los Señores de la región se le permitió no hispanizar sus apellidos como una distinción.

4. San Juan Chamula es una población, cabecera de municipio, habitado por diferentes grupos indígenas que se identifican por la lengua que hablan. Uno de esos grupos es el *Tzotzil*.

5. Se trata de una forma de autogobierno de los grupos indígenas que norman la vida económica, política y religiosa de sus habitantes.

6. El cacique es la máxima autoridad de una comunidad indígena. Éste se diferencia de los llamados Señores porque no es un indígena noble, sino solo poderoso política o económicamente.

Miguel era un maya de habla *tzotzil* marginado en principio por no ser mestizo o blanco, por no hablar español. Después fue discriminado por ser converso (del catolicismo al protestantismo) y por ser un “*caxlán*”, un “ladino” que aprendió español y dejó el ropaje tradicional, un astuto y disimulado, poco confiable. Este término que originalmente significaba “indio que habla dos lenguas” encontró su forma peyorativa desde las castas de los primeros siglos en la Nueva España y se volvió un insulto racista y clasista. La condición de desventaja de los indígenas ha permanecido así durante siglos.

La mayor parte de la población rural e indígena era católica hasta antes de los años sesenta y, como ya hemos dicho, se regía por el “sistema de usos y costumbres”. Según sus biógrafos, Miguel *Caxlán* era analfabeta como la mayoría de *los tzotziles*, era alcohólico debido a que la bebida alcohólica es abundante y constante en la vida de estos indígenas y era polígamo. Se convirtió a la Iglesia evangélica en 1963 donde aprendió a leer y escribir y se dedicó a estudiar la Constitución Política de la República mexicana en búsqueda de “la promesa de justicia social para los pobres, los marginados y los oprimidos” (Martínez 2008, p. 16). Esto produjo el descontento de los *chamulas* más tradicionalistas, mientras que la diócesis católica mostró por él cierta simpatía (*ibidem*, pp. 9 y ss.).

El disgusto de los llamado tradicionalistas no fue el cambio dogmático de Miguel, sino el cambio radical de sus conductas pues se ha decidido por una sola mujer, ha dejado de consumir bebidas alcohólicas e ir a ciertas festividades y ha aprendido a leer y escribir. En el año 1965 el presidente municipal de Chamula declara en un discurso público, refiriéndose a los 35 indígenas evangélicos: “ya no compran *posh* ni lo beben,⁷ tampoco adquieren velas o incienso, ni rinden culto a los santos y se abstienen de participar en fiestas religiosas” (*ibidem*, p. 32). Miguel y los demás feligreses de la iglesia evangélica representan un trastocamiento del orden, una nueva alternativa de vida y valores que amenazan al cacicazgo pues éste poseía su mayor entrada econó-

7. Bebida alcohólica hecha de maíz o salvado de trigo con panela, azúcar y agua.

mica en el consumo desmedido de bebidas alcohólicas por parte de los indígenas y en el monopolio de “brujos” y “hechiceros” porque estos nuevos religiosos no los consultaban ni requerían. Debemos tener en cuenta el crecimiento de indígenas evangelistas en el territorio de Chamula, que en 1995 alcanzó la cantidad de treintaicuatro mil y que ese número creciente se debió en gran parte a la labor de Miguel *Caxlán* pues a partir de la expulsión de evangelistas en San Juan Chamula él fundó la Colonia Nueva Esperanza⁸ que se convirtió en una especie de población anexa pero exclusivamente evangélica.

Finalmente, después de casi veinte años de hostigamiento sistemático por parte de uno de los caciques de la zona, Miguel *Caxlán* fue martirizado. Según la única testigo:

Primero lo secuestraron y lo empujaron hacia el interior de un automóvil [...] lo amordazaron y lo picaron con un picahielo [...] lo torturaron brutalmente, le arrancaron el cuero cabelludo, le desollaron el rostro, le extirparon un ojo, le arrancaron la lengua y la nariz. Después se lo llevaron al monte, ahí lo colgaron de un árbol (Martínez 2008, p. 9).

Un año después de la muerte de Miguel *Caxlán*, el Comité de Defensa de los Amenazados, Perseguidos y Expulsados de Chamula escribe una carta dirigida al gobernador de Chiapas en la que declaran: “Luchamos porque no sólo en Chamula se nos humilla, sino que en otras ciudades nos maltratan porque somos raza indígena [...] queremos que se termine el maltrato del ladino” (Martínez 2008, p. 58). En 1992 en audiencia pública en el Congreso del Estado de Chiapas se hace hincapié en las acusaciones no sustentadas que hacen los caciques contra los evangélicos:

Se les acusa de destruir las culturas y tradiciones indígenas porque: ya no toman trago, no usan o consultan curanderos ni brujos, ya no golpean a sus mujeres, no dan la cooperación para las fiestas. Sin embargo con-

8. Otras colonias fueron fundadas ante la expulsión masiva de indígenas evangelistas, por ejemplo, La Hormiga y La colonia Betania.

servan su idioma materno, su unidad familiar, su vestuario, su medicina herbolaria (*ibidem*, p. 83).

Fue tal el impacto social del grupo evangelista que uno de los más cercanos a Miguel *Caxlán* se reunió en 1993 con el Subcomandante Marcos, líder del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Podemos observar que en el caso de Miguel *Caxlán* los rasgos fundamentales del martirio permanecen: la persecución por parte de sus adversarios, es decir por aquellos que tienen un sistema de valores opuesto, el testimonio de fe de Miguel (que es su forma de vida⁹ misma), el sufrimiento y la muerte. Estos rasgos adquieren, además, claros tintes políticos. Miguel *Caxlán* fue un intenso militante de una de las vertientes del cristianismo, desde ahí se dedicó a evangelizar y ayudar a la población indígena de Chamula y sus alrededores, enfrentándose al tradicional sistema de los caciques e incluso al gobierno mismo de Chiapas — lo que lo vuelve un activista social —, defendió los derechos de los indígenas, de evangelistas y de católicos, pues una de sus grandes defensas fue la libertad de culto (*ibidem*, p. 54). Fue perseguido por los que se oponían a su ideología y sistema de valores y fue torturado hasta la muerte de un modo que distingue el final del siglo veinte en México: el secuestro y la tortura.

Podríamos hacernos unas preguntas finales sobre Miguel *Caxlán*: ¿es él un mártir no católico más adecuado a nuestra contemporaneidad y sus nuevas formas espirituales? No existe registro ni testigos que avalen si Miguel, antes de su muerte, realizó una confesión de fe. A partir de este hecho podríamos preguntarnos ¿la confesión de fe puede estar implícita en una serie de actos y declaraciones previas?

Miguel *Caxlán* vivió y luchó contra el oprobio racial y la deshonra social y reivindicó ese rol con su conversión pues encontró en ella a hombres y mujeres — blancos, mestizos e indígenas — que lo respetaban y trataban como un igual. Se ganó el sobrenombre de *Jmol* Miguel, es decir, anciano. Finalmente, en su funeral fue acompañado

9. Sobre el concepto de forma de vida: Fontanille (2015).

por más de cinco mil personas. Ningún personaje del ámbito católico o de la esfera política había recibido semejante distinción. Actualmente las anécdotas que circulan sobre la vida de Miguel *Caxlán* van adquiriendo poco a poco los tintes de las hagiografías: milagrosas escapatorias, suplicios que en nada afectan a Miguel, armas que pierden su funcionamiento ante él, etc. (*ibidem*, p. 70)

Conclusiones

Hemos visto en estas breves líneas que el martirio, tal como lo hemos concebido es efectivamente parte de la historia cultural en occidente, parte de la historia religiosa; es también un proyecto de vida, y es, sobre todo, un suceso narrado en textos heterogéneos en cuanto a su estructura. Encontramos el martirio lexicalizado, tematizado y relatado en diversos tipos de texto y de diversas maneras. Los dos a los que nos hemos aproximado aquí, cumplen con los rasgos considerados, con el proceso propio de todo martirio, son así representativos y responden a una línea diacrónica en un espacio y cultura determinada.

Ahora bien, el caso de los niños tlaxcaltecas es un relato (aún en la versión más objetiva) típico de mártires del ámbito cristiano y de la tradición católica. Mientras que el martirio de Miguel *Caxlán* nos hace cuestionarnos sobre su autenticidad, pues aunque se trate del dominio religioso cristiano, no pertenece al catolicismo y además presenta tintes políticos y económicos.

Si los antiguos ejemplos de fe, que dan testimonio de la gracia de Dios y son edificantes para los hombres, se han puesto por escrito para que su lectura, a modo de un nuevo examen de los hechos, honre a dios y conforte a los hombres, ¿Por qué no se han de consignar asimismo otros casos más recientes, que sirven igualmente a estos propósitos? Porque también estos casos algún día llegarán a ser antiguos e indispensables para la posteridad.

Este fragmento extraído de la *Pasión de las santas Perpetua y Felicidad* nos permiten cerrar este breve trabajo, pues nos invita a revisar profusamente los textos sobre mártires en sus diversos géneros y en sus matices singulares que son siempre profundamente significativos.

Nuestra contemporaneidad caracterizada tanto por la crisis religiosa como por el surgimiento de nuevas espiritualidades nos demandan replantearnos la función de los textos tradicionales de las diferentes religiones instituidas y su valor actual. Si nuevas tendencias espirituales están surgiendo con sus propios signos, textos, protagonistas, relatos, rituales, etc.; es evidente que debemos replantearnos nuestros propios conocimientos. Por ejemplo, en México, en medio de la proliferación de nuevas espiritualidades y religiosidades, emerge la figura de un personaje singular, Nazario Moreno “san Nazario” líder del cártel de Los templarios, alrededor del cual se construye ya un relato “hagiográfico” que permea el dominio delictivo en México (Domínguez, 2015), edificante para muchos, cuestionable para la mayoría.

Referencias bibliográficas

- BAYLEY D.C. (1974) ¡Viva Cristo Rey! *The Cristero Rebellion and the Church–State Conflict in Mexico*, University of Texas Press, Austin.
- BENAVENTE T. DE ([1538] 2014) *Historia de los indios de la nueva España*, RAE, Madrid.
- BUTLER M. (2004) *Popular Piety and political identity in Mexico’s Cristero Rebellion: Michoacán, 1927–29*, Oxford University Press, Oxford.
- DOMÍNGUEZ RUVALCABA H. (2015) *Nación criminal: narrativas del crimen organizado y el Estado mexicano*, Ariel, Ciudad de México.
- EICHER P. (1989) *Diccionario de conceptos teológicos II*, Herder, Madrid.
- FLORES ORTIZ R. (2015) *Sucesos y relatos. Hacia una semiótica aspectual*, PROA, Ciudad de México.
- FONTANILLE J. (2015) *Formes de vie*, Presses Universitaires de Liège, Liège.

- LOUVIER CALDERÓN J. (2005) *Con letras de sangre*, UIA, Puebla.
- MARTÍNEZ GARCÍA C. (2008) *El martirio de Miguel Caxlán*, Cajica, Ciudad de México.
- MUÑOZ CAMARGO D. ([1591] 2006) *Los tlaxcaltecas*, UNAM, Ciudad de México.
- RICOEUR P. ([1990] 2008) *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Prometeo, Buenos Aires.
- RUBIAL GARCÍA A. (2011) *La justicia de Dios. La violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*, Trama, Madrid.
- RUIZ BUENO D. (ed.) ([1951] 1996) *Actas de los mártires*, BAC, Madrid.

PARTE III

FIGURE DI MARTIRI
NEI MEDIA E NEL CINEMA

PART III

FIGURES OF MARTYRS
IN THE MEDIA AND CINEMA

Messaggeri di Allah

Note sul martirio filmato nei video dello Stato Islamico

GIUSEPPE PREVITALI*

ENGLISH TITLE: Messengers of Allah. Notes on Martyrdom Filmed in the Videos of the Islamic State.

ABSTRACT: Al-Baghdadi's proclamation of the Islamic Caliphate in the summer of 2014 created a sense of cultural shock in Western intellectuals and scholars. The viral circulation of video-beheadings of American and British prisoners helped to forge a sense of community in opposition to the rhetorically constructed Otherness of the enemy. Given that nowadays the Islamic State is much less politically relevant, the essay will try to formulate some preliminary thoughts on IS videos with specific reference to those devoted to martyrs and their operations. After a brief overview of the existing literature on the topic (referring especially to a possible comparison between the somewhat similar videos produced by al-Qaeda), the essay analyzes these images by adopting the framework of the "iconic act" proposed by Horst Bredekamp. Two specific videos are then analyzed to verify the hypothesis, which finally leads to the proposal of a new concept ("image database"), adapted from David Lyon's arguments on surveillance society.

KEYWORDS: Islamic State; Martyrdom; al-Qaeda; Jihad; Death.

1. Riaprire l'archivio

Nell'estate del 2014, la proclamazione del Califfato da parte di al-Baghdadi e della sua compagine jihadista (nata anni prima da una

* Università degli Studi di Bergamo.

filiazione di al-Qaeda), ha colto di sorpresa il pubblico occidentale, che dopo anni di disattenzione ai profondi rivolgimenti che stavano interessando lo scacchiere medio-orientale, ha preso coscienza dell'esistenza di una nuova forza proto-statuale, dotata di una inedita capacità di espansione e gestione del territorio. A partire dal giugno di quell'anno, immediatamente dopo il discorso di proclamazione, ci si è incominciati a interrogare sulla fisionomia del fenomeno *Islamic State* (da ora in avanti IS), sulle sue radici storiche e culturali e sul suo rapporto con le altre fazioni islamiste del presente o del recente passato. Uno dei *topoi* ricorrenti in questi primi discorsi (soprattutto dopo la diffusione delle prime decapitazioni in video, circolate sui network occidentali a partire dall'agosto 2014) ha riguardato la costante sottolineatura della brutalità/disumanità di IS¹ e della sua inedita capacità di utilizzare i dispositivi mediali della contemporaneità per dar forma al proprio repertorio degli orrori².

La perentorietà delle prese di posizione evidente in questi primi interventi deriva spesso dalla vicinanza agli eventi da parte degli autori: nelle settimane immediatamente seguenti alla circolazione virale delle prime decapitazioni, l'esigenza di partecipare al dibattito (soprattutto da parte degli studiosi dell'immagine) è stata particolarmente sentita, come dimostra, ad esempio, un illuminante scritto di Montani (2017). Oggi, in un momento storico profondamente mutato e all'interno del quale la presenza di IS appare fortemente ridimensionata³ anche se non ancora scomparsa (Orsini 2018), appare fi-

1. Da questo punto di vista rimane esemplare, per comprendere il processo di delegittimazione retorica di IS, l'analisi di Stakelbeck (2015). Prescindendo completamente da qualsiasi accuratezza storica e mescolando luoghi comuni e insofferenza per la politica estera dell'amministrazione Obama, l'autore presenta l'Islam come un credo naturalmente violento e i militanti del Califfato come degli spiantati in cerca di un facile guadagno.

2. A titolo esemplificativo si vedano Ballardini (2015) e Cervini (2017),

3. La progressiva e rapida recessione territoriale di IS, divenuta evidente nel 2017, è derivata soprattutto da una insostenibilità del suo sistema finanziario. Come è stato efficacemente dimostrato da Heißner, Neumann, Holland-McCowan e Basra (2017), p. 3, le conquiste dello Stato Islamico e la sua gestione dei territori sottomessi non hanno mai portato al radicarsi di una vera e propria struttura economica. Gli enormi introiti su

nalmente possibile analizzare le vicende dal Califfato con maggiore distanza e, soprattutto, a partire da una lettura diretta dei documenti testuali e visivi che ha prodotto⁴.

2. Martirio filmato

Se le video-decapitazioni costituiscono uno dei format più conosciuti e studiati (Molin Friis 2015; Debirx 2017, pp. 85–122) all'interno della produzione del Califfato, è necessario riconoscere come esistano altre tipologie di contenuti in grado di fornire preziose indicazioni sulla compagine di al-Baghdadi, tanto in relazione alla strategia comunicativa, quanto in rapporto alla sua (auto-)narrazione ideologica/teologica. Un caso emblematico è offerto dai video dedicati ai militanti in azione, il cui martirio⁵ viene filmato nel momento esatto del suo svolgimento. In generale, questa tipologia di contenuto appare particolarmente interessante soprattutto perché marca una differenza profonda rispetto alle modalità d'azione di al-Qaeda, organizzazione con la quale IS ha sempre avuto un rapporto quantomeno problematico (Battiston 2016). Se, come vedremo, gli esiti formali appaiono non sovrapponibili, la letteratura esistente sugli *shahid* qaedisti può fornirci tuttavia preziose indicazioni di metodo.

Non è questo il luogo per un'analisi dettagliata dei numerosi problemi che la figura del militante suicida solleva all'interno della fede islamica per quanto riguarda il divieto del suicidio⁶. Ciò che è più in-

cui il Califfato ha potuto contare nei primi anni della sua vita sono derivati soprattutto dallo sfruttamento diretto di risorse già presenti sui territori.

4. Ad oggi non esiste una lettura (né quantitativa né qualitativa) che riguardi l'intera produzione mediatica del Califfato, anche e soprattutto per la mole sterminata di materiale prodotto e la relativa difficoltà del suo reperimento. Rimangono quindi cruciali le pur parziali analisi di Zelin (2015) e Winter (2015).

5. Per una ricostruzione del concetto di martirio nella religione islamica, si veda almeno Denaro (2006).

6. Si tratta, d'altronde, di un tema già affrontato in numerosi testi divenuti ormai classici sul tema. Si vedano almeno Khosrokhavar (2004), Asal (2009), Marone (2013).

teressante per i nostri scopi è cercare di comprendere la funzione teorica che questo tipo di immagine svolge nel progetto comunicativo del Califfato. In questo senso ci è utile la dettagliata analisi di Donghi (2016), che identifica la natura intrinsecamente problematica di questi testi non tanto nell'infrazione del tabù del suicidio, quanto nel gesto dell'autorappresentazione di sé. Il video-testamento, in questo senso, sembrerebbe inaugurare una aperta violazione del "divieto coranico che ammonisce dal ricreare immagini antropomorfe" (Donghi 2016, p. 161).

Lo statuto dell'immagine in seno alla religione islamica è una materia complessa e dibattuta nella letteratura specialistica, che qui ci limitiamo a richiamare. Come ha osservato Maria Bettetini (2006), i testi sacri non sono univoci intorno a questa questione: se il Corano non contiene alcuna proibizione per quanto riguarda l'iconismo, i Detti del Profeta sono invece assai più vincolanti nel proibire la figurazione. I contorni nebulosi del problema hanno, peraltro, un'origine terminologica precisa, che si annida nella vaghezza del termine *hay'a*, utilizzato nel Corano per definire l'immagine ma in realtà indicante il concetto di "forma". Sebbene nel corso della sua storia l'Islam abbia assunto atteggiamenti contrastanti nei confronti dell'immagine⁷, i punti cardine della dottrina della rappresentazione (comunque mai esplicitata in un corpus teorico coerente) sono rimasti invariati: le immagini non devono essere oggetto di idolatria e — soprattutto — solo Dio è "formatore", demiurgo in grado di dare la vita (Bettetini 2016, p. 69).

Questa seconda annotazione sembra essere quella più interessante per i nostri scopi. Se uno degli attributi qualificanti di Dio è quello di essere "plasmatore" è perché le immagini sembrano essere dotate di una (pericolosa) forma di vita. D'altronde già Kitzinger (2018), pur in tutt'altro contesto, aveva ricordato come gli atteggiamenti iconoclastici derivassero da una preoccupazione nei confronti del potere magico/vitalistico naturalmente inscritto nelle immagini.

7. Per una panoramica si veda Naef (2011).

Inoltre, egli stesso ricorda: “Il comune denominatore di ogni pratica e credenza che attribuisca proprietà magiche a un’immagine è dato dal fatto che la distinzione fra l’immagine e la persona rappresentata risulta [...] eliminata” (Kitzinger 2018, p. 47). Il concetto di *mimesis* appare qui in qualche modo superato: l’immagine non è più tale perché *rappresenta qualcosa*, ma è *essa stessa parte di qualcosa*, cui partecipa direttamente (Nancy 2005).

Si istituisce, dunque, una scambiabilità/complementarietà fra corpo e immagine, in una configurazione anacronistica che connette le tradizioni religiose (non solo islamiche) e il jihadismo contemporaneo. La reciproca implicazione fra questi elementi è stata puntualmente colta da Horst Bredekamp, che in uno dei suoi testi più densi parla — non a caso — di atto iconico sostitutivo: “i corpi vengono trattati come immagini e viceversa” (Bredekamp 2015, p. 137). Oltre a identificare proprio nella sfera religiosa una delle matrici culturali dell’atto iconico sostitutivo, Bredekamp ne censisce una serie di occorrenze sociali, che comprendono la presenza dei volti del sovrano su porte cittadine e monete, le esecuzioni e i funerali di doppi dell’uomo quando il corpo non è presente, ecc. Ciò che accomuna tutte queste manifestazioni (e, aggiungiamo, i video-testamenti jihadisti) è la convinzione che quelle immagini siano in grado di condizionare la vita altrui in modo non dissimile da come farebbero i corpi di cui sono il doppio o l’effigie.

Nel video-testamento, il corpo del martire è già immagine e l’azione stessa del martirio vede il suo esito distruttivo enormemente potenziato dall’inserimento in una raffinata forma di testo visivo. Come è stato giustamente osservato da Donghi (2017), i video-testamenti di al-Qaeda sono pervasi da un tipo di narrazione fortemente coerente, all’interno della quale i singoli *shahid* non valgono tanto come singoli individui, ma piuttosto come rappresentanti di quella *umma* transnazionale che Osama bin Laden sognava di costruire. L’analisi dei testi in questione rivela tutta una serie di rima-

neggiamenti⁸, che tradiscono la volontà dei jihadisti di rappresentare i propri *shahid* come emanazioni di un unico corpo collettivo. I desideri dei veri credenti, secondo Bin Laden, dovevano essere rivolti all'unisono contro il “nemico lontano”, nel tentativo di fondare una macro-comunità islamica in grado di tradursi — un giorno — in un vero e proprio Califfato (Migaux 2007).

Fatte salve le numerose divergenze (più politiche che dottrinali) che hanno favorito i contrasti fra le filiazioni residue di al-Qaeda e lo Stato Islamico di al-Baghdadi, è necessario riconoscere che parte del progetto di unificazione della *umma* ipotizzato — almeno da un punto di vista teorico — da bin Laden, sia stato in qualche modo ereditato da IS⁹. L'idea che la *umma* costituisca a tutti gli effetti un corpo collettivo da salvaguardare perché violato dall'Occidente è un tema ricorrente tanto sulle pubblicazioni dello Stato Islamico quanto all'interno delle testimonianze degli ex-militanti (Migotto e Miretti 2017; Roy 2017). Questo tipo di narrazione viene performata anche attraverso le produzioni video, soprattutto in quelle che mostrano le devastanti conseguenze degli attacchi

8. In particolare, come osserva Donghi (2017), pp. 94–95, si registra una generale scorrettezza nell'associazione *shahid*/azione suicida. Si tratta di una scelta che — lungi dall'essere frutto di disattenzione o di una pretesa inesperienza tecnica (peraltro ampiamente smentita dalla letteratura) — lascia intravedere un preciso disegno retorico, che ha a che vedere con il valore “di lascito e di delega” che appare intrinseco nel video-testamento.

9. Lo dimostra, ad esempio, un interessante video rilasciato da IS nel 2013, come parte di una serie di giustificazioni teoriche per la proclamazione del Califfato. In *Series of the Life From the Words of the 'Ulamā' on the Project of the Islamic State #2: Usāmah Bin Lādin* (25/12/2013), le parole di Bin Laden vengono investite di autorità (viene infatti definito *ulama*) e la continuità progettuale fra al-Qaeda e IS è in qualche modo resa esplicita. Il contributo a lungo termine fornito da Bin Laden alla causa del jihad è stato, in effetti, soprattutto quello di mettere l'accento sulla necessità della costituzione di un fronte islamico internazionale e sull'importanza di unire le forze contro le ingerenze dell'Occidente; al riguardo si vedano le dichiarazioni contenute in Milelli (2006) e Larwence (2007). Questo video e tutti gli altri citati nel presente contributo possono essere visionati collegandosi al sito <http://jihadology.net>, gestito da Aaron Y. Zelin. L'accesso al sito avviene tramite una registrazione e richiede preventivamente l'abilitazione del proprio dominio e-mail (ultimo accesso 13/08/2019).

della Coalizione alla popolazione civile¹⁰ e — appunto — in quelle dedicate ai martiri del jihad.

3. Martiri dello Stato

In generale è possibile evidenziare come — a differenza di al-Qaeda — i materiali dedicati ai martiri di IS non siano quasi mai presentati come singoli testi, ma sono piuttosto inseriti in video di durata più lunga e contendenti immagini di diversa tipologia. Ciò deriva anche dal fatto che IS è in grado di produrre contenuti medialti di qualità superiore e in numero molto più elevato rispetto al passato; come è stato giustamente notato, anche l'estremismo jihadista ha subito nel corso degli ultimi anni un vero e proprio *visual turn* che ha portato ad un sempre maggior protagonismo della componente video (Kovács 2015). Se i video-testamenti di al-Qaeda potevano essere considerati dei montaggi già relativamente elaborati (Donghi 2017), i frammenti che IS dedica ai propri martiri presentano una cura peculiare, segno del ruolo cruciale che essi svolgono nel disegno di legittimazione ideologica del Califfato.

Ciò avviene in accordo alla peculiare attenzione che l'organizzazione di al-Baghdadi riserva allo statuto teorico della comunicazione visiva, esplicitato in una serie di testi di grande interesse ma purtroppo ancora poco considerati dalla letteratura critica, soprattutto a causa della mancanza di traduzioni ufficiali dagli originali arabi¹¹. In un illuminante *e-book* rivolto ai propri *media men*, i rappresentanti di IS sanciscono definitivamente la funzione operativa dei propri

10. Si tratta di una delle tipologie di video più praticate dallo Stato Islamico, che meriterebbe senza dubbio un'analisi a sé stante. A titolo di esempio segnaliamo video quali: *Bombing Of the Muslims in al-Mawşil (Mosul) and Poisoning Dozens Of Them* (25/01/2015); *Crusader Bombing of the Innocent Muslims in the Aden Neighborhood* (27/05/2015); *The 'Ā'īshah Hospital Massacre Committed by Nuşayrī-Crusader Alliance* (08/03/2015).

11. L'unica analisi dettagliata del testo in oggetto attualmente disponibile è quella di Winter (2017). La traduzione italiana qui proposta è stata effettuata dal dott. Riccardo Paredi; la revisione linguistica è invece a cura dell'autore.

video (Kraidt 2017) che — come ci viene esplicitamente detto — non valgono tanto per il loro contenuto, quanto piuttosto per la loro funzione tattica–strategica. Più esplicitamente, facendo proprio il valore polisemico del verbo *to shoot* (“inquadrare” e “sparare”)¹², il Califfato propone un’equivalenza di fondo fra il gesto suicida del martire e la sua rappresentazione in video: ancora una volta, in accordo con la prospettiva di Bredekamp, siamo di fronte ad un atto iconico sostitutivo: “Invero, il lancio dei missili dei mezzi di comunicazione è più mortale e più pericoloso [...] che gli incendi provocati dagli aerei. [...] Il jihad comunicativo contro il nemico non è meno importante dello scontro diretto e il tuo lavoro nella comunicazione fa parte dei numerosi e importanti elementi del jihad” (Anonimo 2015).

Il video *Martyrdom Operation Upon the ‘Swat’ Militia of the Safavids in the Neighborhood al-Āndalus of al-Ramādi* (02/03/2015) è da questo punto di vista particolarmente esplicito nel suo condensare in appena due minuti gli ultimi momenti della vita di un martire. Inizialmente lo vediamo a bordo della sua autobomba¹³ rivolgersi direttamente alla camera e formulare un discorso di incitamento per gli altri militanti. L’inquadratura sottolinea la fermezza del suo sguardo e il gesto iconico di rivolgere il dito indice verso l’alto, “gesto dell’unicità, dell’esistenza di una sola causa, un solo nemico, un solo Dio” (Grespi 2017, p. 128). Successivamente, intuiamo lo svolgersi dell’operazione dalla distanza: i militanti inquadrano la zona dove sta per avvenire l’attacco e ben presto vediamo levarsi la nuvola che segnala l’esplosione. È interessante notare come, nel finale del video, il militante che ha compiuto l’azione suicida e le conseguenze del suo gesto siano compresenti, grazie ad una finestra che si apre all’interno dell’immagine (Fig. 1).

Il collegamento iconico di martire e azione suicida istituisce una sorta di peculiare cortocircuito fra passato/presente e vita/morte

12. Chow (2007), Previtali (2018).

13. A differenza di quanto avvenuto per al-Qaeda, i martiri di IS sembrano prediligere questo strumento per compiere buona parte delle proprie azioni suicide. Sulla storia dell’autobomba rimandiamo a Davis (2007).



Figura 1. Martyrdom operation.

che appare un tratto ricorrente in questa tipologia di video. A differenza di quanto visto nei video-testamenti di al-Qaeda, qui il martire è univocamente collegato alla propria impresa, che costituisce motivo di ammirazione e potenziale emulazione. Dal punto di vista visivo, inoltre, la malleabilità con cui l'immagine si presta a lasciarsi invadere e abitare da finestre e dati di varia provenienza rappresenta un vero e proprio marchio di fabbrica del Califfato, che la trasforma in una superficie fluida di transizione, dove i contenuti iconici diventano (all'occorrenza) presenti e utilizzabili¹⁴.

Una variante di questo modello è offerta da *Victory from Allah and an Imminent Conquest* (11/05/2015), di durata decisamente maggiore e visivamente ben più elaborato. Come accennato in precedenza, si

14. Non è un caso che Casetti (2015), pp. 241–275 parli in questi termini della condizione dello schermo/display cinematografico nel panorama del cinema rilocato. Una suggestione, questa, che ci pare dimostrare ancora una volta come i testi visivi prodotti dal jihadismo contemporaneo (il discorso non riguarda infatti il solo Stato Islamico) non possano essere considerati rigurgiti di un arcaismo da rigettare, ma piuttosto fenomeni perfettamente integrati nella mediasfera contemporanea. In generale, preme aggiungere come ad oggi una delle sfide più urgenti per gli studi sulla visualità bellico-terroristica sia quella di interrogarsi sulle loro specifiche modalità di produzione e diffusione. In questo senso, numerosi concetti chiave nell'ambito dei *visual e media studies*, come intertestualità, ipertestualità e viralità potrebbero risultare cruciali. Sul tema dell'inter/ipertestualità si veda l'ottima sintesi offerta da Pinotti, Somaini (2016, pp. 158 e ss.). Sul tema della viralità rimandiamo almeno al recente lavoro di Marino, Thibault (2016).

tratta di un video che raccoglie materiali di diverso tipo, una sorta di *compilation* all'interno della quale un ruolo di notevole importanza è riservata all'azione suicida di un martire. Dopo una introduzione fortemente spettacolare dedicata ad alcune operazioni di guerriglia, l'attenzione si sposta su un giovane militante, che viene brevemente intervistato. Anche in questo caso l'inquadratura è costruita in modo tale da sottolineare alcuni elementi che sono cruciali per la propaganda di IS: la giovane età del ragazzo, l'aria serena con cui è pronto a morire per il jihad e la fermezza del suo sguardo. Immediatamente dopo, lo svolgersi dell'azione suicida è seguito dalla distanza, ma ancora una volta l'immagine si trasforma in una superficie di dati e informazioni tattiche, quali la posizione del bersaglio e dello shahid (Fig. 2).



Figura 2. *Victory from Allah.*

La marcia inesorabile dell'autobomba culmina in una esplosione fortemente spettacolare che — come spesso avviene nei video del Califfato — è rivista più volte e da diversi punti di vista per sottolinearne la distruttività. Si tratta di un tipo di costruzione visiva che si ritrova in numerose produzioni video dello Stato Islamico e che vorrei qui proporre di definire *immagine-database*, adattando il concetto di *data-images* formulato da Lyon (1997).

In numerose produzioni video cruciali da un punto di vista retorico (come il video *Healing of the Believers' Chests*, noto per la sua brutalità nel mostrare la messa a morte di un pilota giordano per immolazione), questa modalità di configurazione delle immagini è sfruttata per dimostrare la capacità di IS di tracciare i propri avversari o, più direttamente, di utilizzare i contenuti mediali come veri e propri strumenti bellici. Dal punto di vista teorico, invece, a emergere è la funzione operativa/tattica delle immagini. Il martirio risulta in questo senso una strategia di guerra che trasforma il corpo dello *shahid* in un'immagine infettante, in grado di paralizzare il nemico (e il proprio sistema mediale) attraverso un processo di "side-razione" (de Sutter 2017), p. 23.

Conclusioni

Appare significativo che quello del martire dello Stato Islamico sia l'unico caso, in tutta la produzione mediale di IS, in cui non ci è dato di vedere praticamente mai il cadavere. La morte suicida nel jihad trasforma lo *shahid* in una sostanza iconica, in un'entità dotata di un'altra forma di esistenza, che continua ad essere perpetrata attraverso la diffusione della propria presenza in video. Attraverso questa metamorfosi da corpo vivo a corpo visuale, il martire di IS perpetua il proprio compito di propaganda e costruzione di un senso di comunità, scopo politicamente ben più rilevante rispetto alla specifica azione di guerriglia.

Riferimenti bibliografici

- ANONIMO (2015) *Media Man, You Are a Mujahid Too*, giugno/luglio.
- ASAL T. (2009) *Il terrorismo suicida. Una chiave per comprenderne le ragioni*, Cortina, Milano.
- BALLARDINI B. (2015) *ISIS. Il marketing dell'Apocalisse*, Baldini & Castoldi, Milano.

- BATTISTON G. (2016) *Arcipelago Jihad. Lo Stato islamico e il ritorno di al-Qaeda*, Edizioni dell'asino, Roma.
- BETTETINI M. (2006) *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia*, Laterza, Roma-Bari.
- (2016) *Distruggere il passato. L'iconoclastia dall'Islam all'Isis*, Cortina, Milano.
- BREDEKAMP H. (2015) *Immagini che ci guardano. Teoria dell'atto iconico*, Cortina, Milano.
- CASETTI F. (2015) *La galassia Lumière. Sette parole per il cinema che viene*, Bompiani, Milano.
- CERVINI A. (2017) *La morte in piano-sequenza*, "Doppiozero", 21 aprile, <https://www.doppiozero.com/materiali/commenti/la-morte-piano-sequenza> (Ultimo accesso 13/08/2019).
- CHOW R. (2007) *Il mondo nel mirino*, Meltemi, Roma.
- DAVIS M. (2007) *Breve storia dell'autobomba. Dal 1920 all'Iraq di oggi. Un secolo di esplosioni*, Einaudi, Torino.
- DE SUTTER L. (2017) *Teoria del kamikaze*, Il melangolo, Genova.
- DEBRIX F. (2017) *Global Powers of Horror: Security, Politics and the Body in Pieces*, Routledge, Londra.
- DENARO R. (2006) *Dal martire allo šhahīd. Fonti, problemi e confronti per una martirografia islamica*, Edizioni di storia e letteratura, Roma.
- DONGHI L. (2016) *Scenari della guerra al terrore. Visualità bellica, testimonianza, autoritrattistica*, Bulzoni, Roma.
- (2017) *Un atto iconico di rappresentanza: i video-testamenti degli shahid qaidisti*, "Cinergie" 11: 92-97.
- GRESPI B. (2017) *Il cinema come gesto. Incorporare le immagini, pensare il medium*, Aracne, Roma.
- HEISSNER S., NEUMANN P.R., HOLLAND-McCowan J. e BASRA R. (2017) *Caliphate in Decline: An Estimate of Islamic State's Financial Fortunes*, The International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence, <https://icsr.info/wp-content/uploads/2017/02/ICSR-Report-Caliphate-in-Degradation-An-Estimate-of-Islamic-States-Financial-Fortunes.pdf> (ultimo accesso 13/08/2019).

- KITZINGER E. (2018) *Il culto delle immagini. L'arte bizantina dal Cristianesimo delle origini all'iconoclastia*, Meltemi, Milano.
- KHOSROKHAVAR F. (2004) *I nuovi martiri di Allah*, Bruno Mondadori, Milano.
- KOVÁCS A. (2015) *The New Jihadists and the Visual Turn from al-Qa'ida to ISIL/ISIS/Da'ish*, "Biztpol Affairs" 2 (3): 47–69.
- KRAIDI M.M. (2017) *The Projectilic Image: Islamic State's Digital Warfare and Global Networked Affect*, "Media, Culture & Society" 39 (8): 1194–1209.
- LAWRENCE B. (2007) *Messaggi al mondo. La prima analisi completa delle dichiarazioni di Osama bin Laden in interviste, lettere, comunicati via internet, registrazioni audio e video*, Fandango, Roma.
- LYON D. (1997) *L'occhio elettronico. Privacy e filosofia della sorveglianza*, Feltrinelli, Milano.
- MARINO G. e THIBAUT M. (2016) *Viralità. Per una epidemiologia del senso*, "Lexia" 25–26.
- MARRONE G. (2013) *La politica del terrorismo suicida*, Rubettino, Soveria Mannelli.
- MIGAUX P. (2007) "Al Qaeda", in G. Chaliand e A. Blin (a cura di), *Storia del terrorismo. Dall'antichità ad Al Qaeda*, UTET, Torino, pp. 328–353.
- MIGOTTO A. e MIRETTI S. (2017) *Non aspettarmi vivo. La banalità dell'orrore nelle voci dei ragazzi jihadisti*, Einaudi, Torino.
- MILELLI J. (a cura di) (2006) *Al-Qaeda. I testi*, Laterza, Roma–Bari.
- MOLIN FRIIS S. (2015) 'Beyond anything we have ever seen': *Beheading Videos and the Visibility of Violence in the War Against ISIS*, "International Affairs" 91 (4): 752–746.
- MONTANI P. (2017) *I video dell'Isis. E se provassimo ad usarli?*, "Doppiozero", 21 marzo, <https://www.doppiozero.com/materiali/commenti/i-video-dell-e-se-provassimo-ad-usarli> (ultimo accesso 13/08/2019).
- NAEF S. (2011) *La questione dell'immagine nell'Islam*, ObarraO, Milano.
- NANCY J. (2005) *L'immagine: mimesis e methexis*, in C. Härle, *Ai limiti dell'immagine*, Quodlibet, Macerata.
- ORSINI A. (2018) *L'ISIS non è morto. Ha solo cambiato pelle*, Rizzoli, Milano.

- PINOTTI A. e Somaini A. (2016) *Cultura visuale. Immagini, sguardi, media, dispositivi*, Einaudi, Torino.
- PREVITALI G. (2018) *The Gesture of Shooting. Cinema and the Act of Recording Death*, in D. Cavallotti, S. Dotto, L. Quaresima (a cura di), *A History of Cinema Without Names/3. New Research Paths and Methodological Glosses*, Mimesis, Milano–Udine, pp. 129–140.
- ROY O. (2017) *Generazione ISIS. Chi sono i giovani che combattono per il Califfato e perché combattono l'Occidente*, Feltrinelli, Milano.
- Stakelbeck E. (2015) *ISIS Exposed. Beheadings, Slavery and the Hellish Reality of Radical Islam*, Regnery, Washington.
- WINTER C. (2015) *Documenting the Virtual Caliphate*, Quilliam Foundation, <http://www.quilliaminternational.com/wp-content/uploads/2015/10/FINAL-documenting-the-virtual-caliphate.pdf> (ultimo accesso 13/08/2019).
- (2017) *Media Jihad: The Islamic State's Doctrine for Information Warfare*, The International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence, <https://icsr.info/wp-content/uploads/2017/02/ICSR-Report-Media-Jihad-The-Islamic-State's-Doctrine-for-Information-Warfare.pdf> (ultimo accesso 13/08/2019).
- ZELIN A. Y. (2015) *Picture Or It Didn't Happen: A Snapshot of the Islamic State's Official Media Output*, "Perspectives on Terrorism" 9 (4): 85–97.

Martyrdom in Contemporary Animalist Discourse

ILARIA VENTURA BORDENCA*

TITOLO IN ITALIANO: Il martirio nel discorso animalista contemporaneo

ABSTRACT: Is it possible to use the notion of martyrdom in order to explain the communicative strategies and the semiotic mechanisms of the animalist movement? Is the animal a sort of contemporary martyr? This study aims to apply the notion of martyrdom outside the traditional boundaries of religion and politics, testing it in another relevant socio-cultural phenomenon: the contemporary animalist discourse. This paper analyses texts from animalist advertising, essays and novels promoting animal rights and vegetarianism. The main features of the traditional notion of martyrdom are compared to the semiotic structures of the animalist discourse. The questions of the efficacy of images and that of the exhibition of corporeity will be very relevant in defining the relation between martyrdom and representation of animals in the animalist discourse. In particular, the connection between the construction of the veracity of texts and martyrdom as testimony will be addressed during the analysis.

KEYWORDS: Animalism, Advertising, Revelation, Corporeity, Semiotic Efficacy.

1. Martyrdom and Animalism

Can investigating martyrdom beyond the traditional field of religion be useful for understanding the semiotic mechanisms of martyrdom itself? One of the fields in which the main traits of martyrdom can be identified is that of the communication of animal rights movements, including advertising campaigns for animal

* Università degli Studi di Palermo.

rights and others kinds of texts promoting animal welfare. This field is currently quite distant from the arenas in which martyrdom has usually been studied (primarily religion and politics) but, at the same time, it is also a field in which ethical, political, religious, dietary and philosophical reasons closely interweave. Moreover, the renewed semiotic interest in Zoosemiotics and Animal Studies confirms the relevance of animal issues in the contemporary era (Martinelli 2010; Marrone 2017; Marrone and Mangano 2018; Giannitrapani and Mangiapane 2018; Bertrand and Marrone 2019).

The basic hypothesis of this work is that animal rights discourse, through texts of different expressive substances and belonging to various communicative contexts, may constitute an understanding of the animal that could be comparable to the figure of the martyr.

The texts constituting such an animal rights discourse¹ include: the promotional materials of animal rights associations, documentaries, essays, novels that promote animal rights and abstention from animal foods, as well as various forms of public demonstrations such as protests. Taking into consideration texts of differing substance belonging to diverse communicative genres, we can outline, on the level of content, a homogeneity of themes, values and enunciative features that define the borders of this discourse.

It is important to point out that contemporary animal rights discourse is characterized by different communicative styles. Certain texts, such as some advertisements, are based on the positive, pathemic aspects of the human–animal relationship (emphasizing passions such as tenderness, affection, and complicity), whilst oth-

1. The notion of *discourse*, according to which the discourse assumes an enunciatory structure in which a subject (enunciator) addresses another subject (enunciatee), producing and leaving the marks of their own enunciation upon the discourse itself (Greimas and Courtes 1979) and thus defining its rules of usage and production, is widely used in the socio-semiotic field. The notion of discourse allows for a variety of expressive languages to exist, meaning it “has a syncretic nature insofar as it can manifest itself outwardly, turning to texts of various natures and substances (these can be verbal, visual, gestures, but also human actions and institutional behaviors)” Marrone (2007), p. 15 (my translation).

ers are predominantly based on argumentation that stresses the somatic dimension, in particular narrating the corporeity of animals and their suffering so as to strike the enunciatee, especially on a sensorial level². In these, latter the idea of animals as new martyrs is expressed in particular through a specific representation of the *bodies* of animals and the significance of the theme of the *witness*.

Both these aspects (corporeity and the witness) are closely connected to the notion of martyrdom. The basic elements of martyrdom, in general, include someone who suffers and dies to bear witness to the strength of their faith in some values (usually religious or political). As Mitchell (2012) and Middleton (2011) claim, rather than defining what a martyr is on an ontological level, it is far more interesting to consider its semiotic–discursive construction. Even though martyrs usually choose to die for their beliefs, the death or suffering does not have to be voluntary, nor must it necessarily be a noble or stoic death. The martyr could even die by accident or involuntarily, as is the case of animals sent for slaughter. It is the way in which that death is used by the community that defines not *what martyrdom is*, but rather *when it counts as martyrdom*. The socio–semiotic conditions under which a martyr is constructed and recognized as such are fundamental³. As Middleton (2011) has noted, what *makes* martyrdom is principally a narrative. Narrating martyrdom, and the way this narration is articulated, *make* the martyrdom. The socio–cultural values and media narrative define a death as martyrdom or not. This was the case, for example, of the accidental martyrdom of Neda, an Iranian woman hit by a stray bullet during an anti–government demonstration in Tehran, in 2009. The image of her lying dead on the ground with her face covered in blood travelled around the world through the

2. For a discussion of the forms of animal rights advertising see Giannitrapani (2018).

3. The idea that Semiotics studies the ‘when’ of a certain effect, and the conditions that make such an effect possible, is put forward by Fabbri (2017), drawing on Goodman’s theories (1977).

internet and television. It was reused on other occasions by Iranian anti-government demonstrators with the slogan “I am Neda”, and the BBC also made a documentary entitled *Neda: An Iranian Martyr*⁴. Another similar story is cited by Moss (2013) when describing the martyrdom of certain Coptic Christians in Egypt, in particular Mariam, who was killed in a terrorist attack on a church in Alexandria, in 2010. The girl’s death was claimed on social media and by part of the Coptic community as a religious martyrdom, an attack on the whole of Christianity, rather than as a local event. These cases are a few examples of what we could define as the *invention* of martyrdom. By the term ‘invention’⁵ we do not mean the creation of a reality that does not correspond to the truth, but refer a procedure akin to the Latin concept of *inventio*⁶, that is, a semiotic mechanism articulating on two levels. It implies the recovery of that which appeared to be hidden, “the re-using of pre-existing cognitive materials” (Marrone 2010, p. V, my translation), and, at the same time, the construction (from the analyst’s perspective) of the borders of the object being studied, according to specific criteria of pertinence. It is the ambivalent nature of a *textuality* that is both *given* — naturalized by a specific society and culture — and *constructed* — first by society as a socio-semiotic configuration, and then by the analyst as an object of research. The cases of animals being turned into martyrs presented in this article are considered in these two ways, as both semiotic configurations perceived and circulated as *given* communicative entities (images, adverts, books and so on) that describe the “reality” of the animals’ treatment and create a varied but coherent animal rights discourse; and, at the same time, as texts whose strategies of meaning must be reconstructed.

4. For a more complete reconstruction of this media event, see Mitchell (2012).

5. Regarding the subject of the invention of cultural traditions, see Hobsbawm and Ranger (1983).

6. For a semiotic analysis of the complexity of ancient rhetoric, see Barthes (1970).

2. Testimony and the Construction of Truth

Many scholars have investigated the relationship between the legal meaning of martyrdom as “witness” and its religious transformation (Wicker 2006; Middleton 2011; Zanet 2017). The Greek word *martyreo* means bearing witness, giving testimony, but also to claim, attest, ensure. One of the principal meanings of martyrdom is therefore that of *testimony*, especially the characteristic of being reliable and believable in reporting something, a fact or event. As Zanet (2017) emphasizes, the witness is a sort of instrumental intermediary capable of defining reality through his/her narration.

We will try to connect these aspects regarding martyrdom specifically to some features of animal rights discourse, especially to one of its main communicative goals. Animal rights discourse, in general, is aimed at *telling the truth* about how animals are treated. One fundamental goal is to ‘reveal’ something to the general public, an audience assumed to not to know the truth: lying on your plate is not a steak but the remains of a living being which was real and felt emotions; what you find neatly packaged in the supermarket is not simply meat but a hidden act of cannibalism (Fig. 1); that fur coat is an animal who is watching us (Fig. 2); those ‘barns’ used for egg production are more



Figure 1. “Who are you eating today?”.

LA TUA PELLICCIA TI STA **PENSANDO**



foto: www.Macmillan.org - concept: Fagnano/Giulio per CA

I Visoni, come tutti gli altri Animali cosiddetti "da pelliccia", passano la loro breve e dolorosa vita in gabbie minuscole con il fondo di rete metallica, esposti sempre al freddo per causare un maggior inoltimento della loro pelliccia. Movimenti stereotipati, aggressività, mutilazioni sono all'ordine del giorno: spazi stretti e sovraffollamento fanno letteralmente impazzire questi poveri Animali. La loro misera esistenza finisce in un contenitore che viene riempito di gas di scarico di un motore provocandogli una morte lenta e dolorosa: tutto questo accade in Italia, accanto a te e non in qualche luogo remoto.

La tua pelliccia ora attende di essere uccisa, e ti sta pensando perché non è un oggetto, è un essere senziente che prova paura, gioia, angoscia dolore e noia, come te, come noi. Prima di acquistare un capo in pelliccia pensaci. La crudeltà si nasconde ovunque: anche in colli di pelliccia, bordi, oggetti. Rinuncia a questo orrore, sei tu che decidi il suo destino. Noi possiamo far sentire la nostra voce, possiamo scegliere di non consumare carne, latte, uova e qualsiasi altro derivato animale. Possiamo vestirci senza rubare loro la pelle, la lana, la pelliccia, la vita... Noi possiamo, noi dobbiamo.

Informati. *Live Vegan.*
www.campagneperglianimali.org



Figure 2. "Your fur coat is thinking of you".

often than not warehouses “where the air stinks of ammonia” (as we read in the body text of the “Happy to die?” advert by *Campaigns for Animals*⁷); and drinking cow’s milk is the same as swallowing blood (“If you look closely, that milk is liquid meat. It is blood red”, from the advert “Blood red milk” by *Campaigns for Animals*).

In the 1975 essay *Animal Liberation* by P. Singer, one of the most famous animal rights manifestos, the chapter on factory farms is subtitled “Or what happened to your lunch when it was still an animal”. Singer (1975, p. 95) writes that: “We are ignorant of the abuse of living creatures that lies behind the food we eat [...] We buy our meat and poultry in neat plastic packages. It hardly bleeds. There is no reason to associate this package with a living, breathing, walking, suffering animal. The very words we use conceal its origins: we eat beef not bull, steer, or cow, and pork not pig”. According to Singer, linguistic habits both hide and reveal the procedures underlying omnivorous culture which, he argues, imply a concealment of the truth (Fig. 3).



Figure 3. “I’m ME, Not MEAT”.

In an ad from 2011 by the animal right association *Mercy For Animals*⁸, we find the same kind of reasoning. A woman at the super-

7. The Italian anti-speciesist project Campaigns for Animals (www.campagne-perglianimali.org, accessed December 28, 2018) was established in 2005. It is a free on-line project of animal rights advertising and counter-information providing promotional materials on animal rights (video, pictures, adverts) for free download.

8. <https://www.youtube.com/watch?v=lHdLRtUocOA> (accessed December 28, 2018).

market buys a package of meat that begins to bleed profusely, running all over her hands. In the next scenes we see the face of the same woman, apparently visibly shaken, followed immediately by images of animals mistreated in slaughterhouses. The whole effect is as if the images were being visualized in her mind. The same thing happens in two other versions of the ad: a girl at a fast food restaurant finds the bag containing her lunch filled with animal blood, and a boy at a canteen picks up a tray containing chicken nuggets that is likewise full of blood.

Even Plutarch (*On the Eating of Flesh*), one of the first to support a vegetarian diet, maintained that what we eat is a camouflaged array of dead and bloody bodies that we cover with condiments and spices to disguise the revolting taste of blood. Animal rights campaigns sometimes use the theme of cannibalism to create repulsion and to show animals from a different as well as disturbing point of view (Giannitrapani 2018).

These types of visual and verbal arguments create a *rhetoric of revelation* based on a certain idea of animal meat (not *meat*, which is to be eaten, but *flesh*, which is material, bloody, and potentially putrid).

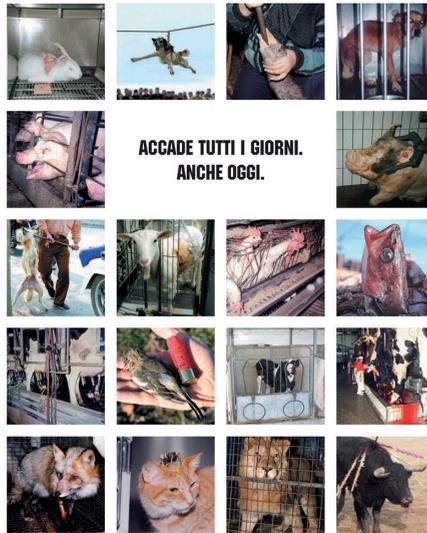
The communicative situation of ‘revelation’ can be considered an *effect of meaning* that presupposes an enunciative situation in which there is a non-competent enunciatee and an enunciator who knows the truth and offers it to them. The enunciatee of animal rights communication is supposed to be non-competent since they do not know the truth about how animals are really treated. The *value of truth* is therefore the object of the communicative pact of animal rights communication. Furthermore, it is not a simple conveyance of information through which someone learns something that they did not know before. The *revelation* presupposes that the enunciatees had previously been living with a veil over their eyes, that they did not want or were not able to know, and so lived in a web of *lies* (of something that seems but is not, which on the semiotic square of *veridiction* corresponds to *appearing-not being*; see Greimas and Courtes 1979). And so, just to illustrate this point, the text accompanying the

above-mentioned advert “Happy to die” also reads: “When an advert shows you hens, cows or pigs that live in open-air factories, happy to be exploited, don’t believe it”. There is also another mechanism that leads us to the revelation, namely the passage from *secret* (*not appearing-being*) to *truth* (*being and appearing coincide*), as we see in ads showing what is left of the animal after having had its fur removed to make coats (Fig. 4), as in the *PETA* campaign (2016), or that more generally aim to reveal the daily exploitation of animals on an industrial scale (Fig. 5). In doing so, the animal rights campaigns show us what companies trading in food, fashion, cosmetics, pharmaceuticals and so on would prefer not to show us.

In the investigative novel on intensive farming *Eating Animals*, Safran Foer (2009, p. 99), writes about the fish-farming industry: “What conclusion would the most selective omnivores draw if attached to each salmon they ate was a label noting that 2.5-foot-long salmon spend their lives in the equivalent of a bathtub of water and that the



Figure 4. “Here’s the Rest of your Fur Coat”.



**ACCADDE TUTTI I GIORNI.
ANCHE OGGI.**

Ogni anno nel mondo miliardi di animali, esseri senzienti, sono reclusi, maltrattati e uccisi.

TU PUOI FERMARE TUTTO QUESTO. TUTTI I GIORNI. ANCHE OGGI.

www.campagneperglianimali.org



Figure 5. “This happens every day. Even today”.



**NON VOLER VEDERE NON CANCELLA
QUELLO CHE FAI AGLI ANIMALI.**

Vedere cosa facciamo agli animali è orribile. Nei macelli, così come negli allevamenti e nei laboratori di vivisezione. Li imprigioniamo e li uccidiamo per produrne carne, latte, uova e ancora pelle, pellicce e lana. Li torturiamo fino alla morte per testare non solo medicinali ma anche cosmetici e detersivi. Li priviamo di tutto. Della loro stessa vita. **Apri gli occhi** guarda cosa accade. Apri in modo che tu consegnerai delle tue azioni non incidano sugli altri animali. Non consumare prodotti della loro sofferenza. **Lea Vegan.**

Informati. Un'alternativa esiste.



www.campagneperglianimali.org

Figure 6. “Not wanting to see doesn’t erase what you do to animals”.

animals' eyes bleed from the intensity of the pollution? What if the label explained the explosions of parasite populations, increases in disease, degraded genetics, and new antibiotic-resistant diseases that result from fish-farming?". In another ad by *Campaign for Animals* (Fig. 6), the heading "Not wanting to see doesn't erase what you do to animals" and sub-heading "Inform yourself. An alternative exists" (my translation) are accompanied by the image of two pigs hanging from hooks, ready to be cut open by a man in white overalls.

In order to construct his or her own authority, the enunciator — either the person putting out the advertising message or the one writing an essay on animal rights — prepares a realistic discourse, bringing data, facts, images, and interviews to support his or her own communication. The most important support for this kind of discursive strategy is constituted precisely by the bodies of animals and images of what they undergo whilst being bred or held in cages: they play the *role of witnesses* who attest to the existence of a particular reality.

Testimony is a veridictive tactic, useful for constructing a discourse as real. Fontanille (2004) writes about testimony and its fundamental relationship with corporeity, noting that testimony cannot be given without corporeity, without a situated subject that observes, perceives and bears the traces of physical contiguity with a certain event on his or her own body. Calabrese and Volli (1995) also refer to the 'effect of presence' with regards to the habit of news programs to film in the exact place where events are unfolding in an effort to enforce a reality effect and strengthen their pact of truth with viewers.

The persecution of Christians in ancient and modern times, for example, is a fundamental theme for the history of Christianity, and beyond the actual number of Christians persecuted or killed because of their faith, what matters the most is the narrative of their persecution. This narrative is needed to consolidate *us* against *them*, to separate the world into good people (the persecuted) and bad ones (the persecutors), as well as to reinforce the common beliefs of the community. Indeed, the consolidation of the community and its value system is one of the aims of traditional tales of martyrdom (Leone 2011).

Martyrs are witnesses in that they die for a faith strong enough to be concrete and tangible, so intense that it becomes body. A body that sacrifices itself for its own personal beliefs or is sacrificed in the name of someone else's beliefs. Whether such beliefs are spiritual, philosophical, political, they are embodied in the subject's very physical being through the most horrific torture and suffering: decapitation, burning at the stake, crucifixion, violence, torture of all kinds and other bodily horrors become a manifestation of the strength of the values in which the subject believes.

Animal rights discourse constructs a unique martyr: the animal dies not for a just cause but for the unjust cause of others (carnism, scientific experimentation, the clothing industry, and whatever else requires the use of animals), and, as in the story of Neda and others involuntarily killed in a fight over beliefs, through its death the animal becomes a witness to a system that is wrong. As Middleton has pointed out (2011), the framework of martyrdom always implies a wider conflict, a clash between systems of values. The animal is the object of value contested by two anti-subjects: it is a living being to be protected, in the view of animal rights activists, *vs.* something to be exploited by industrial production.

Furthermore, the animal is not a holy martyr who is aware and conscious of his or her sacrifice, like so many religious and political martyrs throughout history; rather, it is often depicted in the thematic-emotional role of *innocent victim*. This can be seen in a number of images used by animal rights campaigns that juxtapose children and baby animals, or mother-baby animals and mother-human babies (Fig. 7–8). The contrast between horror and tenderness is key to these kinds of adverts. The innocent is, on a narrative level, someone who has no guilt, who has done nothing wrong and who *cannot* do anything wrong. They have no cognitive or pragmatic competence, so they cannot defend themselves.

The animal, moreover, *suffers*; it is a sentient being. Much of the animal rights philosophical tradition (from Voltaire to Bentham, to



Se fosse tuo figlio?

Ogni madre ama suo figlio in modo unico e profondo. Non importa a quale specie lei appartenga: l'amore per il suo piccolo è incondizionato. Ci sono luoghi orribili, che non vogliamo vedere, dove obblighiamo madri a partorire tra le donne, gli animali destinati ad essere sfruttati e uccisi per la carne, il latte e altri "prodotti" della crudeltà. Sacrifichiamo un numero indicibile di cuccioli, fatti crescere velocemente e lontano dall'affetto della loro madre. È questo il mondo che desideriamo veramente? **Live Vegan**



www.campagneperglianimali.org



Figure 7. "What if he was your son?"



**Uno lo mangeresti di baci,
l'altro lo mangeresti e basta.**

Difendi il tuo cucciolo perché è indifeso senza di te. Prova gioia e prova dolore. Come gli altri animali. Quelli che allontanati dalla loro madre, sfruttati e uccisi per farne carne, latte, uova e ancora pelli, pellicce e lana. Che torturi fino alla morte per testare medicinali, cosmetici e detersivi. Rompi questa catena di sofferenza. Smetti di sfruttare e uccidere gli animali solo perché sono indifesi. Se fossi al loro posto non ti piacerebbe. Pensaci **Live Vegan**.

Non consumare prodotti animali.



Informati. Un'alternativa esiste.
www.campagneperglianimali.org

Figure 8. "Do not consume animal products".

cite only a few proponents⁹) focuses on demonstrating that animals deserve rights precisely because they suffer. The animal–martyr of animal rights discourse does not know, but it does feel. The animal is a subject *bestowed with not cognitive competence but emotional–sensory competence*.

Many adverts are also based on this textual construct emphasizing animals’ corporeal dimension: the *Go Vegan* advert “Good enough to die for” reads: “Behind our daily choices there is often much hidden suffering and the death of other individuals. Animals, like us, feel joy and pain. They are unique beings with their own character and will to live” (My translation). The activists of the *269 Life Movement* who were branded in public with the identification number of a farm animal, in Tel Aviv, use their own bodies to demonstrate the suffering and injustice of animal exploitation¹⁰ (Fig. 9).



Figure 9. “269”.

Singer (1975) constructs his own argument in favor of animals being worthy of rights not by discussing their ability to think or speak,

9. See Voltaire (1762) and Bentham (1789).

10. *269 Life Movement* is an animal right association whose members brand the number 269 on their bodies to remember the number of a calf they saved from slaughter. The brand is a sign of solidarity with exploited farm animals (<http://www.269life.com>, accessed December 28, 2018).

but by focusing on animals' ability to feel pain. If we were to take this common physiological basis as a starting point, there would be no difference between what Singer calls "human animals" and "non-human animals". In order to demonstrate his argument, Singer focuses on what happens in factory farms and scientific research laboratories. How can we understand that animals suffer? By interpreting their *signs of pain*: "The behavioural signs include writhing, facial contortions, moaning, yelping or other forms of calling, attempts to avoid the source of pain, appearance of fear" (Singer 1975, p. 11). This is a sort of semiotics of suffering defining the animal as a *sentient body* predominantly characterized by the sensory-emotional dimension.

As in tales of traditional religious martyrdoms (Leone 2011; Middleton 2011), there is also someone who takes on the duty of interpreting what the martyr is enduring or has endured. Without these tales, verbal or visual, martyrdom would simply not exist.

We can therefore see the construction of truth occurring on two levels. On the first level, animal martyrs play the role of witnesses, with their own bodies and their own suffering. They are testament to a system of production and consumption that is wrong, that must be rejected and against which we must rebel in the name of another value system. On the second level there is the enunciator who takes on the role of witness, the guarantor of the discourse's veracity because *they have seen* and *they know*, so they are able to reinforce the pact of truth with the enunciatee.

3. Isotopies of Animal Martyrdom and the Image Efficacy of the Suffering Body

One of the thematic isotopies aligning the discourse on animals ever more closely with that of martyrs is that of 'oppression'. Peter Singer's essay, for example, is based on the idea that animal beings suffer oppression: advocating for their liberation implies the assumption that there is a condition of non-freedom, and indeed Singer speaks

of the “tyranny of human over non-human animals” (Singer 1975, p. ix). If pain is equal for all, then the oppression of animals is comparable to other forms of oppression such as those against women, black people, slaves, gay people, or Native Americans.

“If we can revise the notion of woman coming from a rib, can’t we revise our categorizations of the animals that, draped with barbeque sauce, end up as the ribs on our dinner plates?” writes Safran Foer (2009, p. 35), once more proving the existence of this parallel between forms of animal oppression and other forms of discrimination in our culture. Similarly, Tolstoy wrote in his essay against hunting (*The Hunt*, 1892): “the humanity of the future will speak of it with the same sense of repugnance that we feel today for slavery and torture”. This comparison with other forms of human oppression has been fairly characteristic of animal rights arguments since they came into being in the modern age. The aim is to change the human perspective on animals by appealing to the enunciatee’s cultural framework.

Other recurring isotopies are those of ‘murderer’ and ‘war’. “Indiscriminate killing” and “immoral murder” are just some of the expressions we find in numerous animal rights texts, expressions which clearly presuppose the existence of a value system within which there is no justification for the death of an animal. Therefore, what is called into question here is the *value* of these values, their social and cultural weight. Safran Foer (2009, p. 19) writes that “[...] *war* is precisely the right word to describe our relationship to fish — it captures the technologies and techniques brought to bear against them and the spirit of domination”.

A quick search online is sufficient to locate a vast number of images equating extermination, in particular the word ‘holocaust’, with the deaths of animals, placing photos of Nazi concentration camps alongside scenes of violence against farm animals. Vegetarian and animal rights writers have also used this isotopy¹¹, reviving

11. To cite just one, the book by historian and animalist C. Patterson titled *Eternal Treblinka* (2002).

and amplifying the constant relationship that exists between social discourses, be they political, religious, or historical, by virtue of the fact that such discourses are in constant dialogue, citing one another and exchanging deep-seated models.

What about the figurative level, in particular the dimension of corporeity? One trait typical of tales of martyrdom, particularly in ancient and modern times, is the crude and detailed description of the torture, the processes by which the tormented body is weakened and dismembered, set fire to, run through, or abused in various ways to the point of death. As reported by Mitchell (2012), many scholars have spoken of a “pornography of martyrdom” in light of the sheer number of images that often accompany these stories, demonstrating and exhibiting the tortured bodies of those individuals from all faiths who have been sacrificed. Zanet (2017) also refers to a sort of “excess of reality” in martyrdom tales. In general, especially with the emergence and institutionalization of Christianity, a new idea of human body took place based on a *suffering self* (Perkins 1995): while in the ancient classic era the prevailing idea was that of a controlled and rational human body, with the spread of Christianity images and tales of suffering, sick, deprived, mistreated, injured and even tortured bodies started to circulate. Zanet (2017) maintains that this excess of reality in narrating martyrdom is performative, since its goal is to move and persuade readers.

In the animal rights discourse, as we have said, the extremely crude images and tales of animal suffering have, at least in principle, the aim of transforming the enunciatee, making them learn the truth and persuading them to change their lives: to abandon animal flesh and become a vegetarian. Singer opens his book confessing that he is aware that some of the things the reader will encounter will affect them emotionally, but his aim is precisely that: to transform the enunciatee, to provoke in them “emotions of anger and outrage, coupled with a determination to do something about the practises described” (Singer 1975, p. xii). The emotional dimension is in fact a general characteristic of social communication (Peaverini 2012, 2017).

As with tales of martyrdom, which aspire to spread the spiritual word and change hearts, so tales of suffering animals aim to spark a conversation or sow seeds of doubt. This kind of transformation is primarily emotional and based on the idea that the experience of knowing or witnessing horrifying scenes will bring about a conversion. It is a problem of semiotic efficacy and regards the conditions that make possible the activation of such an efficacy. For instance, in ancient Rome it was normal and acceptable to view the killing of others as a form of entertainment. This is proof of a semiotic phenomenon: the context and value we assign culturally in a given historic moment are the elements that provide the conditions for the *semiotic efficacy* of the events that we experience. As Fabbri (2017, p. 193) writes, the performative capacity of an image “lies in it being ‘appropriate’ for the circumstances”; not necessarily in its truth, but in the way in which such a truth effect is constructed.

In order to succeed in bringing about a transformative effect, Singer’s descriptions of scientific experiments carried out on animals by industry and the military are written in a parascientific language that creates a *reality effect*: he lists the most atrocious procedures, the effects on the animals’ bodies and the symptoms that lead to serious debilitation and death. The images in animal rights advertising campaigns are based on the same communicative strategy: realistic visual language with the exhibition of animals’ bodies, wounds and impairments caused by breeding and vivisection. The website of *Mercy for Animals*¹² and other international animal rights associations¹³ have video sections where visitors can view all kinds of macabre recordings shot inside farms and food factories. The pornographic effect is produced by precisely this exhibition of material,

12. <https://mercyforanimals.org/>, accessed December 28, 2018.

13. The YouTube channel of PETA is dedicated to “investigations”: <https://www.youtube.com/playlist?list=PL4EBAF089CA8541Ao>. Among others, see also the European project *End Pig Pain* (<https://www.endpiggain.eu/?lang=it>), the website of *Animal International* (https://www.animalsinternational.org/take_action/live-export-global/) and that of the Italian project of animal rights information *Agire Ora* (www.agireora.org, accessed December 28, 2018.)

of flesh, of the animal as a pure, suffering body that is in pain. It is sufficient to visit the various Youtube channels dedicated to animal rights to find similar videos.

In his essay considered one of the milestones of modern vegetarianism, *The First Step* (1892), Tolstoy recounts his visits to the slaughterhouse in the city of Tula and dedicates many pages to descriptions of what he saw there: the decapitations of oxen, the killing of various livestock, and blood, lots of blood everywhere.

This animal rights discourse is historically based on a *figurative hypertrophy of animal corporeity* which, on one hand, is useful for counteracting the general media underexposure of animal treatment and, on the other hand, contributes to spreading an idea of animality as a suffering being sacrificed because of an unjust socio-cultural system. Moreover, this overexposure of suffering animal bodies aims to restore the identity of farm animals as living beings rather than pieces of meat to be eaten (see also Giannitrapani 2018).

Conclusions

Some of the texts circulating in the animal rights discourse build an idea of animals as *martyrs* through specific means that can be summarized here.

First, on the figurative level, as is typical of traditional stories about martyrs in religion, we find the display of suffering bodies with realistic details of violence, torture and pain. On the thematic level, martyrs and animals share the status of passive subjects, mainly non-violent, involved in an unequal fight (in some cultures those who kill others in suicide attacks are also considered martyrs, but other traditions include mainly passive and non-violent martyrs).

Secondly, regarding the general enunciative strategy, animal rights discourse is often based on a communication seeking to demonstrate and reveal the truth, with the result that texts must create a strong reality effect. More specifically, the overexposure of

animal bodies creates a hyper-realistic communication intended to first strike enunciates on a sensory-emotional level, and, secondly, to bring them closer to the cause. This is a common trait shared by both animal rights and religious martyrdom in that martyrdom has traditionally been closely connected to testifying to one's strength of belief through death and pain. Tales of martyrdom use brutal images and details to both demonstrate the veracity of the suffering of martyrs and reinforce the cause in question.

Third, corporeity is a fundamental dimension of both the meaning of martyrdom and the animal rights communication considered here. The suffering bodies of animals bear witness to an unjust system of values.

Finally, to provide an answer to the initial hypothesis opening this paper, martyrdom can be considered a semiotic configuration that moves from one text to another, from one context to another. In particular, from a semiotic point of view, martyrdom can be understood as *a form of content* that underpins animal rights discourse regardless of the various expressive substances it employs.

Bibliographic References

- BARTHES R. (1970) *L'ancienne rhétorique*, «Communications» 16: 172–223.
- BENTHAM J. (1789) *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, UTET, Turin.
- BERTRAND D. and MARRONE G. (eds.) (2019) *Umanimalità. Il discorso animale*, Meltemi, Rome.
- CALABRESE O. and VOLLI U. (1995) *I telegiornali. Istruzioni per l'uso*, Laterza, Rome–Bari.
- FABRI P. (2017) *L'efficacia semiotica. Risposte e repliche*, Mimesis, Milan.
- FONTANILLE J. (2004) *Figure del corpo*, Meltemi, Rome.
- GIANNITRAPANI A. (2018) *To Eat or Not to Eat? A Short Path from Vegetarianism to Cannibalism*, “International Journal for the Semiotics of Law” (special issue *Animals in Law*) 31 (3): 531–560.

- GIANNITRAPANI A. and MANGIAPANE F. (eds.) (2018) *Animals in Law*, “International Journal for the Semiotics of Law” 31(3): 531–560, Springer, Berlin.
- GOODMAN N. (1977) “When Is Art”, in D. Perkins and B. Leondar (eds.), *The Arts and Cognition*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, pp. 11–19.
- GREIMAS A.J. and COURTES J. (1979) *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris (eng. transl. *Semiotics and Language: An Analytical Dictionary*, Indiana University Press 1982).
- HOBSBAWM E.J. and RANGER T. (eds.) (1983) *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LEONE M. (2011) *Saints and Signs. A Semiotic Reading of Conversion in Early Modern Catholicism*, De Gruyter, Berlin.
- MARRONE G. (2007) *Il discorso di marca*, Laterza, Rome–Bari.
- (2010) *L’invenzione del testo*, Laterza, Rome–Bari.
- (ed.) (2017) *Zoosemiotica 2.0*, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo.
- MARRONE G. and MANGANO D. (eds.) (2018) *Semiotics of Animals in Culture*, Springer, Berlin.
- MARTINELLI D. (ed.) (2010) *A Critical Companion to Zoosemiotics: People, Paths, Ideas*, Springer, Dordrecht.
- MIDDLETON P. (2011) *Martyrdom. A guide for perplexers*, A&C Black, London.
- MITCHELL J. (2012) *Martyrdom. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- MOSS C. (2013) *The Myth of Persecution. How Early Christians Invented a Story of a Martyrdom*, Harper Collins, New York.
- PATTERSON C. (2002) *Eternal Treblinka*, Lantern Books, New York.
- PERKINS J. (1995) *The Suffering Self: Pain and Narrative Representations in the Early Christian Era*, Routledge, London.
- PEVERINI P. (2012) “La sfida della solidarietà. L’uso strategico delle passioni nelle campagne del 5 per mille” in D. Mangano and B. Terracciano (eds.), *Passioni collettive*, “E/C” vol. 11–12, pp. 138–142.
- (2017) *Social Guerrilla*, Luiss University Press, Rome.

- PLUTARCH (2001) *On the Eating of Flesh*, Adelphi, Milan.
- SAFRAN FOER J. (2009) *Eating Animals*, Little, Brown & Company, Boston.
- SINGER P. (1975) *Animal Liberation*, Random House, New York.
- TOLSTOJ L. (1892) *The First Step*, The Perfect Library.
- VOLTAIRE ([1762] 2019) *Dialogue between a Capon and a Fattened Hen*, Book Time.
- WICKER B. (ed.) (2006) *Witnesses to Faith? Martyrdom in Christianity and Islam*, Routledge, London.
- ZANET L.M. (2017) *Martirio. Scandalo, profezia e comunione*, Edizioni Dehoniane, Bologna.

Martiri a bassa intensità

FEDERICO BIGGIO*

ENGLISH TITLE: Low Intensity Martyrs

ABSTRACT: The purpose of this article is to describe the mediatic figure of the whistleblower Edward Snowden in order to compare some of its characteristics with the criteria indicated by the 18th-century treatise by Prospero Lambertini to define Christian martyrdom. Snowden, who revealed details about surveillance programs of the US Government to the press in 2014, is generally described by the media as a hero who sacrificed his personal freedom in the name of truth and justice. Analysis will focus in particular on two of the main texts about Snowden (the docu-film *Citizenfour* by Laura Poitras and the biopic *Snowden* by Oliver Stone) and will show that the figure and the story of Snowden have become part of the popular culture, or, in the terms of Ortoleva (2019), a “low intensity myth”.

KEYWORDS: Whistleblower, Snowden, Martyr, Veridiction, Myth.

1. Introduzione

Secondo il sociologo polacco Bauman (2005, p. 179), il concetto di martirio, inteso come “disposizione a morire per una causa è merce introvabile nella società occidentale” ed è contrapponibile all’eroismo moderno che “ripaga chi compie il sacrificio mediante equilibrati guadagni e perdite”. Questo articolo, tuttavia, intende dimostrare che anche nella nostra società occidentale contemporanea è possibile ritrovare atti che, come il martirio, rappresentano testimonianze di fede

* Università degli Studi di Torino.

e sacrificio di se stessi ritenute autentiche dall'opinione pubblica. Una figura particolarmente significativa di questa forma post-moderna e non teologica di martirio è rappresentata dai *whistleblowers*.

Whistleblower — WB d'ora in poi — è un termine di coniazione recente, che indica colui che “soffia” nel fischiello (l'allusione è ai *bobbies* inglesi) per richiamare l'attenzione, “spifferare” al proprio superiore un comportamento difforme alle regole¹ di cui è diretto *testimone*. Si tratta di una figura estremamente funzionale in un'ottica di politica “dal basso” e sanzionabile positivamente in sede giudiziario-istituzionale². Nella figura del WB è infatti rintracciabile una rilocalizzazione dell'esperienza della verità (intesa come *rivelazione*), che nella cultura contemporanea, come teorizzato da Peppino Ortoleva (2019), trova espressione nei “miti a bassa intensità”³.

Al fine di sviluppare una riflessione semiotica sulla figura del WB come martire post-moderno che sacrifica sé stesso al fine di rivelare la verità, l'analisi si concentrerà su uno specifico *case study*, quello della figura del WB Edward Snowden, coinvolto nella vicenda nota come *datagate*⁴. Nel giugno 2013 Edward Snowden, un informatico dell'NSA, incontra Glenn Greenwald, giornalista del “The Guardian”⁵ a Hong Kong, e gli consegna alcuni documenti di estrema segretezza riguardanti programmi di sorveglianza di massa messi in atto dai governi statunitense e britannico. Dopo esser-

1. Non prenderò in analisi in questa sede le ulteriori connotazioni, tutt'altro che positive, riferibili al termine: al pentito, al delatore, o allo “spione”.

2. Una proposta europea di regolamentazione, datata aprile 2018, è consultabile qui: https://ec.europa.eu/info/law/better-regulation/initiatives/com-2018-218_en (la data di accesso a questo e agli altri siti menzionati in questo articolo è il 17/08/2019). Vedi anche la *Whistleblowers' Charter* alla base del *Public Interest Disclosure Act* nel Regno Unito.

3. I “miti a bassa intensità”, secondo la definizione del sociologo torinese, sono racconti che si presentano come oggetti di consumo, libero e personale, diffusi da industrie e legati alle tecnologie moderne, che riattualizzano i miti storicamente lontani delle religioni tradizionali nel presente.

4. Così l'ha definito la stampa italiana (ad esempio: <https://www.lastampa.it/esteri/2013/10/27/news/datagate-10-cose-da-sapere>; <https://www.webnews.it/speciale/datagate/>).

5. Oltre ai giornalisti del quotidiano britannico, Snowden incontra quelli del “The Washington Post”, del “Der Spiegel” e del “The New York Times”.

si dichiarato di fronte alla telecamera della documentarista Laura Poitras (in quello che poi diventerà il docu-film *Citizenfour* 2014), Snowden inizia la sua fuga in cerca di asilo politico, che si conclude in Russia, dove ottiene il permesso di risiedere fino al 2020. Dopo la pubblicazione dei documenti top-secret, prendono vita da ogni parte del mondo manifestazioni di solidarietà, offerte di supporto, testimonianze compassionevoli da parte di familiari e amici, dichiarazioni politiche che strumentalizzano il fatto per propri interessi⁶. Non meno numerose sono le forme espressive che hanno narrato la vicenda attraverso i diversi canali, imbastendo a tutti gli effetti un “transmedia storytelling” (Jenkins 2013): dal più celebre documentario di Laura Poitras al *biopic Snowden* (Stone 2016), dal libro sugli scandali denunciati *The Snowden Files: The Inside Story of the World’s Most Wanted Man* (Harding 2014) alla statua *Prison Ship Martyrs’ Monument 2.0*, appoggiata al di sopra della colonna dorica dedicata ai prigionieri uccisi durante la rivoluzione americana al Fort Greene Park di Brooklyn nel 2015, in seguito rimossa e sostituita da un ologramma, dalla graphic novel *Marvel Beyond: Edward Snowden* (2014) all’applicazione per smartphone *Snowden Run 3D*, fino ad arrivare al *merchandising* richiamante l’immagine che fa eco alla campagna presidenziale del presidente Obama, ribattezzata “Yes we scan”⁷.

2. Whistleblower e martiri cristiani

La definizione di WB e quella di martire elaborata dalla tradizione cristiana sono entrambe rinviabili al concetto di testimonianza: etimologicamente, “màrtire”, dal greco *martyr-iris*, significa “testimo-

6. Che lo scandalo abbia rappresentato un terreno di scontro per le istituzioni politiche è asseribile a partire dalla cancellazione del viaggio in Russia del presidente Obama, dall’offerta di asilo politico da parte del presidente venezuelano Maduro, da quello nicaraguense Ortega e dal boliviano Morales.

7. L’accezione del termine “scan” è riferito all’*acquisizione* delle informazioni personali degli utenti sul Web da parte del governo statunitense.

ne”; mentre il “whistleblower” è “una persona che lavorando all’interno di un’organizzazione, di un’azienda pubblica o privata, si trova ad essere testimone di un comportamento illegale [...] e che decide di segnalarlo all’interno dell’azienda stessa o all’autorità giudiziaria o all’attenzione dei media, per porre fine a quel comportamento”.

La similitudine che si tenterà di operare in questa sede, però, si fonda sull’attribuzione valoriale e obbliga, perciò, a prendere in considerazione il concetto di sanzione e di “vestizione” (Leone 2014), nello specifico, nel racconto di un’azione testimoniante. Secondo Leone, per realizzarsi il senso del sacro e il santo (in questo caso il martire) devono necessariamente formulare un *discorso* religioso, dunque “vestirsi” di segni. Il carattere di similitudine consisterà esattamente nella definizione di *discorso* come *rivelazione* di qualcosa che si intende voler far-sapere e in un oggetto di valore che per il martire coincide con la verità.

Entrambe le figure del “martire” e del “WB” sono caratterizzate da un’azione che conduce al martirio, descrivibile come un *fare* enunciativo: da un lato è individuabile una testualità di riferimento — un oggetto di valore (un comportamento o attitudine, un documento top-secret, ecc.); dall’altro lato, un soggetto, le cui asserzioni costituiscono una struttura polemica sulla base delle opposizioni fondamentali dell’essere/apparire e del vero/falso, e che di conseguenza esprimono un giudizio di valore sia nei confronti dell’oggetto di valore sia nei confronti del *network* (nell’accezione di Latour 2013), ovvero in relazione ad istanze dell’opposizione.

L’azione *testimoniante* è a sua volta oggetto di “sanzione” sia da parte delle istituzioni sia da parte dei soggetti enunciativi–mediatori (i mass media). Un ulteriore tratto per cui la figura del WB è correlabile a quella del martire è che entrambe prevedono “il sacrificio della propria esistenza in modo superiore all’ordinario”⁸ come rispo-

8. Nel testo che qui prendiamo come riferimento per la tassonomia del martire (Lambertini 2010–2017) la morte è requisito fondamentale per il riconoscimento del martirio, ma sono pur qui già citate altre interpretazioni: “della morte naturale, non di un altro tipo di morte, come si ha di coloro che vengono puniti con la scomunica e che, qualora l’abbiano sopportata pazientemente, da alcuni furono chiamati impropriamente martiri (Sui

sta alla sanzione negativa da parte dell'autorità costituita. Secondo i criteri sanciti nell'opera omnia di Prospero Lambertini, risalente al XVIII secolo, *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum canonizatione*, il martirio coinvolge tre attanti fondamentali: un soggetto (il martire), un antagonista (il tiranno o persecutore), e un destinante-giudicatore (la Chiesa). È quest'ultimo soggetto a detenere il potere di sanzione finale, che attribuisce o nega validità al singolo caso di martirio, prendendo in considerazione le varie forme dello stesso (quali sono le pene inflitte, in che modo il martire ha reagito ad esse) e le sue cause (i moventi) che hanno spinto da un lato il martire e dall'altro il tiranno. Il martirio è giudicato valido solo se il tiranno ha inflitto la pena a causa del suo odio contro la fede (del martire).

Perciò, il martire cristiano è caratterizzato da un *voler fare* qualcosa in contrasto con un obbligo (per il quale è prescritto un divieto) di un attante opponente; questo *voler fare* è, più precisamente, un *voler far sapere*, cioè un *rivelare* un oggetto di valore, che coincide per il martire con *la verità*. Tuttavia, mentre l'azione del martire cristiano può essere finalizzata anche semplicemente al pubblico riconoscimento di una verità già affermata (ad esempio nei Vangeli), l'azione del WB è legata in modo più univoco con il concetto vero e proprio di *rivelazione*, inteso come messaggio di "qualche verità particolare, come ad esempio qualche mistero nascosto mai prima manifestato" (Lambertini 2010–2017, III,19 p. 546). Un'ulteriore differenza risiede nella natura dell'attante giudicatore: se nei processi di canonizzazione è l'istituzione ecclesiastica e, in ultima istanza, il papa, a sanzionare il martirio, il discorso del WB trova nell'istanza giornalistica un canale autorevole e attendibile per il suo riconoscimento, in grado di attribuire all'enunciato del WB il valore di veridicità. Infatti, benché anche il WB-individuo richieda un certo tipo di sanzione positiva, è l'oggetto *rivelato* a caricarsi in misura maggiore del valore.

quali parla Padre Lupo in *schol. ad lib. Tertulliani de praescript. cap. 4. pag. 131.*” (Lambertini, III,1 p. 292). Vi sono inoltre esplicitati casi di martiri (III,1 p. 299–300) come san Giovanni evangelista e santa Tecla: “non sembra che debba opporsi al martirio la miracolosa liberazione dai tormenti e la morte pacifica di coloro che erano pronti a sopportare ogni cosa”.

3. La costruzione mediatica della figura martiriale di Snowden

La prima rappresentazione del WB Snowden nel documentario *Citizenfour* (Poitras 2014) è la lettura di una sua comunicazione criptata da parte della regista. Una profezia, quasi un precetto:

Laura, in questa fase non posso darti niente di più della mia parola. Sono un dipendente anziano del governo nella comunità dell'intelligence. Spero tu capisca che contattarti abbia rischi molto alti e che dovresti aderire alle seguenti precauzioni prima che possa dirti di più [...] Per favore dammi conferma che nessuno abbia una copia della tua chiave privata e che utilizzi una pass-phrase forte. [...] Se alla fine pubblicherai il materiale è probabile che risulterei implicato immediatamente. Questo non dovrà trattenerti dal rilasciare le informazioni che fornirò. Grazie e sii prudente.

Ecco i primi tratti formali che ci è dato registrare: l'assenza di colonna sonora, l'immagine completamente buia, ad eccezione di quella che sembra essere la veduta delle illuminazioni di una galleria dall'interno di un'automobile; la voce femminile, acuta e quasi sussurrata; la conclusione con il termine "Citizenfour"⁹ che rimarca la conclusione del prologo e introduce nel vivo del documentario — che nel suo corso non presenta mai particolari enfattizzazioni e mantiene una forma neutra, impersonale, costantemente ricercante la verosimiglianza e la ricostruzione empirica dei fatti (ma non la cancellazione di marche enunciazionali).

A queste immagini seguono montaggi di estratti di conferenze che introducono il tema portante dei programmi di sorveglianza di massa di fronte a un pubblico *egotropizzante* (Eugeni 2010)¹⁰, *screenshot* di e-mail inviate da Snowden, momenti di processi giuridici nei quali ad essere perseguiti sono i rappresentanti dell'NSA, i responsabili delle ingiustizie denunciate dal WB.

9. La firma usata da Snowden nelle comunicazioni criptate precedenti la pubblicazione.

10. La raffigurazione del pubblico rappresenta una strategia di immersione e identificazione nello spettatore nel racconto che acquista ancor più valore nel caso di un testo verosimile come il documentario.

La figura di Edward Snowden viene mostrata solamente dopo venti minuti dall'inizio del documentario, anticipata dal ritorno della sequenza iniziale ed enfatizzata da una climax musicale. Indossa prima una t-shirt nera (nelle prime sequenze coincidenti con la sua autopresentazione); poi bianca, in quelle in cui espone ai giornalisti il contenuto dei documenti segreti, e infine verde militare, nelle scene in cui pianifica la fuga e il travestimento.

Tuttavia, a fianco della forma fredda e impersonale, è pur presente un discorso positivo. Già a partire dal discorso di Snowden che il documentario verosimilmente riporta: "Laura, risponderò alle tue domande nel modo migliore che potrò. Perdona la mancanza di struttura, non sono uno scrittore, e devo scriverlo in gran fretta", si evidenzia l'uso di linguaggio mortificato e richiamante una situazione enunciativa di oppressione, che contribuisce a costruire l'immaginario del WB come uomo comune che agisce in virtù di un bene supremo:

Non sono diverso da nessun altro. Non ho abilità speciali. Sono solo un altro uomo che siede ogni giorno in un ufficio, osserva cosa succede e dice "Questi non sono i nostri diritti, il pubblico deve decidere se questi programmi e queste politiche siano giuste o sbagliate". E sono disposto a registrarlo per difendere l'autenticità e dire: "Non ho cambiato i diritti, non ho modificato la storia. Questa è la verità; questo è quello che sta succedendo. Dovresti decidere tu se dobbiamo farlo".

E ancora:

Sono maggiormente disposto a rischiare l'imprigionamento o qualunque altro esito negativo personale, di quanto sia disposto a rischiare la riduzione della mia libertà intellettuale e quella di quelli intorno a me, per i quali tengo egualmente a come tenga per me stesso. E ripeto, non significa che mi stia auto-sacrificando, perché mi restituisce qualcosa, mi fa sentire bene, nella mia esperienza umana, sapere che posso contribuire al bene per altri.

È possibile leggere questa dichiarazione come una *sineddoche*. Attraverso una critica stereotipata della società contemporanea —

che richiama, almeno sul piano del contenuto, la retorica adorniana sull'industria culturale e costituisce, nella prospettiva del martirio, la provocazione del tiranno — quest'operazione enuncia e definisce una struttura polemica all'interno della quale l'attante oppositore è l'NSA (e in generale i governi e le istituzioni), distopico e manipolatore, responsabile di una cospirazione di cui anche lo spettatore è potenziale vittima (da qui la valenza del WB come *pars pro toto*): “i media moderni danno una grossa attenzione alle personalità [...] Sono preoccupato che più ci concentreremo su quello più lo utilizzeranno come una distrazione”.

Sul piano figurativo possiamo registrare la raffigurazione del deposito dell'NSA di Bluffdale nel 2011 mediante piani lunghi e lunghissimi tesi a mostrare l'isolamento e l'occultazione delle sue operazioni, accompagnati da un accordo timbricamente grave e prolungato.

Anche nel film di Oliver Stone (2015) si nota una serie di tratti disqualificanti attribuiti, ad esempio, ai personaggi dell'NSA e della CIA con i quali Snowden si relaziona: dagli incontri all'interno di bordelli, alle operazioni illegali messe in atto con gli strumenti di sorveglianza, a tutta una retorica di inganni e cospirazioni che vive al di sotto della trama e che sembra anticipare il martirio del WB già nella sua condizione di impiegato consapevole ma costretto al silenzio.

Infine, ritornando al piano narrativo, è evidente che un tratto fondamentale nella persecuzione del martire-WB sia rappresentato dalla fuga. La possibilità della fuga è ammessa anche per la figura canonica del martire definita da Lambertini (2010–2017, III, 16, pp. 434–435):

Il motivo è che tale fuga non è in alcun modo negazione della fede, ma piuttosto una virtuale confessione della fede; fuggendo cioè per l'imminente persecuzione, egli patisce molti disagi; e colui che patisce per la fede, professa la fede.

La narrazione della vicenda di Snowden presenta dunque molti tratti ascrivibili al modello narrativo del martirio religioso: egli è disposto a sacrificare se stesso per amore verso la moralità e verso il prossimo, ossia per salvare l'umanità intera, potenzialmente vittima del sistema di sorveglianza di massa. Nonostante la serenità e la forza (altri tratti menzionati dal Lambertini) con cui affronta la prova, Snowden è pienamente consapevole delle conseguenze che la sua scelta avrà sulla sua vita e su quella dei suoi familiari. Come dimostrano alcuni esempi¹¹, riguardo al discorso di Snowden, l'istanza giornalistica costituisce, al pari del giudizio della Chiesa per i martiri cristiani, un attante sanzionatore che *fa essere* martire l'enunciatore di un discorso veridittivo organizzato secondo le modalità del *voler far sapere*.

4. Costruire la verità

Il discorso di Snowden va considerato nel contesto di un contrasto tra diverse concezioni del valore della verità. Infatti, i programmi di sorveglianza di massa sono stati presentati come forma di trasparenza utile alla prevenzione del terrorismo¹². Questo contrasto si può quindi ricondurre al dualismo evidenziato da Eugeni (2015, p. 68) fra una "filosofia *comunitarian* (che sottomette le esigenze dell'individuo a quelle del controllo e della sicurezza sociali) e una *libertarian* (attenta a preservare i principi dell'autonomia e libertà

11. Per i testi che definiscono Snowden come "martire" si rimanda all'editoriale di A. Applebaum pubblicato il 14 giugno 2013 sul *The Washington Post*, all'articolo del 18 settembre 2016 sul quotidiano *Hindustan Times*, a quello del 23 gennaio 2019 pubblicato sul *Financial Times*.

12. Il programma di sorveglianza PRISM fu autorizzato con il *Protect America Act* of 2007, un emendamento firmato da George Bush il 5 agosto 2007 come implemento al *Foreign Intelligence Surveillance Act* of 1978 al fine di "acquisire informazioni riguardanti il terrorismo al fine di proteggere l'America" (www.justice.gov/archive/ll/index.html).

di scelta dei soggetti sociali, il loro diritto alla privacy come pure altre forme di associazionismo)”.

In questo contesto, si può considerare la rivelazione del WB come un ribaltamento del modo di esistenza affermato dalle istituzioni (la sorveglianza di massa per prevenzione del terrorismo, che a sua volta produce “martiri” sotto forma di vittime innocenti) e una sfida al contratto di veridizione in atto tra soggetti attanziali (da una parte le istituzioni, dall’altra il pubblico, di cui il WB si offre come paladino). Da questo punto di vista, il discorso del e attorno al WB costituisce un meccanismo di critica e rovesciamento dell’ autorità che, come spiegato da Latour (2013), è frutto di una de-costruzione che altro non è che un’ulteriore costruzione e moltiplicazione delle mediazioni connotate da un preciso giudizio di valore. Il caso del WB Snowden rappresenta solamente un’occorrenza nella struttura polemica fra differenti rappresentazioni della verità (che connotano anche il discorso del martire cristiano). Allo stesso tempo, l’affermazione di questa figura a livello della cultura di massa ha esteso la portata semantica del termine *whistleblower*, correlandolo ad una messa in discussione della veridicità e dell’autorevolezza delle istituzioni tradizionalmente dominanti. Al fine di definire con più precisione i processi di costruzione della verità attivati nel discorso in esame, faremo riferimento alla semiotica greimasiana.

In *Del senso 2* (1984) Greimas definisce il funzionamento empirico della veridizione come un “atto empirico” mettendo in relazione gli schemi dell’apparire/non apparire (manifestazione) e dell’essere/non essere (immanenza). Secondo Greimas (1984 pp. 108–109) “la verità non è altro che un effetto di senso, l’esercizio di un fare particolare, il *far sembrare vero*” e che ha come scopo “non l’adeguazione con il referente, come con la verosimiglianza, bensì l’adesione del destinatario a cui si indirizza”. Tale effetto di senso è frutto di una *manipolazione* performante in cui la costruzione della verità è condizionata dalla rappresentazione che ne fa il destinante, artefice della manipolazione:

Il primo tipo di manipolazione consiste in ciò che potrebbe essere definito *mascheramento soggettivante* [...] costituito in modo tale da apparire “segreto” per sembrare “vero” [...]. A questa comunicazione ermetico-ermeneutica si oppone il discorso scientifico — o che si pretende tale e che si costituisce mediante un *mascheramento oggettivante*: per essere accettato come vero cerca di sembrare non il discorso di un soggetto ma il puro enunciato delle relazioni fra le cose. Per questo cancella il più possibile le marche dell’enunciazione (Greimas 1984, p. 108).

È possibile sostenere che, sebbene il discorso dell’istanza giornalistica sia simile a quello scientifico perché mette in atto un *mascheramento oggettivante*, esso non cancella le marche dell’enunciazione (Snowden rifiuta l’anonimato e dichiara pubblicamente la sua identità); anzi, sono esse, l’originaria congiunzione fra Snowden e l’NSA, a fornire un’ulteriore dato a favore del nuovo contratto di veridizione. In questo senso, il procedimento di segretazione messo in atto da Snowden, per esempio quando incita Laura Poitras alla prudenza, contribuisce a costituire l’*effetto di vero* della comunicazione (*mascheramento soggettivante*).

Nel discorso del WB, inoltre, si riscontra anche una dimensione rinviabile al concetto di “scoprimento” (Leone 2014, p. 613), che descrive la “sovra-determinazione” della veridizione:

La copertura è quell’enunciazione testuale che conduce dalla verità (ciò che sembra) al segreto (ciò che è ma non sembra), mentre lo scoprimento è quell’enunciazione testuale che conduce dal segreto (ciò che è ma non sembra) alla verità (ciò che è e sembra).

Questa pragmatica dello smascheramento — e l’effetto di senso che da essa emerge — sono infine nient’altro di diverso dalla “predicazione concessiva” (Fontanille 2015) sul quale si fonda lo schema semiotico della trasparenza descritto dal semiologo francese.

Conclusioni

Il discorso mediatico qui analizzato mette in luce il relativismo (o *relazionismo*, come lo definisce Latour 2013) nel processo di costruzione della veridizione, che esclude ogni relazione (e ogni omologazione) con un referente esterno che non sia sottoposto, nella sua discorsivizzazione, ad un investimento valoriale positivo o negativo da parte del soggetto dell'enunciazione. Il passaggio da uno stato di veridizione a un altro, può avvenire attraverso processi di produzione testuale che seguono una struttura coerente di modalizzazioni: il *fare credere vero* del WB può così attualizzarsi secondo un processo di disqualifica reciproca e polemica dei “modi di esistenza” (Latour 2013, p. 134):

Our immediate concern is to show to what extent the veridiction of this mode cannot be properly judged either by straight talk or by reference. Yes, in politics there is indeed a sort of lie, but lying, for politics, does not mean refusing to talk straight, it means interrupting the movement of envelopment, suspending its reprise, no longer being able to obtain continuity, the continuation of the curve through the multitude of discontinuities: screams, betrayals, deviations, panic, disobedience, untanglings, manipulations, emergencies, and so on. And this truth is quite as demanding as all the others.

È possibile sostenere, sulla base di quanto affermato finora, che le “condizioni di felicità” (per usare il concetto austiniiano richiamato dallo stesso Latour 2013) sancite dal nuovo contratto di veridizione proposto da Snowden e dal discorso mediatico sui WB, abbiano portato a risultati concreti, quali una maggiore trasparenza, affermata mediante strategie legislative come la normativa sul GDPR¹³? O che tali condizioni siano sostenute e alimentate dalla reiterazione del discorso disqualificante verso le istituzioni e dalla celebrazione delle retoriche *bottom-up* dei WB? Probabilmente sì.

13. Acronimo di General Data Protection Regulation. La normativa dell'Unione Europea in vigore dal 25 maggio 2018 nasce dall'esigenza di assicurare certezza giuridica, armonizzazione e semplicità nel trasferimento di dati personali dall'Ue verso altre parti del mondo.

Il caso di Snowden dimostra come il WB sia rappresentato nella cultura occidentale contemporanea in termini simili al martire cristiano. La figura del WB è quella di un individuo che sacrifica se stesso per dare testimonianza della verità e in questo senso funziona come “mito a bassa intensità” (Ortoleva 2019). La rivelazione di cui il WB si fa latore ha in effetti una componente mitologica o religiosa non solo per il carattere salvifico attribuitovi dall’attante giudice (i media), ma anche perché implica una componente di credenza o fede: i discorsi che sostengono la *rivelazione* del WB non fondano la veridizione sulla base di informazioni empiricamente accessibili da qualunque soggetto nel corso della sua esperienza quotidiana (come avviene, ad esempio, nel discorso scientifico). Anche in questo caso sono i discorsi culturali, politici ed istituzionali, ognuno mediante il proprio “martire di consumo” (da una parte il WB, dall’altra le vittime del terrorismo), a definire il proprio dominio del *vero* e a offrire all’utente regimi di verità a cui aderire in modo libero e partecipativo.

Riferimenti bibliografici

- BAUMAN Z. (2005) *Dai martiri agli eroi e dagli eroi alle celebrità*, in M. Corsari e D. Francescani (a cura di), pp. 179–203.
- EUGENI R. (2010) *Semiotica dei media: le forme dell’esperienza*, Carocci, Roma.
- (2015), *La condizione postmediale*, La scuola, Milano.
- FONTANILLE J. (2015) *Formes de vie*, Presses Universitaires de Liège, Liège.
- GREIMAS, A. (1983) *Du Sens II – Essais sémiotiques*, Seuil, Paris (trad. it. *Del Senso 2. Narratività, modalità, passioni*, Bompiani, Milano 1984).
- HARDING L. (2014) *The Snowden Files*, Vintage Books, New York.
- LAMBERTINI P. ([1734–1738] 2010–2017) *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*; ed. it. con testo latino a fronte, *La beatificazione dei Servi di Dio e la canonizzazione dei Beati*, A. Amato e

V. Criscuolo (a cura di), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

LATOUR B. (2013) *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns*, Harvard University Press, Cambridge.

LEONE M. (2014) *Annunciazioni. Percorsi di semiotica della religione*, Aracne Editrice, Roma.

JENKINS H., FORD S. e GREEN J. (2013) *Spreadable media. I media tra condivisione, circolazione, partecipazione*, Apogeo, Milano.

ORTOLEVA P. (2019) *Miti a bassa intensità*, Einaudi, Torino.

Sintassi, semantica e pragmatica del martirio attorno a *Martyrs* di Pascal Laugier

BRUNO SURACE*

ENGLISH TITLE: Syntax, Semantics and Pragmatics of Martyrdom in Pascal Laugier's *Martyrs*

ABSTRACT: *Martyrs* is a 2008 film by Pascal Laugier that has since gained a niche cult following of enthusiasts of this genre and is considered to have pioneered a kind of *Nouvelle Vague* in contemporary French horror films. Right from the title the category of martyr is central to the film, but *Martyrs* presents a significant re-articulation. While classical martyrdom was founded on faith, with the martyr who is such inasmuch as he/she is recognised by some and disavowed by others (and this is the perspective which substantiates his/her martyrdom) making a choice, the martyrdom in *Martyrs* is instead the fruit of an imposition in which faith is transliterated by the martyr to whoever makes her a martyr, be it religious or secular faith in some or other conviction. This significantly modifies the entire prospective apparatus. The film thus proposes an overturning of classical martyrdom while at the same time reflecting on it in all the semiotically relevant situations: syntactic, semantic, and even pragmatic, revealing in a programmed fashion the ideologies that are subject to martyrdom. The martyr in *Martyrs* is necessarily female, member of an impoverished class and tortured by a sect of prosperous individuals. Also, she is a martyr who becomes a sign in the Peircean sense and who, in the act of martyrdom, is presented as a heterotopia capable of using her language to mediate between here and elsewhere. *Martyrs* is thus a film founded on the hybridization of codes and featuring numerous gory images, but it is also part thriller, with features of the *home invasion* genre, part psychological drama, part revenge movie and part torture porn. Above all, however, it is a film whose nature is pre-eminently philosophical, woven in the close relationship between plot and image.

* Università degli Studi di Torino.

KEYWORDS: *Martyrs*, Semiotica del martire, Semiotica e trascendenza, Uomo come segno, Semiotica del martirio.

1. *Martyrs*

Non è facile inquadrare *Martyrs* (Laugier 2008) entro dei confini di genere precisi. Sebbene sia spesso definito uno dei film di punta, per alcuni addirittura seminale, del nuovo horror francese¹, enfatizzando il portato splatter (alcuni teaser poster lo apostrofano come “uno dei più feroci film mai realizzati”)², il testo sembra volersi collocare in uno spazio interstiziale, in cui molti filoni si interpolano. Tale apparente “schizofrenia” del film, fra ghost story, film di vendetta e torture porn³, che apre a sistemi di inferenze legati ai generi che “visita” per poi chiuderli di colpo, contribuisce a fare emergere la sua prima vocazione, di natura preminentemente filosofica, intesusa nel rapporto stretto fra trama e immagine.

La storia si articola in tre segmenti consequenziali: un inizio in medias res ci mostra una bambina in fuga da un luogo misterioso, dove era rinchiusa, per essere poi ricoverata in una struttura. È la piccola Lucie (Mylène Jampanoï), che stringe amicizia con Anna (Morjana Alaoui), l’unica alla quale rivela le vessazioni subite, che continuano a provocarle visioni orribili di una creatura che la attacca, spingendola ad atti di automutilazione. Un’ellissi temporale ci porta a quindici anni dopo. Le due ragazze sono oramai cresciute, e si recano nell’abitazione di una famiglia che si direbbe “model-

1. Alessandro Baratti, nella recensione al film sulla rivista online *Gli Spietati*, parla scherzosamente di *Nouvelle Trouille*, “nuova strizza”.

2. In effetti l’uscita del film in Francia ha portato non poco scompiglio, come segnalato anche in Austin (2015), p. 283. Tuttavia anche solo un modesto semiologo riconoscerebbe immediatamente la carica promozionale che risiede dietro certi tipi di *claim* e la strategia che essi sottendono, e un modesto storico del cinema saprebbe smentire senza troppa difficoltà i contenuti dell’affermazione.

3. Ognuno dei generi qui menzionato è, proprio in virtù delle considerazioni che seguiranno, parziale e impreciso in riferimento a *Martyrs*.

lo”, dove Lucie stermina con un fucile a pompa padre, madre, e i due giovani figli. Anna si trova nella scomoda situazione di essere sua complice, pur non avendo di fatto partecipato alla carneficina, ma scegliendo di credere a quanto sostiene l’amica, e cioè che quelle persone (i genitori) furono proprio, impensabilmente, esecutrici materiali delle sue torture, e la creatura immaginaria che la perseguita fu una ragazzina come lei, che Lucie aveva incontrato durante la sua fuga, non fermandosi a salvarla per paura di essere scoperta. Una volta compiuto il massacro tuttavia Lucie non riesce a liberarsi dei fantasmi del suo passato, e così si taglia la gola davanti ad Anna, ora in una situazione del tutto compromessa, e incerta se le ragioni dell’amica non fossero dettate esclusivamente da follia. Tuttavia la ragazza scopre una botola nella casa che porta a una orrenda galleria degli orrori, al cui fondo vi è una stanza dove un’altra ragazza è intrappolata: il suo corpo orridamente flagellato e gli occhi coperti da un casco di ferro, letteralmente inchiodato sul cranio. Anna ha così la conferma che Lucie non era folle, e tenta invano di salvare la ragazza, fin quando una squadra di persone, che di primo acchito parrebbero i soccorsi, irrompe nella casa freddando quest’ultima con un colpo di pistola e rapendo la sventurata protagonista. Si apre così il terzo blocco del film: Anna diviene vittima delle stesse torture che aveva subito Lucie, ad opera di quella che si rivela essere una setta di famiglie borghesi che, scegliendo oculatamente giovani ragazze, le seviziano per martirizzarle, desiderose di catturare l’epifania che dal loro martirio scaturirebbe. A capo dell’organizzazione vi è un’austera signora soprannominata Mademoiselle (Catherine Bégin), che impietosa spiega ad Anna cosa le succederà: essa sarà rinchiusa e progressivamente torturata fisicamente e psichicamente, fino a quando non trascenderà il dolore dislocandosi in un nuovo status ontologico, e viva e morta, capace di *testimoniare* la sua esperienza rivelandone i segreti ai suoi aguzzini. È così che per Anna inizia una sequela di pestaggi e pratiche deumanizzanti (viene progressivamente rasata a zero), che coincidono con un percorso di accettazione che la porta infine, quando viene ritenuta “pronta”, a

essere scuoiata viva e posta di fronte a una lampada, da dove riferirà quanto ha visto a Mademoiselle, la quale per tutta risposta, anziché rivelare il messaggio agli adepti della setta, si suiciderà, preservando inesorabilmente un regime di dubbio massimo (se ci sia qualcosa oltre la morte, o se non ci sia nulla).

2. Semantica del martirio

“Martire”, come didascalicamente sancito alla fine di *Martyrs*, è etimologicamente il testimone (lat. *martyr* e più raramente al femminile *martyra*, gr. *mártyr*), colei o colui che sa intorno a qualcosa di cui altri sono all’oscuro. “Martire” è dunque il soggetto posto in una posizione di consapevolezza superiore rispetto a chi lo circonda, che gli è data tramite il supplizio fisico e psichico, “per soverchio lavoro o per maltrattamenti altrui”⁴. “Martire” è ancora chi, in forza della vessazione, si colloca in una dimensione interstiziale, testimone — appunto — di quel che v’è oltre⁵: “col sacrificio di sé fino alla morte, afferma la verità della fede”⁶, ma ancora paradossalmente parte di quel che v’è prima. Lei o lui semantizzano uno spazio impossibile, quello del passaggio, usualmente dalla vita alla morte, luogo di schiusa del mistero dei misteri.

La voragine metafisica cui ha accesso il martire è tuttavia tale per via della sua indimostrabilità, essendo il martire, semanticamente, una categoria prospettica. È in altre parole martire chi come martire è riconosciuto, da una cerchia più o meno larga di seguaci o adepti, ma per essere tale il martire ha bisogno proprio di chi, almeno canonicamente, lo martirizzi negandogli tale riconoscimento, cioè

4. Dal Vocabolario Etimologico Ottorino Pianigiani, www.etimo.it/?term=martire&find=Cerca (ultimo accesso 12/07/2019).

5. Si tratta, nella concezione cristiana di martirio, di una testimonianza impossibile, giacché la visione dell’oltre contraddirebbe il principio del mistero della fede, e che invece *Martyrs* muta in una testimonianza possibile, destituendo il valore religioso del martirio e mantenendo invece quello patemico-estatico.

6. Dizionario Etimologico Italiano Carlo Battisti e Giovanni Alessio (1948).

negando la verità che ella o egli professano e confermano mediante il martirio stesso. Il martire è così al centro di una tensione dialettica, che si estrinseca attraverso il linguaggio di una violenza operata sul suo corpo come superficie scrittoria. E infatti il martire, in quanto portale impossibile dall'immanente al trascendente (si potrebbe dire: alla *trascensione*), è corpo abusato cosicché il dolore si risemantizza, per il martire stesso e riflessivamente per chi lo osserva, in estasi mistica.

Perché ci sia dunque martirio occorre, almeno nella visione classica del concetto, l'avvicinarsi di tre ruoli: un soggetto che “sceglie”, per vari motivi, di darsi alla tortura come atto dimostrativo della sua verità; uno o più soggetti che neghino la verità di costei o costui a tal punto da suppliziarli, così facendo — in un certo senso — il loro gioco (cioè dandogli la tortura per cui loro si erano dati); uno o più soggetti che riconoscano la verità del martire osservandone il martirio come prova fondante. È così per Gesù, la cui morte è modello per i martiri a venire⁷. Vituperato da un lato e venerato dall'altro, e intanto in croce a subire una passione necessaria al martirio, il cui immenso dolore si tramuta in accettazione, e quindi estasi (il passaggio fra le due dimensioni non è scontato, ma ci si tornerà); è così per Giovanna d'Arco, martirizzata in quanto eretica di un'eresia che ha *scelto*; è così similmente per i cosiddetti “martiri della libertà” che, testimoni della credenza in un insieme di valori che rendono pensabile un futuro che ancora deve arrivare, scelgono scientemente di mettere a rischio la propria vita contro coloro che considerano despoti del presente⁸.

7. Non è comunque Gesù formalmente il primo martire, che qui menzioniamo a scopo puramente esemplificativo, volendoci concentrare sul martirio in *Martyrs* e usando il concetto cristiano come modello comparativo. Questo ruolo spetta a Santo Stefano, primo dei sette diaconi cristiani ad ausilio degli apostoli nel ministero della fede, considerato appunto come il protomartire.

8. Sulla locuzione “martiri della libertà” bisognerebbe aprire un'ulteriore riflessione, che qui non possiamo che accennare per motivi di spazio. Il martirio cristiano, e la sua ripresa e “torsione” in *Martyrs*, per essere tale necessita del compiersi mediante un percorso, entro il quale è inserito in termini aspettuali e tensivi (Anna non è immedia-

Cambia qualcosa in questa visione del martirio come costruito olistico, intessuto su una rete di rapporti attorno a un corpo credente, in *Martyrs*. Qui la rete prospettica decade completamente: la martire, donna e in quanto tale predisposta biblicamente al martirio (in effetti colei che “partorirà con dolore”, Gen. 3:16), non sceglie di essere tale; *il martirio le è imposto*, da coloro che la seviziano, i quali ricercano proprio la di lei testimonianza dell’oltre. Il programma è così invertito, ridefinendo la sintassi della categoria martirologica.

In questo sistema prospettico, che ruota attorno al martire, molteplici sono i contrari semantici del martire stesso, specie quando si slitta dalla concezione cristiana a successive riformulazioni del concetto, che ne pertinentizzano con maggiore vigore alcuni tratti e ne narcotizzano degli altri. Le risposte sono pertanto multiple, proprio in virtù della polisemia del termine, polisemia che si disambigua solo quando il sistema di relazioni attorno al corpo martoriato, di testo in testo, trova una sua stabilità. Perché se il martire è tale poiché “sceglie” di esserlo (come nel martirio cristiano), allora il suo contrario è forse il nichilista — espressione questa già piuttosto ardimentosa e anacronistica se applicata al contesto cristiano — o il pusillanime, essendo il martire colui che si dà al dolore disumano per dimostrare incontrovertibilmente la sua persuasione, mentre il nichilista colui

tamente martirizzata, il suo martirio è tale proprio in virtù di uno scorrere del tempo sul suo corpo e sulla sua psiche). Il martirio di *Martyrs*, inoltre, è riconosciuto come tale prima che la morte sopraggiunga, necessita di un corpo martoriato ma pulsante di vita. Al contrario la categoria dei “martiri della libertà” è, oltre che preminentemente laica, estesa tendenzialmente a numerosi eventi della Storia (e vicina ad altre diciture come “martiri della patria”, “martiri del lavoro”, “martiri del libero pensiero”, “martiri della mafia”), e identifica quei soggetti che hanno perso la vita, o che sono stati torturati con efferatezza, nella lotta a sistemi politici ritenuti ingiusti e, appunto, liberticidi. La loro condizione di martirio, intesa come categoria nobilitante, è quindi legata a un sistema di ideali che non pone come *condicio sine qua non* un’estrema sofferenza corporea (sebbene questa possa essere compresa nel loro martirio), quanto invece si basa sulla necessità di un sacrificio vitale che può anche compiersi in tempi molto brevi, come quelli di un’esecuzione sommaria. In ogni caso, e qui è la consonanza semantica, i martiri della libertà come i martiri classici sono figure il cui sacrificio è testimonianza di un oltre, che richiede per essere inteso e, auspicabilmente, raggiunto che costoro si siano sacrificati.

che per antonomasia non crede in nulla, e il pusillanime colui che nemmeno si è posto il problema. Ma ciò è vero solo per chi riconosce il martire in quanto tale, per chi invece lo ha sevizato il suo contrario è il sano di mente, l'onesto, il non-eretico, ed è attorno a questa danza fra riconoscimenti accordati e negati che il soggetto viene semiotizzato in quanto martire.

Se invece il martire è tale perché il martirio gli è imposto, come, più specificamente, in *Martyrs*, allora i ruoli tematici in gioco si riducono a due (il torturato e il torturante), e il suo concetto contrario è quello di "vittima", colei che ha subito le torture senza trascendere, poiché in origine soggetto inadatto al martirio. *Martyrs* dunque recupera la matrice semantica cristiana del martirio come percorso doloroso che conduce a una rivelazione, ma privandola del nucleo della componente strettamente religiosa (e nel film a più riprese si scardina tale sostrato parlando delle martiri come di figure atee, che trascendendo tutto trascendono pure la fede religiosa) e di quella della scelta, alla prima direttamente collegata. Si declina così una semantica del martirio spogliata di una delle due sue assiologie portanti, la fede (il credere come *ratio epistemica*), ponendo l'accento su quella che permane, il corpo.

3. Il martire come segno

Il martirio in *Martyrs* è tale solo dopo il superamento di una soglia, che coincide con l'*accettazione* come risemantizzazione definitiva delle vessazioni subite. In termini semiotici Anna è costretta a riconsiderare il suo corpo più volte, prima come proprietà propria e poi come proprietà altrui, cioè dei suoi aguzzini, e poi da proprietà altrui a proprietà di tutti e nessuno (momento del passaggio che è segnalato dal cambio di atteggiamento nei suoi confronti della donna che la tiene prigioniera, da dispotica senza volto ad affettuosa "genitrice"). L'*accettazione* corrisponde anche con l'idea del proprio corpo che passa da superficie scrittoria a scrittura, a segno. Il passaggio a segno del corpo del

martire è in effetti il sacrificio simbolico per il quale esso dichiara di stare per qualcos'altro che non è il sé. “L'uomo è un segno” sostiene Peirce, denotato shakespearianamente da una *glassy essence* (*Measure for Measure*, II, 2, pp. 117–120)⁹, e in effetti Anna nel passaggio al martirio si fa segno autoconsistente, disponendosi (cioè rendendosi disponibile) alla dicitura agostiniana, *aliquid pro aliquo*, dove *aliquo* è l'ignoto cui lei in quanto segno dà accesso, potendolo trasformare in *res linguistica*. Ciò dà ragione di una stimolante caratteristica dell'idea di martirio, come in effetti forma estatico–mistica che, nel riconoscimento altrui del martirio del martire, non è un viaggio di sola andata dall'immanente al trascendente, ma soprattutto un ritorno dal trascendente all'immanente in forma mediata dal linguaggio. Lo sguardo in alto di Anna, così vicino a quello della Giovanna d'Arco dreyerana (1928) o del Gesù in croce in *The Last Temptation of Christ* (Scorsese 1988), è l'indessicalità che la setta martirizzante vuole reintrodurre in un ordine linguistico, in un sistema foucaultiano di “parole e cose”, per il quale nella sua innata finitudine l'uomo si manifesta come “allotropo empirico–trascendentale” (Foucault 1967, p. 343).



Figura 1. *Martyrs*.



Figura 2. *La passion de Jeanne d'Arc*.

Ciò induce a considerare il martire come soggetto che si semi-otizza totalmente, totalitariamente, in un rapporto inversamente proporzionale rispetto al suo stato di benessere. Più soffre, più si fa segno, più rinuncia alla *fabrilità*, il *primum vivere* legato alla soprav-

9. Cfr. Fumagalli (1995), p. 79.

vivenza secondo Cirese (1984), più abbraccia un regime di *segnicità*, il *deinde philosophari*. Così inteso il martirio si fa processo di apprendimento dell'idioletto, o meglio del "nulloletto" — la lingua di nessuno — dell'oltre. Questa si espleta nella trasformazione in un segno estremo che è il corpo martirizzato, sfiancato dalla tortura a tal punto da abbandonare il dualismo senso-sensazione per darsi unicamente al senso ultimo, definitivo, metafisico. È l'irruzione dell'ineffabile attraverso il tormento, la "metamorfosi del supplizio" (Cortés 2014, pp. 185–206), che radicalizza il portato linguistico del martire sul suo volto, luogo di concentrazione del dolore che si estrinseca in una dialettica fra una tensione muscolare (l'urlo, il digrigno), momento di quella *embodied transparency* in cui i soggetti sono "dentro situazioni emozionali così provanti al punto che non possono controllare il loro comportamento e quindi i loro sentimenti sono scritti su tutti i loro corpi" (Zunshine 2008, p. 66)¹⁰, che a martirio avvenuto si fa rilassatezza, e l'indessicalità di uno sguardo rivolto all'altrove, nel film la luce di una lampada che si trasfigura in luce bianca (un misto fra una soggettiva e un'inquadratura del tutto extradiegetica), eterea, impalpabile, cui solo Anna ha accesso. E in effetti tale significatività del volto è sancita dalla tortura estrema: la protagonista viene scientemente e scientificamente (in una stanza chirurgica che è l'ottuso, autistico rifarsi a una dimensione razionale nel cercare l'irrazionale) scuoiata dalla testa ai piedi, lasciando che i suoi muscoli siano esposti, ma le viene lasciata la pelle attorno al volto (e solo al volto, un ovale che parte dalla fronte e finisce sul mento). Il volto come confine invisibile, qui tracciato e demarcato: "Per quanto materialmente non segnato, fisicamente non presente, il confine che [...] distingue la parte privata da quella pubblica è sul piano del diritto invalicabile, e perciò di fatto mai valicato [...] Come sempre il confine semantico del *non-poter-fare* retroagisce su quello espressivo, creandolo" (Marrone 2012, p. 204). Il volto, loco lévinasiano dell'alterità nuda (cfr. Ponzio 2007, pp. 97–104), è così l'ubicazione

10. Mia traduzione dall'inglese.

dove avviene la ricercata metamorfosi del segno, dal più fisiologico e meno linguistico (l'indicale, lo sguardo della martire che accetta il martirio), all'iconico (lo sguardo e il volto della martire recuperato da una *scopia* esterna, che sia una fotocamera, come per le foto che Mademoiselle e la setta usano a dimostrare l'esistenza del martirio, una videocamera, o uno sguardo altrui che ne coglie la testimonianza), a simbolico (la resa linguistica della testimonianza che la setta brama avidamente, e che solo Mademoiselle, per poi suicidarsi, avrà l'onore di ascoltare, peraltro sostenendo che il messaggio è chiaro e non passibile di ulteriore interpretazione).

La ricerca della semiotizzazione del martirio da parte della setta di *Martyrs* è quindi una ricerca impossibile, che contraddice ogni assetto logico. Devono decadere i contrari su cui si fonda il senso, non perciostesso con un rivolgimento ai contraddittori o ai subcontrari, ma in una ricerca della zona interstiziale nello spazio di negoziazione che fra i contrari si genera¹¹. In altre parole, se “vivo” e “morto” sono i poli su cui si edifica la semiosi, la setta cerca una proibitiva — “quando ci siamo noi non c'è lei, e quando c'è lei non ci siamo più noi”, secondo la dottrina epicurea — condizione intermedia, che è quella appunto del martirio. In questa condizione la tortura e la morte si incontrano in uno spazio nuovo, quello dell'estasi del martire, non più chiaramente qui, né più chiaramente altrove. Il corpo così, in linea con il martirio classico, e il volto come metonimia del corpo, sono l'*eterotopia* radicale, il luogo di giunzione impossibile di due spazi non giustapponibili, quello che tiene insieme inquietantemente le “parole e le cose” (Foucault, *ivi*, pp. 7–8). Il martire eterotopico così, in quanto *esserci nell'incongruo*, comporta la realizzazione istantanea e simultanea di una serie di pattern semiotici, paradossalmente provando l'organicità — spesso minata dai maliziosi — degli apparati della disciplina stessa. Per martirizzarsi Anna è costretta, nolente, a traghettare dall'aforia della disforia, il dolore, all'adiaforia

11. Per approfondimenti su questa zona dialettica cfr. Landowski (1981), Pottier (1992), Thom (1983). Alcune notazioni sullo spazio negoziale aperto dal dispositivo del “vs” anche in Surace (2018).

dell'accettazione, e poi di nuovo all'aforia dell'euforia, l'estasi. Impossibile un passaggio diretto dalla disforia all'euforia: *in mezzo, su qualche livello, deve esserci il nulla dell'adiaforia*. Se la prima fase, quella del dolore, è comprovata di riflesso da chi la osserva, che patisce per e con lei, in un'empatia che non è solo risultante di un transfert, ma anche di un'esperienza pregressa del dolore dell'osservatore (chiunque sa cosa sia, in qualche misura, il dolore, poiché lo ha provato). Le due fasi successive, l'adiaforia e, soprattutto, l'euforia, sono frutto esclusivo di interpretazione, ed è il mistero di tale interpretazione il miraggio della setta di torturatori. Nessuno è nei panni di Anna se non Anna. Ecco perché la setta necessita della messa in linguaggio dell'estasi finale, cioè per provare che tale estasi sia stata, in effetti, estasi¹². La richiesta è quella della traduzione intersemiotica (dal nullo del trascendente al linguaggio dell'immanente), dell'ecfrasi di un iter contemplativo che va dalla passione, le percosse, alla trasfigurazione, i cambiamenti somatici e quindi semantici del corpo di Anna (più che mai nel martirio "soma è sema"), alla figurazione. Un passaggio dal patema, che è significato, alla narrazione, che è comunicato. Da enunciazione a enunciato.

Ovvero: perché il martirio sia realmente avvenuto, cioè sia sostanziato da una dimensione ermeneutica (è tale perché così lo interpreto) a una ontologica (è tale perché così, tautologicamente, è), è necessario che esso sia simbolicamente riempito non da "un sapere personale, bensì un sapere già tale anche per molti, sia cioè affare di tutta una comunità [...] Il segno diventa tale solo in un sistema che ne stabilizzi e assicuri la funzionalità, difendendola dall'arbitrio del singolo" (Pagliaro 1969, pp. 10–11). In *Martyrs* ciò che la setta di postmoderni Mengele ricerca è il passaggio da un regime di significazione a un regime di comunicazione. Si tende a non considerare molto questa distinzione, eppure in sede estatica, religiosa, mistica il rovello della verità si gioca tutto lì, se siamo noi a significarla o se è lei a comunicarsi.

12. Per un inquadramento efficace dell'estasi in semiotica cfr. Leone (2014).

Il momento primordiale ed essenziale di ogni atto linguistico è l'intenzione di esprimere, cioè l'impulso, più o meno conscio, a obiettivare in rappresentazione un certo contenuto di coscienza. All'intenzionalità dell'esprimere, che opera nel parlante o in chi scrive, corrisponde la volontà dell'intendere in chi ascolta o legge. Fra queste due intenzioni opera da tramite la lingua, che è la condizione del comunicare, poiché al suo apparato e alle sue funzionalità fanno riferimento, come a un complesso di valori saputi, tanto chi esprime quanto chi recepisce. Ma proprio in tale mediazione, complemento per così dire tecnico di ogni linguaggio, si annidano i pericoli che rendono imperfetto, falso o vano l'atto linguistico, cioè l'oscurità da una parte, il malinteso o l'incomprensione dall'altra (Pagliaro 1969, p. 233).

Tutto *Martyrs* dunque fa del martirio un dispositivo semiologico che sprigiona la massima potenza semiosica in una torsione, che è impressionantemente vicina all'asintoto che soggiace al confine vita–morte: quel momento ineffabile prima di morire è il momento in cui il corpo soggetto che si è desoggettivato, per farsi ambasciatore dell'oltre, deve rientrare nei ranghi linguistici, ora tutt'uno con la sofferenza, con il sé come corpo e con il sé come segno, soggetto e de–soggetto, martire come “testimone”:

Non vi è un titolare della testimonianza, [...] parlare, testimoniare significa entrare in un movimento vertiginoso, in cui qualcosa va a fondo, si desoggettiva integralmente e ammutolisce, e qualcosa si soggettiva e parla senza avere — in proprio — nulla da dire [...]. Dove, cioè, colui che è senza parole fa parlare il parlante e colui che parla porta nella sua stessa parola l'impossibilità di parlare, in modo che il muto e il parlante, il non-uomo e l'uomo entrano — nella testimonianza — in una zona d'indistinzione in cui è impossibile assegnare la posizione di soggetto, identificare la “sostanza sognata” dell'io e, con essa, il vero testimone. Ciò si può anche esprimere dicendo che *soggetto della testimonianza è quello che testimonia di una desoggettivazione*; a patto, però, di non dimenticare che “testimoniare di una desoggettivazione” può solo significare che non vi è, in senso proprio, un soggetto della testimonianza [...], che ogni testimonianza è un processo o un campo di forze incessantemente percorso da correnti di soggettivazione e desoggettivazione (Agamben 1988, p. 112).¹³

13. Cfr. anche Strummiello (2001).

4. Pragmatica del martirio

Martyrs, disarticolando e riarticolando la categoria del martire come abbiamo testé osservato, non solo agisce su di essa sul piano della sintassi e della semantica che essa comporta, ma anche incide sulle sue conseguenze pragmatiche, scoprendo i nervi (letteralmente sul corpo di Anna) delle ideologie che al “martire” sono legate a doppia mandata. Il film insiste in effetti su tre *loci ideologici*, ancora una volta mediante una dialettica della violenza.

Vi è in primis un sostrato parareligioso, denegato dalla setta da un lato ma perpetuato dall’altro. Mademoiselle mostra ad Anna le fotografie di donne martiri precisando il loro ateismo. Il martirio è esente dalla fede, sembra sostenere. Eppure l’elemento religioso continua a prorompere nel terzo segmento con prepotenza, attraverso specifiche composizioni plastico-figurative¹⁴, oltre che nella struttura dell’organizzazione degli aguzzini, il cui carattere settario evoca senz’altro connotazioni di tipo religioso (fosse anche solo una “religione laica”), ove Mademoiselle svolge il ruolo di sacerdotessa. Se già abbiamo notato lo sguardo in alto, che poggia su una consolidata tradizione iconografica, non può sfuggire come l’intero dispositivo di tortura finale sia in qualche misura una “cristificazione” della protagonista, la quale è legata per i polsi, in una sorta di croce invisibile, e posta a diretto contatto con un fascio di luce che viene dall’alto. Questa serie di isotopie narrative e formali giocano dunque a mostrare una certa contraddittorietà dell’ideologia della setta, la quale pur smarcandosi dal principio fondativo del martirio cristiano (la fede come *condicio sine qua non*, causa del martirio e sua conferma), ripropone, più o meno consciamente, alcune ritualità chiaramente associate all’immaginario cristiano, che si riverberano nelle configurazioni plastiche del film sul finale. Il sostrato parareligioso è però ulteriormente corroborato dal secondo livello pragmatico, di

14. Sarà poi l’omonimo remake del 2015, diretto da Kevin e Michael Gotz, a esplicitare una lettura cristologica della vicenda, così in qualche modo destituendo la forza dell’ambiguità dell’originale, con l’esibizione di una scena di crocifissione.

taglio fortemente sociologico. *Martyrs* è infatti incubatore di istanze legate alla critica classista e, senz'altro, femminista. Entrambi i dati si evincono con chiarezza: la setta è composta da persone varie, tutte contraddistinte da un tenore di vita che in altre epoche si sarebbe chiamato borghese. La famiglia sterminata all'inizio da Lucie vive in una casa di pregio (mentre lei opera la carneficina Anna aspetta, di contro, in una modestissima automobile, addentando un umile panino). Tutti gli adepti possono permettersi, almeno così pare, di edificare nelle loro abitazioni complessi ed estesi laboratori, forniti di strumentari senz'altro non economici. Mademoiselle e gli adepti si palesano, il giorno del presunto martirio di Anna, con automobili di lusso e vestiti di tutto punto. Le vittime, al contrario, sono persone la cui storia è ignota, se non per dettagli che lasciano presupporre una certa precarietà. *Martyrs* può così essere letto come la rappresentazione plastica di un conflitto esibito nell'abuso di potere delle classi alte su quelle basse (è spontanea infatti la seguente domanda: se davvero la setta crede nella sua "ricerca", e non è solo una manica di sadici, allora perché non scegliere dei volontari interni per praticare il martirio?). Il martirio è così presentato in una sua veste squisitamente sociale, come condizione che, stante le sue specificità metafisiche, si situa in un'immanenza chiara, definita entro confini di potere, per i quali il martirizzato è sempre colui che socialmente è in posizione inferiore rispetto al martirizzante.

A fianco a questa istanza c'è quella parallela legata alla questione di genere. Nelle regole interne della setta i soggetti scelti per il martirio devono necessariamente essere donne, e di età non avanzata. È così, spiega Mademoiselle, perché in esse c'è una sorta di predisposizione innata al dolore (altra connotazione religiosa). È inevitabile trarne le dovute conseguenze in sede ermeneutica, rivolte a una società maschiocentrica che si riverbera non solo nella scelta iniziale di chi dovrà soffrire, ma anche nella ferrea suddivisione dei compiti dentro il film, e nel modo in cui sono gestiti gli snodi narrativi. Inizialmente Lucie, bambina, è torturata, poi si libera e fa amicizia con un'altra bambina. Quando si vendica, tuttavia, la sua vendetta non

allevia le sue pene, ma anzi le acuisce (dimostrandole insanabili), spingendola al suicidio. Il bacio fugace fra lei e Anna, dato e poi immediatamente dimenticato, è il legame fra un genere umano che è interpretato come svantaggiato in quanto tale. Anna viene poi “scelta” per essere martirizzata, e a capo della setta vi è una donna che, in pieno assetto reazionario, sceglie di fare torturare altre donne, e le torture le sono imposte da una coppia secondo questo schema: lei nutre a forza Anna, e tende a non vessarla se non quando essa si rifiuta di mangiare; lui la pesta con violenza inaudita. Lei inoltre, quando ritiene Anna pronta per l’ultimo passo (lo spellamento), la rincuora con affetto; lui la scuote. È il modello arcaico del sesso forte, cui sono affidati i compiti più gravosi, e di quello debole, che invece assolve a compiti domestici: nutrire, lavare. Anna, mai violentata sessualmente (così come Lucie), è torturata in quanto donna alla radice, ma progressivamente desessualizzata: rasata a zero, incatenata alla sua sedia da cui urina e defeca attraverso un buco, seminuda ma tumefatta abbastanza affinché i caratteri corporei della sua sessualità non si vedano, infine spellata e così uniformata a un corpo interiore, in cui l’esteriorità del genere da mortificata viene annullata¹⁵.

Vi è infine un terzo e pervasivo livello pragmatico, legato al martirio come condizione che si comprova unicamente in un modo: guardandolo. La martire è riconosciuta come tale compiendo su di lei operazioni che hanno effetti visivi, dalle ecchimosi allo spellamento, ma soprattutto è il suo viso a significare che qualcosa è avvenuto. Il martirizzante è trattato come un voyeurista, e lo spettatore come voyeurista di riflesso. La garanzia ontologica del martire non è il guardare all’oltre, ma l’essere guardato come guardante all’oltre. Come scrive Cantone, sulla scorta di Merleau-Ponty, “siamo dei visti prima di essere dei vedenti” (Cantone 2012, p. 18)¹⁶, o come direbbe Žižek, sulla scia del grande Altro lacaniano, “Il soggetto ha infatti

15. “*Martyrs* focuses on the punishments inflicted on the female body. Even the victims who do not survive the torture manage to live through horrific procedures that render them unrecognizable as humans”, West (2016), p. 150.

16. Cfr. Merleau-Ponty (1964).

bisogno dello sguardo che funge da garante ontologico del suo essere” (2004, p. 36). L’insistenza sulla violenza è invero in *Martyrs* spesso realizzata secondo tecniche cinematografiche che vanno dall’inquadratura fuori campo alla camera a mano frenetica, dalla disposizione luministica che pone in ombra alcune porzioni di inquadratura all’utilizzo di *fade out* sul nero, specie nel terzo segmento a marcare la reiterazione quotidiana delle vessazioni di Anna. Sono tutte tecniche che mirano a fare intuire la violenza — lasciando che si depositi nell’immaginazione — più che a mostrarla direttamente. Certo, alcune scene mostrano l’orrore in campo, ma perlopiù il film focalizza sul prima e sul dopo. La lunga preparazione di Anna fino al tavolo operatorio per essere scuoiata disattende l’aspettativa di un’enfasi filmica sull’operazione poiché lo sguardo della macchina da presa vira sul suo volto urlante e poi, con il montaggio, sul fatto già avvenuto. L’elisione filmica emula l’elusione simbolica del martirio.

Il dolore non si può vedere, si può e *si deve* vedere il volto di chi lo prova, poiché è in quel volto come dispositivo scopico il portale verso l’oltre.

Riferimenti bibliografici

- AGAMBEN G. (1988) *Quel che resta di Auschwitz. L’archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino.
- AUSTIN G. (2015) “Contemporary French Horror Cinema: From Absence to Embodied Presence”, in A. Fox, M. Marie, R. Moine e H. Radner (a cura di), *A Companion to Contemporary French Cinema*, Wiley Blackwell, Malden–Oxford–Chichester.
- CANTONE D. (2012) *I film pensano da soli. Saggi di estetica del cinema*, Mimesis, Milano–Udine.
- CIRESE A.M. (1984) *Segnicità fabrilità procreazione. Appunti etnoantropologici*, C.I.S.U., Roma.
- CORTÉS D.F. (2014) *Las metamorfosis del suplicio*, “Lexia” 15–16: 185–206.
- FOUCAULT M. (1967) *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano.

- FUMAGALLI A. (1995) *Il reale nel linguaggio. Indicalità e realismo nella semiotica di Peirce*, Vita e Pensiero, Milano.
- LANDOWSKI E. (a cura di) (1981) *Le carré sémiotique*, “Actes Sémiotiques” 17: EHESS – CNRS.
- LEONE M. (2014) *Semiotica dello slancio mistico*, “Lexia” 15–16: 219–284.
- MARRONE G. (2012) “Euforie comuni e corpi in transito. L’osceno del villaggio”, in V. del Marco e I. Pezzini (a cura di), *Passioni collettive. Cultura, politica e società*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, pp. 188–224.
- MERLEAU-PONTY M. (1964) *Le visible et l’invisible*, Gallimard, Parigi.
- PAGLIARO A. (1969) *Il segno vivente*, ERI, Torino.
- PONZIO A. (2007) *Fuori luogo. L’esorbitante nella riproduzione dell’identico*, Meltemi, Roma.
- POTTIER B. (1992) *Sémantique générale*, Presses universitaires de France, Parigi.
- STRUMMIELLO G. (2001) *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, Dedalo, Bari.
- SURACE B. (2018) *Semiosiche dal Versus. Il caso dei crossover filmici*, “Versus” 126: 69–85.
- THOM R. (1983), *Structures cycliques en sémiotique*, “Actes sémiotiques” V (47–48): 38–58.
- WEST A. (2016) *Films of the New French Extremity. Visceral Horror and National Identity*, McFarland & Company, Jefferson.
- ŽIŽEK S. (2004) *Dello sguardo e altri oggetti. Saggi su cinema e psicoanalisi*, Campanotto, Udine.
- ZUNSHINE L. (2008) *Theory of Mind and Fictions of Embodied Transparency*, “Narrative” 16 (1): 65–92.

Filmografia

- La passion de Jeanne d’Arc* (Carl Theodor Dreyer, 1928, Francia).
- Martyrs* (Kevin Goetz, Michael Goetz, 2015, USA).
- Martyrs* (Pascal Laugier, 2008, Francia, Canada).
- The Last Temptation of Christ* (Martin Scorsese, 1988, USA).

Degli uomini e degli dei

Analisi di un film sui martiri di Tibhirine

MARIA PIA POZZATO*

ENGLISH TITLE: *Des Hommes et des Dieux*. Analysis of a Movie about the Martyrs of Tibhirine

ABSTRACT: In 1996, in Algeria, eight French monks who had lived for many years in the Tibhirine monastery were kidnapped and slaughtered. The film *Des Hommes et des Dieux*, directed by Xavier Beauvois (2010) and winner of the Grand Jury Prize at the Cannes Film Festival, tells their story, presenting it as a very contemporary case of martyrdom merging religion and troubled post-colonialism. In the background there is a totally different “martyrdom”, that of Islamist jihadists. A semiotic methodology is used to both define the notion of “martyr” and analyse the film. As the analysis shows, this film speaks of the superiority of peace and brotherhood as well as the historical necessity of testimony. According to this framing the sacrifice of the Tibhirine monks was not pointless, but constituted a modern parable of martyrdom stemming from religious motivations but also reflecting a broader humanism, evoked by the title, in which divine nature and human nature appear inextricably intertwined.

KEYWORDS: Semiotics, Martyrdom, Film Studies, Religious Studies, Post-Colonialism.

1. Introduzione

Il film che analizzeremo si intitola, nella versione originale francese, *Des Hommes et des Dieux*, tradotto per il pubblico italiano con

* Alma Mater Studiorum – Università di Bologna.

*Uomini di Dio*¹. Vi si narra una storia vera, quella di otto monaci trappisti (ovvero “cistercensi della stretta osservanza”) francesi che furono trucidati nel 1996 presso il monastero di Tibhirine, in Algeria, dove risiedevano da anni. Al centro della nostra attenzione sarà però il tipo di racconto fornito da questa opera e non la sua aderenza più o meno fedele ad accadimenti di cui per altro non sono state ancora chiarite le responsabilità. La cosa certa è che dopo alcuni mesi dal sequestro, dei monaci furono fatte ritrovare le teste mozzate, ma chi e perché abbia sequestrato e ucciso i religiosi è a tutt’oggi ancora oggetto di discussione. Lasciemo quindi in ombra la questione per concentrarci sul film anche se, come si legge in interviste rilasciate da regista, interpreti e testimoni², è stato realizzato quanto meno con l’intenzione di narrare i fatti quanto più fedelmente possibile.

Ho ritenuto interessante questa opera perché mi pare costituisca un articolato discorso sulla natura, lo scopo e il valore del martirio in una data circostanza. I monaci di Tibhirine, come vedremo, discutono a lungo fra loro sull’opportunità o meno di restare nel monastero dopo che le autorità li hanno avvertiti del pericolo e invitati a mettersi in salvo. Al di là della perfetta aderenza o meno al fatto storico, quindi, questo film costituisce una riflessione sulla complessa e variabile miscela di fattori confessionali, circostanziali e personali che possono stare alla base della decisione di rischiare volontariamente il martirio.

Un altro elemento di interesse è costituito dalla convivenza, fino a quel momento pacifica, di religione cristiana e musulmana sul luogo dell’accadimento. La cronaca mondiale, pochi anni dopo,

1. Il titolo originale del film, diretto nel 2010 da Xavier Beauvois, si ispira a un brano della Bibbia: “Io l’ho detto, voi siete degli dei, figli dell’altissimo. E tuttavia morirete come ogni uomo, cadrete come tutti i potenti” (Salmo 81). Ringrazio Armando Fumagalli che a suo tempo mi ha segnalato questa interessante opera cinematografica.

2. Molti di questi materiali sono facilmente reperibili in rete. Per esempio nel 2011 *Famiglia cristiana.it* ha pubblicato un dossier sull’eccidio e sul film, con un’intervista all’ultimo sopravvissuto, Padre Jean-Pierre. Cfr. http://www.famigliacristiana.it/articolo/i-martiri-di-tibhirine_300611171732.aspx

ci fornisce un quadro molto diverso: l'integralismo e il terrorismo islamisti si sono contrapposti alle altre religioni, e in particolare a quella cristiana, con atti di terrorismo nei paesi a maggioranza cristiana e politiche di persecuzione nei paesi in cui i cristiani sono una minoranza. Il film, ambientato a metà degli anni Novanta, mette in scena una convivenza possibile fra cristiani e musulmani, minata dai prodromi di una intolleranza che si sarebbe aggravata e radicalizzata di lì a poco. In anni più recenti, il "martire di Allah" rappresenta una figura completamente diversa da quella dei martiri di Tibhirine i quali non *scelgono* di morire, anzi, dicono che sarebbe meglio evitarlo, ma accettano di subire le conseguenze di una scelta etica superiore³. È, come si vede, una posizione molto diversa da quella di chi cerca deliberatamente la morte ed elegge a "scelta etica superiore" quella di uccidere altre persone. Ma questo chiasmo, fra una /vittima suo malgrado e per amore del prossimo/ e una /vittima volontaria e per volontà di uccidere altri/, non è presente nei discorsi dei protagonisti del film. Ricordiamo che la vicenda si svolge nel 1996, e cioè in un'epoca precedente a fatti storici epocali come l'attentato alle *Twin Towers* di New York⁴.

Prima di procedere all'analisi del film, che sarà condotta con una metodologia semiotica, è utile una ricognizione semantica delle definizioni di "martirio", "martire", "martirizzare". È lunga tradizione della semiotica partire dalla definizione dizionariale dei concetti in discussione per cercare di circoscriverne il nucleo semantico più condiviso. Questo ci permette anche di verificare quanto i testi oggetto d'analisi si discostino o meno da nuclei semantici per così dire "canonici".

3. Anticipiamo qui alcuni assunti centrali di questo lavoro, che verranno argomentati nel corso dell'analisi in maniera più articolata e fondata.

4. Per il rapporto con le tematiche del martirio in ambito islamico, cfr. Cook (2007) e Dei (2016).

2. Una prima ricognizione semantica

Vediamo quindi alcune definizioni. *Lo Zingarelli*⁵, alla voce “martirio”, come prima accezione, la meno traslata, mette:

Grave tormento, o morte, che un martire sostiene per la propria fede: palma del martirio; soffrire il martirio; suggellare la fede col martirio | essere pronto al martirio, (fig.) al sacrificio della vita per un ideale e sim.

Vediamo ora la voce “martire”:

1. cristiano dei primi secoli che, affrontando le persecuzioni e la morte, testimoniava la sua fede;
2. chi si sacrifica e soffre o muore per un ideale, una missione e sim.: i martiri del Risorgimento.

Infine, sempre lo stesso dizionario, così definisce il verbo “martirizzare”:

1. assoggettare al martirio: gli imperatori pagani fecero martirizzare molti cristiani;
2. (fig.) affliggere, tormentare: col suo comportamento quell'uomo martirizza l'intera famiglia.

Se si passa al *Dizionario Devoto Oli* on line⁶, il martirio viene definito:

1. persecuzione o morte subita da un martire a causa della propria fede:
il m. di san Sebastiano; soffrire il m.; affrontare il m.;

5. Bologna, Zanichelli (2016). Consultabile on line al link <https://u-ubidictionary-com.ezproxy.unibo.it/viewer/#/dictionary/zanichelli.lozingarelli16> (l'ultimo accesso a questo sito, così come agli altri indicati in questo articolo è avvenuto il 09/07/2019).

6. www.grandidizionari.it/Dizionario_Italiano/parola/M/martirio.aspx?query=martirio

2. *estens.* Pena grave, sofferenza, dolore. *iperb.* *il martirio dell'attesa; ascoltarlo è un vero martirio.*

Infine, nel *Nuovo De Mauro* consultabile on line⁷, si legge:

màr | ti | re s.m. e f. av. 1294; dal lat. *mart re(m)*, dal gr. *mártus*, -uros “testimone”.

1. nei primi secoli del cristianesimo, chi rendeva testimonianza della propria fede sopportando eroicamente persecuzioni e torture fino alla morte violenta; anche in funz. agg.: *un santo martire*
2. *estens.*, chi sopporta pene e sofferenze molto grandi, anche fino al sacrificio della vita, per difendere un ideale o una causa: *martiri della Resistenza*
3. chi si dedica completamente a un'attività, affrontando grandi difficoltà e sacrifici: *un martire della scienza*
4. fig., persona sofferente per gravi dolori spec. fisici | chi è costretto a subire soprusi, maltrattamenti e sim.; anche scherz.: *è una martire del marito; fare il martire*, atteggiarsi a vittima.

Vediamo che in tutte le definizioni sono presenti alcuni elementi semantici ricorrenti:

1. isotopia del /corporeo/: di regola il martire è qualcuno che ha subito pene di tipo fisico;
2. aspettualizzazione⁸ /intensiva/ : le pene inflitte sono gravi, spesso fino alla morte;
3. aspettualizzazione /durativa/: si evince dal plurale (“pene e sofferenze”, “torture fino...”, “persecuzioni”, ecc.) La marca della /duratività/ non è sempre presente ma quando lo è sta a

7. <https://dizionario.internazionale.it/parola/martire>.

8. In questo contributo, per “aspetto” e “aspettualizzazione” si intende, come nell'accezione greimasiana del termine e come nella definizione grammaticale dell'“aspetto del verbo”, una caratterizzazione dei processi. Avremo quindi aspetti durativi, terminativi, incoativi, iterativi, risultativi, frequentativi, ecc.

indicare una protrazione dell'azione violenta contro il martire e quindi una capacità di resistenza di quest'ultimo. Compare anche nei significati estesi (cfr. *Nuovo De Mauro*: “dedicarsi completamente”);

4. isotopia /etica/. Il martire muore per un ideale, che può essere religioso ma anche civile e morale;
5. isotopia della /capacità di fronteggiamento e resistenza⁹/, come si evince da verbi come “sostiene”, “sofferta”, “essere pronto”, “affrontare”. Solo il *Devoto Oli* dà una definizione passivizzante, dicendo che il martire “subisce a causa...”;
6. aspettualizzazione /risultativa/: il martire, con il suo sacrificio, “suggella”, “testimonia”, ottiene “la palma”. Questa aspettualizzazione è particolarmente importante perché è il vero oggetto di valore del martire, termine che non a caso deriva dal greco *mártus*, *-uros* “testimone” (cfr. *Nuovo De Mauro*).

Dal punto di vista di una semiotica discorsiva¹⁰, il martire è un enunciatore che produce un *discorso sui valori* (di qualsiasi tipo essi siano) portato avanti sia attraverso procedure di figurativizzazione, sia attraverso la propria effettiva condotta. Nel primo caso, abbiamo il cosiddetto *ragionamento figurativo* ovvero quel tipo di argomentazione che troviamo tipicamente nelle parabole in cui il principio di coerenza si trova in una *traslazione di isotopie* (cfr. Groupe d'Entrevernes 1982, p. 154). Per esempio, nel caso della parabola del buon seminatore, a un certo punto il testo sembra proporre la sua stessa chiave di lettura dicendo che “il seminatore semina la Parola” (Marco 4:14), o che “il seme è la parola di Dio” (Luca 8:11). Anche nelle vicende di martirio spesso si rileva il ricorso a figure per veicolare

9. In italiano siamo costretti a usare più termini per rendere conto del concetto. L'inglese per esempio ha un lessema unico, “endurance”, che ben esprime entrambe le sfumature.

10. Di nuovo nell'accezione greimasiana del termine, laddove “discorso” è il risultato di un'attività di convocazione da parte di un enunciatore, e come tale può trovare espressione non solo in testi verbali ma anche in testi visivi, o audiovisivi, com'è nel nostro caso. Cfr. Marrone (2010).

significati teologici più profondi¹¹. È il realizzarsi stesso del sacrificio che si configura invece come un discorso fattivo sul “valore dei valori”.

In questo il martirio assomiglia a quello che Greimas ha analizzato in termini di “bel gesto” (Greimas 1993). Con questa etichetta non si deve intendere qui il gesto estetizzante e gratuito del dandy¹² ma un comportamento le cui modalità e le cui motivazioni sono più complesse e hanno a che vedere con l’etica. Uno dei racconti riportati da Greimas è tratto da Friedrich Schiller: in una classica ambientazione cortese, la bella chiede al cavaliere, come prova d’amore, di andare a recuperarle il guanto nel recinto delle belve. Il cavaliere, sprezzante del pericolo, recupera l’oggetto della damigella ma, risalito indenne dalla fossa dei leoni, anziché omaggiare la dama, le getta in faccia il guanto dicendo: “Non mi curo dei suoi ringraziamenti” (Greimas 1993, p. 26). Il cavaliere, dopo aver corso un serio pericolo di vita, non vuole ricavarne “un guadagno” e, rinunciando sprezzantemente alla riconoscenza della bella, dimostra di aver sfidato le belve per una propria etica personale (dell’onore, del coraggio), che niente ha a che vedere con un regime mercantile, di scambio.

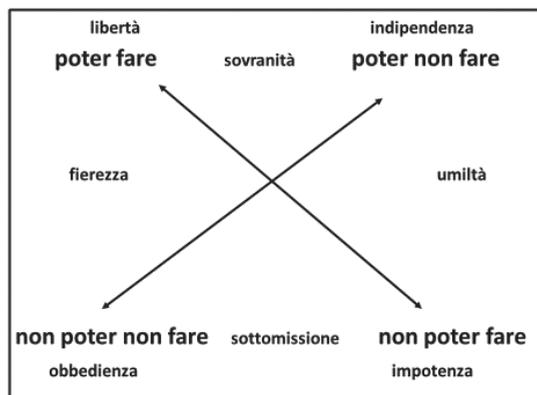
Ora, nel caso del martirio religioso, e il film che analizzeremo in questo non fa eccezione, l’azione è ispirata da un Destinante superiore (la fede, Dio) ma non porta nessun vantaggio personale¹³, anzi, va contro ogni elementare istinto di sopravvivenza. Si capisce quindi perché, anche nelle definizioni dizionariali che abbiamo appena ripercorso, ricorrono paradossalmente sia tratti di /fronteggiamento-resistenza/ che tratti di /passività/. Il fatto è che l’eroe di cui stiamo parlando non è propriamente un /eroe del fare/: spesso

11. Questo sia da parte delle vittime che da parte dei carnefici. Come è noto, San Pietro si fa crocifiggere a testa in giù per umiltà, scegliendo quindi una figura spaziale; figure del corpo specifiche, di regola seducenti, come occhi e seni, sono oggetto di attacco e distruzione nel caso di molte sante, come ad esempio Lucia e Rosalia, che rifiutano di concedersi sessualmente a un potente.

12. Con la sua “esacerbazione della differenza sistematicamente ricercata”, Landowski (1997), p. 68, traduzione nostra.

13. Se non quello dello statuto di martire, pur se post-mortem.

il martire, come i monaci di Tibhirine, non fa proprio nulla, si limita a rimanere dov'è. Ma proprio in questo sta tutta la sua grandezza, che corrisponde, nel cosiddetto *codice dell'onore* di Greimas (Greimas e Courtès 2007, p. 192), alla posizione della /fierezza/ che è una paradossale sintesi di /libertà/ e /obbedienza/:



Come vedremo, nessuno costringe i monaci del film a restare a Tibhirine, essi sarebbero liberi di andarsene (/libertà/) ma, per ragioni che saranno apertamente dichiarate da ciascuno, decidono di rimanere al *loro* posto, cioè al posto che hanno scelto per fede e per dovere (/obbedienza/). Infatti, come l'enunciatore del film¹⁴ ha messo in scena molto chiaramente, questi religiosi vanno incontro con /fierezza/ alle conseguenze di questa obbedienza.

In conclusione, come le stesse definizioni dizionariali sottolineano, perché si possa parlare di martirio e testimonianza, e non semplicemente di barbara uccisione, è necessario che vi sia una *volontarietà* del martire, cioè che egli/ella abbia un margine di scelta e che, nella

14. Senza addentrarci in complesse discussioni sulla definizione dell'enunciazione filmica, per gli scopi di questa analisi si assume qui una accezione molto generale di enunciante come istanza presupposta dall'esistenza dell'enunciato. Già all'interno di questa definizione generale, tuttavia, si deve tener presente una duplicità importante: l'enunciazione può essere analizzata sia per le tracce che lascia di sé all'interno dell'enunciato; sia come istanza strategica generale che presiede all'organizzazione del testo.

scelta di soccombere, vi sia una specie di “sprezzatura” nei confronti del tornaconto personale e della stessa sopravvivenza.

3. Analisi del film

Di questo film, che ha avuto importanti riconoscimenti, la critica ha detto: “*Uomini di Dio* ha raggiunto spettatori di destra e di sinistra, laici, atei, credenti, cinefili, adepti della meditazione, nostalgici di una natura incontaminata e molti altri. Un miracolo”¹⁵. Se tale risultato è stato raggiunto, lo si deve probabilmente al fatto che questi monaci sono presentati soprattutto come esseri umani, con la loro grande fede ma anche con le emozioni, in particolare la paura, che ognuno di noi proverebbe in una situazione analoga. Non solo: i protagonisti sono introdotti, nella prima mezz’ora del film, come persone perfettamente inserite in un ambiente rurale intatto con cui si rapportano secondo modalità pre-tecnologiche. Nelle ore di studio, li vediamo leggere su libri e non su monitor; arano i campi con un aratro attaccato a un vecchio trattore, seminano a mano, confezionano una a una le conserve che venderanno personalmente al mercato del villaggio, auscultano con lo stetoscopio i malati del villaggio disegnando per loro un sole e una luna sulla prescrizione dei farmaci da prendere di giorno e di sera. L’abbigliamento è quello monacale ma con la tonaca tenuta corta, per permettere il lavoro¹⁶, e il sottofondo sonoro è bucolico, con latrati di cani, canti di uccellini e di galli. Talvolta si sente in lontananza anche l’invito dei muezzin alla preghiera, propagato presumibilmente dal minareto del villaggio. Non vi è nulla di patinato in questo microcosmo che viene descritto come un ecosiste-

15. La citazione, da *Libération*, è riportata sul cofanetto del DVD commercializzato in Italia. Il film ha vinto il Gran Premio della Giuria del Festival di Cannes del 2010.

16. L’importanza dell’abbigliamento per veicolare dei significati è stata notata anche in papa Francesco che non di rado lascia trasparire scarpe e pantaloni scuri, di tipo estremamente pratico, sotto la veste bianca. Questo sistema espressivo significa, a livello di contenuto (secondo una modalità che la semiotica definisce *semisimbolica*), l’opposizione fra il ruolo spirituale e la natura umana del pontefice. Cfr. Pozzato (2017), pp. 30–31.

ma naturale e sociale equilibrato: i monaci partecipano in abiti laici ai festeggiamenti per il ritorno a casa di un bambino malato e curato da padre Luc, l'anziano medico del monastero che dà persino consigli di educazione sentimentale a una giovane; un altro monaco aiuta una donna in pratiche burocratiche che coinvolgono un figlio emigrato in Europa, ecc. Ma questa convivenza consolidata fra monaci e villaggio è profondamente perturbata dalla brutale uccisione, a opera di terroristi islamisti locali, di alcuni operai croati che lavorano in un cantiere vicino. I militari algerini avvertono i monaci che non sono più al sicuro e dicono loro: "Chiamateci prima che sia troppo tardi" (minuto 26.14). I monaci apprendono dei disordini nel Paese anche da alcuni *reportages* drammatici trasmessi dalla televisione algerina e quindi non si può dire che essi non siano pienamente al corrente del clima di terrore che le frange estremiste stanno ormai diffondendo in tutta l'Algeria, colpendo le popolazioni locali.

Mentre i confratelli stanno consumando un pasto frugale che consiste solo in una teglia di *pommes frites*, un monaco legge ad alta voce i testi religiosi che la casa madre invia giornalmente via fax. La lettura di quel giorno dice:

Accettare la nostra impotenza e la nostra estrema povertà [...] La debolezza in sé non è una virtù, la debolezza dell'apostolo è come quella del Cristo che non è né passività né rassegnazione, presuppone molto coraggio e spinge a impegnarsi per la giustizia e la verità denunciando la seduzione illusoria della forza e del potere (35.12).

È un passaggio importante per la nostra indagine sulla valorizzazione connessa al martirio. Il film esplicita molto i valori di riferimento dei monaci, il più delle volte mediante i loro dialoghi (alcuni dei quali riporteremo nel corso dell'analisi, quando cruciali) o, come in questo caso, tramite la lettura di testi religiosi. Nel testo appena riportato, troviamo tutte le caratteristiche principali di quello che nel paragrafo precedente abbiamo chiamato il *codice dell'onore*: la debolezza in sé non è una virtù, perché altrimenti vi sarebbe una valoriz-

zazione della sottomissione mentre il martirio non è né passività né rassegnazione bensì una forma di coraggio e di impegno. Ritroviamo quindi un po' tutte le principali isotopie che abbiamo riscontrato nella definizione dizionariale del martirio. Risulta inoltre interessante, in questo passaggio, l'inserimento della tematica della *veridizione*¹⁷ poiché si qualifica come illusoria la "seduzione della forza e del potere". Illusorietà rispetto a che cosa? Il problema rimane aperto, per lo meno fino alla scena finale del film, di cui si parlerà nelle conclusioni.

Secondo Jacques Geninasca (1987), il testo artistico organizza i suoi contenuti in *spazi testuali*, incaricati ciascuno di veicolare uno dei principali valori in gioco. Questa prima parte del film, che dura all'incirca quaranta minuti sui complessivi centodiciotto¹⁸, mette in scena una situazione di equilibrio che viene minacciata ma che trova ancora un terreno di mediazione. Consideriamo la scena che si sviluppa dal minuto 38: dei terroristi si presentano di notte, armati, al monastero per indurre con la minaccia i monaci a curare dei loro uomini feriti. Padre Christian, l'abate del monastero, oppone un fermo diniego alle loro richieste. Non solo, egli impone al capo del drappello di andare a parlare fuori dalle mura del monastero perché gli uomini non vogliono deporre le armi e il monastero "è un luogo di pace". In un serrato campo-controcampo, i due si scambiano versetti del *Corano*, che entrambi dimostrano di sapere a memoria, ciascuno nella propria lingua. I passaggi citati riguardano il rispetto della religione musulmana verso i cristiani¹⁹. Insomma i due trovano, tra le pagine del *Corano*, le basi per una convivenza pacifica. L'abate dice infine al terrorista, che se ne sta già andando: "Stasera è Natale, festeggiamo la nascita del principe della pace", e a quel

17. Si ricorda che per la semiotica strutturale la *veridizione* articola la categoria / essere/ vs /sembrare/. In particolare, l'illusorietà di cui si parla qui sarebbe una forma di /menzogna/, cioè un /sembrare + non essere/.

18. Anche la lunghezza delle scansioni testuali contribuisce a rendere conto dei diversi "pesi" strutturali dei significati da esse veicolati.

19. "Anche fra i cristiani ci sono coloro che non hanno alcuna superbia", recita il terrorista in arabo; e Padre Christian conclude, in francese, "per questo siamo simili ai nostri vicini" (40.27).

punto il terrorista gli porge la mano, e addirittura si scusa, in francese: “Mi scusi allora, non lo sapevo” (41.56). Questa parte del film rappresenta quindi uno spazio testuale intermedio fra quello della / perfetta convivenza/ della prima mezz’ora, e quello della / mediazione impossibile/ che seguirà, con le inevitabili conseguenze.

Dopo questo episodio, i frati faranno tre riunioni per decidere se rimanere o no²⁰. La prima registra diverse opinioni e alla fine i confratelli decidono che i tempi non sono ancora maturi per prendere una decisione. Vediamo alcune battute di dialogo:

Célestin: “Non possiamo restare qui rischiando la vita ogni giorno che passa. Io se mi sono fatto monaco è per vivere, non per farmi uccidere o sgozzare”.

Christian: “Hai ragione Célestin, non dobbiamo per forza rischiare il martirio, certo”.

Amédée: “Credo che ognuno debba decidere secondo coscienza”.

Jean-Pierre: “Andare via significa fuggire e abbandonare il villaggio ai terroristi. Il buon Pastore non abbandona il suo gregge quando arriva il lupo. Da quando in qua obbediamo alle armi?”

Luc: “Partire è morire, io resto”.

Michel: “Nessuno mi aspetta da nessuna parte, io resto”.

Cristophe: “Io voglio andare via”.

Christian: “Io credo che sia prematuro decidere. La nostra salvezza è nel nome del signore”.

Tutti i monaci: “Creatore del cielo e della terra”.

Durante la seconda riunione, i monaci voteranno all’unanimità di restare. Tra le due riunioni intercorrono una capillare opera di convincimento da parte di Christian, soprattutto nei confronti dei più impauriti e riluttanti tra i suoi compagni, come Cristophe; e due importanti incontri: il primo, con gli abitanti del villaggio, che pregano i monaci di non abbandonarli; e il secondo con un funzionario delle forze dell’ordine algerino, che viceversa li invita a mettersi in salvo al più presto. Vediamo quindi che la decisione dei monaci

20. Rispettivamente ai minuti 46, 1h.20 e 1h.38.

avviene dopo una sorta di tiro alla fune fra due Destinanti che vogliono convincerli a fare cose opposte. Il funzionario racconta loro delle efferatezze degli integralisti in alcune province dell'Algeria e, quando i monaci dicono "siamo angosciati quanto voi", introduce il tema del colonialismo:

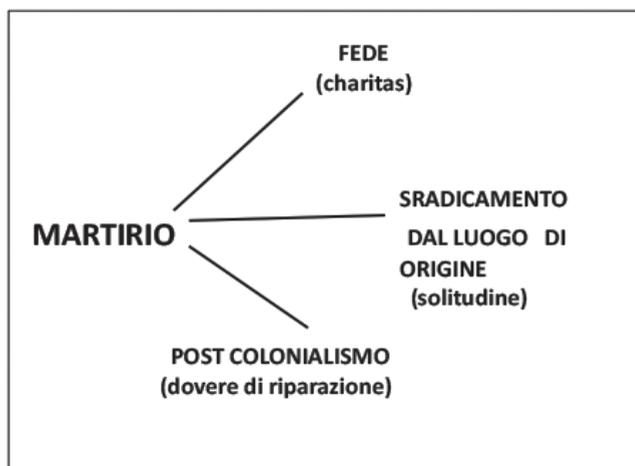
Ma che ne sapete voi del mio paese. Questo è il mio paese. Sono stanco di non vederci mai diventare adulti. E contrariamente a voi credo sia stata la colonizzazione francese, questa rapina organizzata ci ha lasciati indietro [...] La vostra testardaggine diventa pericolosa [...] e, credetemi, non è vigliaccheria voler andar via, è voler vivere liberi [...]. Il vostro sacrificio avrà un sapore di manipolazione. Io stimo voi e quello che la vostra comunità ha fatto per il paese ma vi chiedo di ritornare in Francia (54.59).

Si tratta praticamente di un monologo del funzionario poiché i monaci si limitano ad ascoltarlo in silenzio. Questa assenza di reazioni è importante perché equivale, a livello valoriale profondo, alla posizione "neutra"²¹. Non siamo in grado di capire, in base alle scene di questo film, quale sia l'effettiva posizione dei monaci nei confronti della problematica coloniale. Ci limitiamo quindi a rilevare che, in questo particolare passaggio, essi scelgono di non esternare alcuna posizione al riguardo. In realtà, la prima parte del film suggerisce che il monastero abbia avuto una funzione benefica e civilizzatrice nei confronti della popolazione locale, il che equivale all'affermazione di una sorta di "colonialismo *in bono*" da parte della chiesa cattolica sul territorio. Il ruolo tematico di questi francesi in Algeria non è quello degli /sfruttatori/ ma quello degli /aiutanti/, nei termini di una specie di "protettorato" spirituale ma anche molto pratico, di tipo post-coloniale. Lo statuto de-localizzato di questi monaci è emerso anche nella prima riunione in cui alcuni hanno parlato del loro sentimento

21. Come noto, la posizione neutra è quella che afferma i due contraddittori: se, come riteniamo, il quadrato semiotico qui articola l'opposizione *condanna/assoluzione* (della Francia nei confronti dell'Algeria), il silenzio dei monaci, almeno in questo dialogo, equivale a un porsi fuori dalla questione, ovvero alla posizione neutra *né assoluzione/né condanna*.

di sradicamento nei confronti della madrepatria. In altri momenti del film, alcuni monaci parlano della loro solitudine al di fuori del convento o del fatto che quando tornano in Francia a trovare dei parenti si sentono completamente spaesati²². La scelta di restare sembra alla fine ispirata soprattutto dal dettato evangelico dell'amore. Toccante e definitivo è il confronto di padre Christian con lo spaventato Cristophe: "È vero restare qui è da pazzi, come diventare monaco. Ma ricorda, la tua vita tu l'hai già donata, l'hai donata per seguire Cristo quando hai deciso di lasciare tutto", dice Christian. E Cristophe ribatte: "Si diventa martire per cosa, per Dio, per essere eroi, per dimostrare di essere migliori?" Risposta: "Si è martiri per amore, per fedeltà. E la morte, se ci prende, è malgrado noi perché fino alla fine cercheremo di evitarla. Il nostro compito qui è di essere fratelli di tutti. Ricorda che l'amore supera tutto, l'amore sopporta tutto". I due confratelli si abbracciano e Cristophe mormora "perdono" (1.18).

Il film rende in realtà complessa questa accettazione del martirio da parte dei monaci, ponendola alla confluenza di tre motivazioni diverse e sinergiche:



22. I soggetti possono sentirsi più o meno radicati o sradicati nei confronti dei luoghi d'origine, con emozioni a volte positive e a volte negative. La posizione di questi monaci sembra quella di un /non radicamento/ volontario, e quindi non traumatico. Cfr. Pozzato (2018), pp. 287–288.

Naturalmente non stiamo parlando qui, così come fatto lungo il corso dell'intero saggio, dei reali monaci di Tibhirine, ma di come questo film ne rappresenta la vicenda. E la rappresenta in un modo molto lontano dallo stile dell'agiografia classica dei santi martiri, che li vuole incrollabili, impavidi, insensibili, dotati di superpoteri o legati ben oltre la loro morte a fenomeni miracolosi²³. La santità di questi uomini è molto umana, il film sottolinea la dimensione di una responsabilità storica, quella dello sfruttamento colonialista, che li trascende ma li coinvolge a un tempo; ne mostra la fragilità di uomini che non solo hanno rinunciato alla vita laica, ma anche a quella dimensione privata e profonda che è il legame con il luogo natìo. Inoltre, ogni spettatore si può identificare facilmente con queste persone che, nel momento in cui prendono una decisione drammatica, tremano, piangono, hanno paura come qualsiasi essere umano di fronte alla possibilità quasi certa della morte.

Le scelte registiche, che per ragioni di spazio non possiamo analizzare in dettaglio, prediligono un campo-controcampo serrato nei casi in cui ci sia un *confronto polemico*²⁴ fra monaci, o fra monaci e terroristi, a sottolineare lo scambio effettivo fra soggetti, il "mettersi in gioco rischioso" nell'interazione (Landowski 2005). Così come significativa è la scelta dell'inquadratura distanziata e a camera fissa ogni qualvolta i monaci si trovino nella cappella a pregare, esseri disadorni in un luogo disadorno, in cui la cinepresa rinuncia a scandagliare il rapporto profondo e individuale con Dio nella preghiera (Fig. 1).

Infine, la terza riunione fra i monaci è senza parole. Padre Luc mette in riproduzione la musica su un vecchio mangiacassette e, mentre si diffondono le note del *Lago dei cigni* di Tchaikovsky, la cinepresa fa una lunga carrellata di primi piani in cui si alternano drammaticamente, in ciascun viso, espressioni di serenità e di angoscia.

23. Si pensi a San Gennaro, decapitato nel 305 d.C., il cui sangue ancor oggi, secondo la credenza devozionale, si liquefa nell'ampolla in cui è stato raccolto.

24. Per *schema polemico*, in semiotica narrativa, si intende la contrapposizione fra soggetti che hanno opinioni o valori o programmi narrativi in conflitto.



Figura 1. I monaci in preghiera.

A questo punto la decisione è presa, e l'enunciatore filmico decide di mettere in scena solo l'avvicinarsi di sentimenti opposti che accompagna una scelta così difficile e così contraria al più elementare istinto di sopravvivenza. In questa drammatica scena, forse fra le più potenti del film, le circostanze storiche, le differenze personali e lo stesso linguaggio sono messi da parte: ciò che rimane è la nuda e straziante "musicalità" emotiva del martirio.

Conclusioni

Questo film sceglie di non rappresentare l'uccisione dei monaci, evitando ogni patetismo più o meno orrorifico²⁵. L'ultima immagine che vediamo sullo schermo è quella degli otto sequestrati (due monaci si nascondono e scampano alla cattura) che si incamminano in fila in un paesaggio innevato assieme ai loro sequestratori, e con questi ultimi scompaiono nell'indistinto candore di un bosco. Sappiamo che nella storia reale essi saranno decapitati dopo mesi di prigionia e, si dice, di trattative fallite per scambiarli con prigionieri

25. Sappiamo che altre opere, per esempio *The passion of the Christ* di Mel Gibson (2004), o grandi classici come *La passion de Jeanne d'Arc* di Carl Theodor Dreyer (1928), scelgono di mettere in scena i tormenti del/la suppliziando/a.

dell'organizzazione terroristica. Ma il finale, così come è stato girato, afferma piuttosto un /destino comune/ di vittime e carnefici. Se ricordiamo l'affermazione di padre Christian sull'illusorietà della violenza e della forza, la scena che conclude il film sembra ribadirla attraverso la scelta delle immagini. In questo senso il film diventa, più in generale, un discorso sulla superiorità della pace e della fratellanza, oltre che sulla necessità storica della *testimonianza* qualora questi valori siano messi in discussione²⁶. Fuori da quest'ottica di coerenza e di testimonianza, il sacrificio dei monaci di Thibirine apparirebbe velleitario e inutile. Questo film lo rappresenta invece come una parabola moderna del martirio, che parte dalla motivazione religiosa per approdare a quella più vasta del profondo umanesimo evocato dal titolo, *Des hommes et des Dieux*, in cui natura divina e natura umana appaiono indissolubilmente intrecciate.

Riferimenti bibliografici

- COOK D. (2007) *Martyrdom in Islam*, Cambridge University Press, Cambridge–New York.
- DEI F. (2016) *Terrore suicida. Religione, politica e violenza nelle culture del martirio*, Donzelli, Roma.
- GENINASCA J. (1987) *La parole littéraire*, PUF, Parigi (trad. it. *La parola letteraria*, Bompiani, Milano 2000).
- GREIMAS A.J. (1993) *Le beau geste*, “Recherche Sémiotiques–Semiotic Inquiry” (Formes de vie/Forms of life) 13 (1–2) : 21–34 (trad. it. “Il bel gesto” in M.P. Pozzato (a cura di), *Estetica e vita quotidiana*, Lupetti, Milano 1995, pp. 97–114).
- GREIMAS A.J. e COURTÉS J. (1979) *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du Langage*, Hachette, Parigi (trad. it. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Bruno Mondadori, Milano 2007).

26. Molti studi contemporanei trattano di questo tema molto importante della memoria e della testimonianza in relazione a eccidi e fatti storicamente traumatici. Per un'analisi di casi approfondita, cfr. Violi (2014).

- GROUPE D'ENTREVERNES (1977) *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, Seuil, Parigi (trad. it. *Segni e parabole, Semiotica e testo evangelico*, Elle Di Ci, Torino 1982).
- MARRONE G. (2010) *L'invenzione del testo*, Laterza, Bari.
- LANDOWSKI E. (1997) *Présences de l'autre*, PUF, Parigi.
- (2005) *Les interactions risquées*, in “Nouveaux actes sémiotiques” 101–103 (trad. it. *Rischiare nelle interazioni*, FrancoAngeli, Milano 2010).
- POZZATO M.P. (2017) “Dono e ironia. Aspetti paradossali nella comunicazione di Papa Francesco”, in A.M. Lorusso e P. Peverini (a cura di), *Il racconto di Francesco. La comunicazione del Papa nell'era della connessione globale*, Luiss University Press, Roma, pp. 23–47.
- (2018) *Visual and Linguistic Representations of Places of Origin*, Springer, New York–Amsterdam.
- VIOLI P. (2014) *Paesaggi della memoria. Il trauma, lo spazio, la storia*, Bompiani, Milano.

PARTE IV

MARTIRI NELLE ARTI FIGURATIVE
E NEGLI SPAZI PUBBLICI

PART IV

MARTYRS IN FIGURATIVE ARTS
AND PUBLIC SPACES

Curare e far risorgere il martire

San Sebastiano

TIZIANA MIGLIORE*

ENGLISH TITLE: Healing and Resuscitating the Martyr. Saint Sebastian

ABSTRACT: This article focuses on the particular dynamic of agony in Saint Sebastian. Specifically, it reconsiders his being *not dead* as a test of resistance to prove his faith, but also to show how pragmatic and cognitive devotional practices have changed over the centuries. Indeed, Sebastian does not survive by virtue of a miracle, like Christ; rather, he survives because he is tended and saved by other people, namely Saint Irene or the angels, who actually heal him. We analyze two Goodmanian samples of the martyrdom of Sebastian in visual arts in an effort to understand what are the factors of his pain, that is, how some specific and iconological features of his manifestation can be correlated to an actual physical disease.

KEYWORDS: Sebastian, Martyrdom, Mantegna, Agony, Arrows.

1. Introduzione

Questo saggio esplora le dinamiche dell'agonia nel martirio di San Sebastiano. Il martirio è una prova "topica" che si può pensare e mostrare dal punto di vista dell'"antieroe" persecutore accanito sull'"eroe" (e aspettualizzare quindi l'atto inflitto/che si infligge) o dal punto di vista dell'eroe perseguitato (e aspettualizzare l'atto subito/che si subisce). Nell'un caso si marciano maltrattamenti e crudeltà

* Libera Università Maria Santissima Assunta (LUMSA), Palermo.

del persecutore, nell'altro tormenti e virtù del perseguitato. Ci interessa indagare questa seconda prospettiva, sia per comprendere come funziona la testimonianza della vera fede — cioè a partire da quali *fattori* e *condizioni* il martire è riconosciuto, “sanzionato” nel ruolo di testimone — sia per tornare in semiotica sul tema del *dolore*, e legare le soglie di sopportazione fisica alle reazioni patemiche che si innescano. Ciò non vuol dire isolare il martire nel proprio stato: il suo *ductus* nel programma della testimonianza, i patimenti del suo corpo, recano tracce dell'intero processo del martirio e attivano presupposizioni anche sulla violenza del carnefice.

2. San Sebastiano. Il non morto

Il martirio di San Sebastiano è citato da Omar Calabrese (1991) come esempio di sospensione del trapasso dalla vita alla morte. Nelle arti visive la rappresentazione della morte è un'*historia* di movimenti dell'animo che si colgono da movimenti del corpo; questa *historia* si discretizza in una serie di segmenti aspettuali e tensivi — incoattività dell'agonia, puntualità dell'atto di morte, duratività dell'essere morti — che le restituiscono processualità. In Sebastiano, però, questo trapasso non trova soluzione di continuità, ma mette in scena, dispiega ed esalta l'agonia, il *non arrivare a morire* (ivi, p. 103). Tanto che, se già il supplizio di qualsiasi santo è uno *speculum Christi*, cioè una variante della Passione di Cristo che ne rafforza il valore, il supplizio di Sebastiano lo è di più, non solo perché ideologicamente e concretamente questo santo assume la forma di uno “scudo” per l'umanità minacciata, anche dalla peste, ma perché, come Cristo, dopo essere passato attraverso i dolori delle ferite e le torsioni dello spasimo, anch'egli “risorge”.

2.1. I due martiri del “miles Christus”

L'agiografia di Sebastiano è narrata negli *Acta Sancti Sebastiani* (V sec.; cfr. Migne 1845), nella *Passio Sancti Sebastiani* (V sec.) di Arno-

bio il Giovane e nella *Legenda Aurea* (1298) di Jacopo da Varagine. Sebastiano (Narbona, 256–288), figlio di un funzionario imperiale della Gallia, era un comandante romano della prima corte pretoria, incaricato della difesa dell'imperatore. Forte di questo ruolo, sostenne i cristiani incarcerati, fra cui i gemelli Marco e Marcellino di cui ripristinò la fede quando erano sul punto di rinnegare Cristo, e poté provvedere alla sepoltura di altri martiri. Diocleziano scoprì che era cristiano anche lui e lo condannò a morire per mano degli arcieri¹ in mezzo al Campo di Marte. Il suo corpo, denudato e bersagliato di frecce come fosse “un riccio”², fu abbandonato sul terreno, in pasto agli animali selvatici. Sembrava morto, ma non lo era, e Santa Irene, che andò a recuperarne il corpo per dargli sepoltura, se ne accorse e lo curò delle molte ferite. Poco tempo dopo Sebastiano tornò al cospetto di Diocleziano: “Acciò il Signore m’ha voluto risuscitare, perché possa rimproverarvi del male che fate ai servi di Cristo” (da Varagine 1993, p. 120). L'imperatore ordinò allora che fosse frustato fino all'ultimo sangue nell'ippodromo del Palatino, e che il cadavere fosse gettato nella *Cloaca Maxima*, per non divenire oggetto di devozione da parte dei cristiani. Successivamente la sua salma fu sepolta in quelle che furono chiamate “catacombe di San Sebastiano”.

Le traduzioni pittoriche si concentrano generalmente sul momento in cui il corpo del santo è crivellato di dardi. Ma Sebastiano, a differenza del destino in sorte agli altri santi, sopravvive a questo primo martirio³. La condanna definitiva, per fustigazione e annega-

1. L'esecuzione tramite saettatura, assente nei codici penali occidentali, era di solito inflitta ai soldati ammutinati o insubordinati durante le guerre. Cfr. Puppi (1991).

2. “Allora Diocleziano ordinò di legarlo in mezzo al campo di Marte e di trafiggerlo con le frecce. I soldati lo ricoprirono tutto di frecce così che il santo non sembrava più un uomo ma un riccio; poi, credendo che fosse morto, se ne andarono”, da Varagine (1993), p. 120.

3. San Cristoforo gli fa da *pendant*: non solo è protettore dei malati e degli infermi, ma il suo supplizio ricorda quello di San Sebastiano. Morto per decapitazione, San Cristoforo era stato prima battuto con verghe, in seguito colpito con frecce, poi gettato nel fuoco. Il tiranno Dagno di Licia lo aveva fatto legare a un palo e aveva ordinato a quattrocento soldati di colpirlo con le frecce; ma le frecce rimasero sospese in aria e nessuna lo raggiunse. Il tiranno, sicuro che gli arcieri sarebbero riusciti a ucciderlo, cominciò ad insultarlo. E all'improvviso una freccia, invertita la traiettoria, penetrò in un suo occhio e lo accecò.

mento, è meno ricorrente, per quanto la più umiliante che si possa immaginare: qui infatti il martire è ridotto, da uomo illustre, allo stato di animale prima, frustato in un ippodromo, e di escremento poi, scaraventato in una fogna. Evidentemente la leggenda dell’VIII secolo per cui Sebastiano sarebbe apparso in sogno al vescovo di Laon nelle sembianze di un bellissimo giovane, legato a un albero e trafitto di frecce, ha avuto la meglio, tanto da far scordare che la saettatura fu solo il primo tentativo di ucciderlo.

Sebastiano dimostra la sua fede in Dio non con il sacrificio fino alla morte, ma con la resilienza fisica, patemica e cognitiva al dolore. La sua “corazza” ha un programma a senso unico fin dall’inizio:

Era tanto amato dagli imperatori Diocleziano e Massimiano che gli avevano affidato l’incarico di comandare la prima coorte, e di stare sempre alla loro presenza: ma Sebastiano indossava la clamide militare solo per confortare i cristiani che fra i tormenti parevano vacillare nella loro fede (da Varagine 1993, p. 115).

L’isotopia prevalente è dunque quella del *miles Christus*, che le arti hanno declinato con vari temi e figure, anche tradendo questa semantizzazione.

2.2. *Un santo taumaturgo. Sceneggiature della pestilenza*

La *non morte* di Sebastiano è parsa il segno dell’estrema protezione divina, nella fattispecie contro gli strali della peste. In proposito la *Legenda Aurea* e gli *Acta Sancti Sebastiani* sono stati testi fondativi per lo sviluppo, nei secoli, di due tradizioni narrative e figurative diverse (Manetti 2004): la prima presenta un universo maschile con il Sebastiano in piedi, seminudo e irto di frecce, circondato da nerboruti arcieri; la seconda valorizza un universo femminile: Sebastiano è sdraiato su un letto, semicoperto e curato nelle sue ferite da Sant’Irene e altre pie donne.

Entrambe le sceneggiature hanno contribuito a fare di lui, a partire da un certo momento storico e per un lungo periodo,

un santo, forse “il santo” per antonomasia, protettore contro il flagello della peste, evento che si ripete a cicli quasi costanti dal XIV fino al XVIII secolo. Si può anche ipotizzare che i punti di catastrofe (nel senso che René Thom dà a questo termine) della curva che descrive il ripresentarsi di questo fenomeno sono anche punti di catastrofe del riaccendersi del fervore devozionale nei confronti del Santo e di stimolo alla committenza di opere votive che lo rappresentano (ivi, p. 18).

Sebastiano è compatrono di Roma, dopo Pietro e Paolo, e il terzo fra i sette difensori della Chiesa nella catalogazione di papa Gregorio Magno. In lui convergono e si contaminano nel tempo, secondo Giovanni Manetti (ivi, p. 23), cultura pagana e cultura cristiana, in particolare tre figure con tre sfere d’azione: il divino arciere Apollo che scaglia frecce pestilenziali a seminare il lutto nel campo degli Achei (*Iliade*, Libro I, versi 44–83), il Dio biblico che “flette l’arco e prepara mortifere saette” (*Salmo* 7:13) e il Dio cristiano responsabile, con la sua ira, della diffusione del morbo (quest’ultima credenza diffusa dopo la grande epidemia del 1348, la cosiddetta “morte nera”, all’epoca di Petrarca e Boccaccio).

L’aver già miracolosamente guarito dei malati (Zoe, la moglie del carceriere Nicostrato, poi Tranquillino, il padre di Marco e Marcelino, poi il prefetto di Roma Cromazio), la relazione con le frecce, il tenerle conficcate nella pelle insieme alle ferite e l’uscirne illeso sono motivi validi, nel pensiero popolare cristiano, per ritenere Sebastiano protettore privilegiato contro il morbo, “santo competente” che ha attirato su di sé il contagio e salvato l’umanità, oltre che se stesso. “Un intercessore che quale avvocato implori l’immunità o la cessazione del male, ritenuto dalla credenza popolare un segno della collera celeste o un castigo imposto al mondo per le sue colpe” (Cannata 1968, p. 790). Con lui il devoto è, in quanto corpo collettivo della comunità cristiana, protetto dal corpo *particolare* del santo di cui condivide la religione, e, in quanto anch’egli corpo particolare, protetto dal corpo *singolare* di Sebastiano (Arasse 1983, p. 59, mia traduzione).

Far derivare il culto di San Sebastiano come protettore dalla peste da una semplice causa storica — lo scoppio di una terribile epi-

demia a Roma nel 680 (Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*, VI, 5), cessata quasi subito dopo l'invocazione del santo — è riduttivo: “C'è da domandarsi perché si fosse chiesta proprio l'intercessione di San Sebastiano” (Manetti 2004, p. 24). È soprattutto il motivo del corpo seminudo lacerato dalle frecce ad aver prodotto questa interpretazione simbolica; e forse con la Controriforma, per sviare i fedeli dal mondo chiaramente ambiguo di Sebastiano — il favorito dell'imperatore, la milizia degli arcieri — e riorientarne la catarsi si introduce un altro episodio della sua vita, denso di presenza femminile. L'ambiguità del personaggio, invece, riemergerà con forza nel Novecento, alimentando una lettura omoerotica con autori come Gabriele d'Annunzio (*Il martirio di San Sebastiano*, 1911, musiche di Claude Debussy, scenografie di Léon Bakst), Yukio Mishima (*Confessioni di una maschera*, 1949) e Derek Jarman (*Sebastiane*, 1976), e artisti come Egon Schiele (*Self Portrait as St. Sebastian*, 1915), Salvador Dalí (*San Sebastián*, 1927), Filippo De Pisis (*San Sebastiano*, 1947), Luigi Ontani, che dal 1970 ne realizza più varianti iconografiche, Louise Bourgeois (*Ste. Sébastienne*, 1992), Damien Hirst (*Saint Sebastian, Exquisite pain*, 2007), Giulio Paolini (*Studio per “Estasi di San Sebastiano”*, 2017).

L'insistenza eccessiva su Sebastiano come un efebo dall'apollinea bellezza — un tradimento, appunto, una modellizzazione *borderline* fra interpretazione e abuso (Eco 1990) — ha purtroppo portato a giudizi che liquidano per intero il valore del santo. “Dal XV secolo San Sebastiano è diventato e resta il patrono, compromettente e inconfessabile, dei sodomiti o degli omosessuali, sedotti dalla sua nudità d'efebo apollineo, glorificato dal Sodoma” (Réau 1958, p. 1190, mia traduzione). In controtendenza rispetto a questa “canonizzazione” nelle arti, esamineremo opere che tramandano un'immagine di Sebastiano meno sensazionale e più coerente con la sua struttura semantica, mirabilmente condensata in un inno della fine del VII secolo:

Nobile atleta di Cristo, / ardente d'amore per il combattimento, / abbandona la tiepida patria / e sceglie di lottare a Roma. / Qui, cultore dell'alto dogma, / ripieno di virtù celeste / rifiutando gli idoli, aspira / ai trofei di

inclito martire. / Avvinto da molte catene / dove si erge un albero enorme, / accoglie le frecce scagliate / sul nudo scudo del petto. / Il corpo diviene una selva di ferri; / ma l'animo, più forte del bronzo, / disprezza il ferro come fosse molle; / incita l'aguzzino ad inferire. / L'onda del sangue sgorgante / mostra un corpo esangue; / ma nella notte una casta donna / medica le piaghe sanguinanti. / Le ferite inflitte / procurano una forza celeste al soldato / che, sfidando nuovamente il tiranno, / spira tra i colpi. / Ora che siedi nella rocca del cielo, / o fortissimo guerriero, / proteggi benigno i corpi dei cittadini / allontanando la peste.⁴

3. Iconologia di San Sebastiano

Nelle arti visive San Sebastiano è dapprima raffigurato come un uomo maturo, con o senza barba, vestito da soldato romano con tunica e clamide palatina o con lunghe vesti, proprie di un uomo del Medioevo. Si vedano i mosaici della Basilica di Sant'Apollinare Nuovo a Ravenna (527–565) e della Basilica di San Pietro in Vincoli a Roma (682). Dalla metà del XIV secolo, sull'onda del successo della *Legenda Aurea*, che riporta un curioso episodio di “eccitazione della carne” su una novella sposa toscana⁵, San Sebastiano cominciò a diventare l'equivalente degli dei e degli eroi greci atletici. Nel Rinascimento si accentua questa tematizzazione e il martirio offre agli artisti la possibilità di esercizi virtuosistici sul nudo maschile: anatomia della muscolatura e torsioni del corpo, legato a una colonna o assecondante le volute di un tronco d'albero, raggiungono esiti funambolici (Perugino, *San Sebastiano*, 1490 c.). Ne dà conto anche Vasari, che, a proposito di un quadro del santo dipinto da Fra Bartolomeo, osserva che guardare questo giovane uomo seminudo,

4. Componimento del repertorio innografico del *Breviarium Ambrosianum*, cit. in Danieli (2007), pp. 37–38.

5. “San Gregorio, nel primo libro dei suoi Dialoghi, narra che una giovan donna toscana, sposata da poco, era stata invitata alla consacrazione di una chiesa di San Sebastiano. Nella notte precedente tale festa, eccitata dalla carne, non poté astenersi dall'unirsi carnalmente al marito”, da Varagine (1993), p. 120.

sofferente tra i tormenti dell'agonia, poteva suscitare pensieri inadeguati tra i fedeli di sesso femminile:

Laonde per prova fece in un quadro, un San Sebastiano ignudo con colorito molto alla carne simile, di dolce aria e di corrispondente bellezza alla persona parimente finito, dove infinite lode acquistò appresso agli artefici. Dicesi che, stando in chiesa per mostra questa figura, avevano trovato i frati nelle confessioni, donne che nel guardarlo avevano peccato per la leggiadria e lasciva imitazione del vivo, datagli dalla virtù di fra' Bartolomeo; per il che levatolo di chiesa, lo misero nel capitolo [...] (Vasari 1550).

È un test a sostegno della tesi di Manetti (2004) di un necessario cambiamento di sceneggiatura nella rappresentazione di Sebastiano, come tentativo deliberato dei rigoristi della Controriforma di allontanarsi dal soggetto singolo e maschio veduto nudo. Anche Giovan Paolo Lomazzo ([1584] 1973), su questo, fa un esplicito riferimento a Sebastiano: “Non occorre che si mostri nudo, bello, attraente e diafano come realmente era e come un tempo lo dipinse Fra Bartolomeo, bello e lascivo, al punto che le donne e le fanciulle che andavano a confessarsi, vedendolo, se ne innamoravano con grande ardore”⁶.

3.1. *Frecce. L'attributo di San Sebastiano*

Si è accennato sopra all'associazione, funzionale allo specifico culto di San Sebastiano, tra le frecce e la peste: le frecce, nel pensiero popolare pagano e cristiano, erano considerate il veicolo della malattia; per logica si sceglie allora, come intercessore, un santo con il corpo attraversato da frecce. Per dirla con Arasse (1983, p. 58), il corpo di Sebastiano diviene il luogo di condensazione “di *due saettature antagoniste, pagana/empia e divina/purificatrice*: non morendo sotto le frecce — empie, scoccate contro i Cristiani — protegge dalle frecce — divine, scoccate contro i cristiani colpevoli”.

6. Cfr. Le Targat (a cura di), 1979; Forestier (a cura di), 1983.

La freccia, però, è più di un *trait d'union* fra Sebastiano e il morbo che egli scongiura; costituisce, in numero plurale, l'attributo identificativo di questo martire. Molte frecce, infatti, si mostrano sparse e appena infitte (Piero del Pollaiuolo, *Martirio di San Sebastiano*, 1475 c.) o invece ben conficcate nel suo corpo (Pedro Berruguete, *San Sebastiano*, 1480 c.) oppure raccolte a fascio in pugno (Michelangelo, *Giudizio Universale*, 1535–1541) o dentro una faretra. Raramente appaiono singole e allora sono emblematiche del suo peculiare martirio o della sua vittoria, come il dardo tenuto trionfalmente tra le dita dal *San Sebastiano* di Raffaello (1501–02).

Un simbolo metonimico la freccia — la causa per l'effetto, analogamente ad altri casi di martirio: la spada di San Paolo, la ruota di Santa Caterina, la graticola di San Lorenzo, ecc. — che nelle arti visive abita dunque ciascuna delle tre fasi del programma narrativo di Sebastiano: 1) “qualificante”, per mostrarne la competenza, quando le frecce degli arcieri fluttuano ancora in aria o cominciano a raggiungere il corpo del martire; 2) “decisiva”: è la stragrande maggioranza dei casi, quando le frecce tempestano e dilanano involucri e carne mobile di Sebastiano e si integrano alla sua persona agonizzante; 3) “glorificante”, quando il martire, superata positivamente la prova, ne diviene addirittura il possessore.

È la ragione dell’“arsenale di frecce” che ritroviamo nelle raffigurazioni del santo, del tutto assente viceversa, e non incidentalmente, nelle opere in cui l'efebico commuta il martire, cambiandone la “vocazione”. Man mano che si afferma il tema del corpo atletico di Sebastiano, diminuiscono le frecce materialmente visibili⁷. Da una situazione di supplizio, dove “il condannato veniva legato ad un albero o a un palo e alcuni arcieri gli scagliavano addosso delle frecce, cercando di non colpire subito i punti vitali per prolungare l'agonia” (Mereu

7. “O Vanità dell'uomo che rende vano ciò che è vero, appropriato e principale, per dar spazio a finzioni che non pesano più di un filo di paglia [...]. Vedo lapidato senza pietre, Sebastiano senza frecce [...] O vana vanità, errore infinito...”, G.A. Gilio, *Dialogo dove si ragiona degli errori e degli abusi de' Pittori circa l'histoire* (1564), cit. in Barocchi (1971), vol. I, p. 844. Cfr. Sgarbi, D'Amico (a cura di), 2014.

2007, p. 29), si passa a un “dispositivo ottico dell’innamoramento” (Arasse 2007, p. 317). Alla freccia in quanto arma letale subentra la freccia del desiderio, la pulsione scopica, giustificata dal fatto che

il corpo preso di mira rimane nello stato privilegiato di oggetto preso di mira [...]. Sebastiano, infatti, a differenza di San Cristoforo rimasto indenne, è ben trafitto dalle frecce empie, ma non muore. Lo scacco delle frecce istituisce il paradosso di una mira che raggiunge il bersaglio, senza conseguire il suo scopo: la morte del corpo mirato (ivi, p. 318).

Questo paradosso, sfruttato al massimo dagli artisti che gareggiano in studi sul nudo, trasforma lo spettatore in un doppio dell’arciere, che mira il bel corpo nudo del giovane soldato cristiano.

Nella tesi di Arasse, l’ombelico asimmetrico del *San Sebastiano* (1476, Fig. 1) di Dresda di Antonello da Messina testimonierebbe la coscienza chiara di quest’effetto. Realizzerebbe l’idea petrarchesca del colpo di fulmine, iscrivendo nel corpo di Sebastiano il desiderio di chi, guardato, risponde a colui che guarda. Rafforzato dalla presenza, sullo stesso asse, di una freccia che si conficca nella carne del martire, quest’ombelico sembra in effetti un occhio che dal corpo del santo fissa lo spettatore e lo mantiene “nello stato di mirino”: una risposta metariflessiva della pittura alla mira dello spettatore. In Antonello, e non solo, questo scambio di sguardi funge da “catarsi della voluttà della carne” (Arasse 1983, p. 60). Sebastiano, mutato dalla pittura in un Cupido, salva dalla concupiscenza.

3.2. *Ecce Sebastiano*

Per altro verso il luogo della saettazione, l’albero al quale il martire è legato, ricalca la scena della Flagellazione di Cristo o meglio il motivo del Cristo alla colonna. Si pensi ai *San Sebastiano* di Dürer (1501) o del Bramantino (1515), rivisitati nella variante contemporanea in ceramica di Luigi Brogini, dove il martire è talmente avvinto al

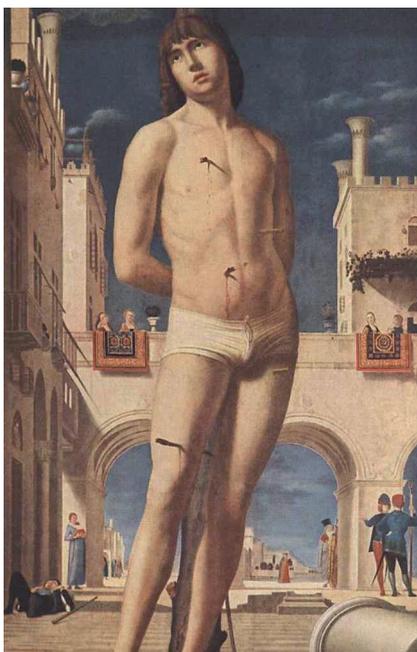


Figura 1.

tronco da divenirne parte e rigenerarlo⁸. In alcuni casi l'inquadratura del santo è a mezzo busto, come nel motivo di Cristo, e l'albero della sua agiografia diventa esso stesso una colonna (Antonio di Bartolomeo Maineri, *San Sebastiano alla colonna*, 1492; Lorenzo Costa, *San Sebastiano*, 1490–91). L'immagine di un medesimo dramma, che lo spettatore è chiamato a constatare e a rivivere, risulta anche da un frequente parallelismo fra le cinque piaghe di Cristo e cinque frecce sul corpo di Sebastiano (Arasse 2007, p. 313). Lo documentano sia il già citato *San Sebastiano* di Antonello sia, per esempio, *Il martirio di San Sebastiano* (1516) di Hans Holbein.

8. Il lavoro di Berlinde de Bruyckere e John M. Coetzee nel padiglione Belgio della 55. Biennale Arte di Venezia, *Cripplewood/Kreupelhout*, offre una declinazione opposta di questo tema. Nel 2013 lo spazio espositivo dello storico palazzo è stato allestito con un enorme tronco dalla scorza in cera, abbattuto, disteso. L'albero, a cui erano avvolti i panni del martire, metteva in scena la sofferenza di Sebastiano attraverso la metamorfosi delle materie e la circolazione "non di nuove linfe vitali", ma di "liquidi cadaverici", Parret (2013), p. 70, mia traduzione.

Nell'affresco con il *San Sebastiano intercessore* (1464), eseguito da Benozzo Gozzoli per la chiesa di Sant'Agostino a San Gimignano, i tratti del volto del martire, che qui ha la barba e i capelli ondulati, si confondono con quelli di Cristo. Contrariamente all'abitudine di rappresentarlo discinto, qui il santo indossa una tunica e un ampio mantello, simile a quello della Madonna della Misericordia, con cui protegge gli abitanti della città dalle frecce scagliate da Dio. "Sulla sua testa due angeli reggono una corona, quale riconoscimento dei suoi meriti come *imitatore* di Gesù" (Manetti 2004, p. 21). Sulla scorta di questo e di altri importanti quadri, alcuni critici hanno rovesciato l'ipotesi corrente: nella storia dell'arte il Cristo è il doppio deificato di Sebastiano, il suo gemello latente (Darriulat 1998). *L'imitatio Sebastiani* modella *l'imitatio Christi* (Moss 2010). Tanto nel trittico (1370) di Giovanni Del Biondo a Firenze, Museo dell'Opera del Duomo, quanto nell'altro affresco (1466) di Benozzo Gozzoli a San Gimignano, presso la Collegiata, San Sebastiano appare perfino più potente di Cristo: "accoglie su di sé i peccati dell'umanità e il suo corpo diviene una sorta di calamita che attrae tutti gli strali pestilenziali inviati da Dio, stornando dagli altri uomini il flagello loro destinato" (Manetti 2004, p. 25).

4. Umanità di Sebastiano

La tradizione artistica relativa a San Sebastiano si caratterizza, in sintesi, sulla base di due diverse scelte figurative (Arasse 1987): 1) una rappresentazione mistica del santo, situazione alla quale corrisponde l'indifferenza al dolore e l'assenza di gestualità, in un corpo disposto secondo un asse verticale, stante e dal colorito carnoso e vivo; 2) una rappresentazione "umana", a cui corrisponde un'espressione di sofferenza fortemente accentuata, in un corpo disposto in modo curvilineo, dal colorito diafano, contorto nello spasimo della passione fisica.

4.1. Tratti dell'agonia

Non sempre alla torsione del corpo sul piano plastico si correla un tormento sul piano del contenuto. Le tre raffigurazioni del santo ad opera del Sodoma che si trovano a Siena, per esempio — nella Galleria di Palazzo Pitti, nella Basilica di San Domenico e nella cappella degli Spagnoli della chiesa di Santo Spirito — esibiscono rotazioni accentuatissime, flessuose inclinazioni e spostamenti massimi fino a simulare volute spiraliformi (Manetti 2004), che però risultano stucchevoli, sensuali, niente affatto angustianti. Se si intende il corpo come un insieme di segmenti topologici legati da punti–snodi — nel caso di Sebastiano bacino, anche, petto, braccia, collo — certamente la posizione inerte coincide con un'omodirezionalità dei segmenti, mentre quella tesa coincide con una loro pluridirezionalità, che fa prendere all'intero un aspetto contorto. In termini semisimbolici (Calabrese 1991, p. 103):

rettilineo : contorto :: inerte :: teso.

Ma la correlazione fra la direzione dei segmenti e il grado di tensione non necessariamente implica agonia. In Sodoma, piuttosto, le variazioni di tensione sono omologabili a variazioni di stile, a virtuosismi che, certo, fanno la differenza nella cultura artistica, ma non in termini di sensazioni fisiche negative e degli stati psichici disforici collegati.

Altri tratti della corporeità segnalano in pittura la condizione di “non morte” di Sebastiano: per Calabrese (*ibidem*) anzitutto gli occhi, che aperti o chiusi, con lo sguardo più o meno intenso e per come è direzionato, sono traccia della sua aspettualizzazione attoriale. E poi i colori: i toni e le tinte, se accesi, vivaci, cioè vivi, o spenti, cioè smorti. Lo studio di due versioni del martirio qui di seguito porterà mostrare se, quando e come funziona il dolore fisico in Sebastiano.

4.2. *Il martirio di Sebastiano: due “campioni”*

Il criterio che ha guidato la selezione dei testi del corpus è la loro efficacia simbolica. Simbolo qui è inteso in un’accezione specifica, come ciò che rende comprensibili i fenomeni campionandone le proprietà (Goodman 1977), esattamente nel senso in cui alcune gocce prelevate dal mare sono campioni della sua acqua: ne contengono e condensano le proprietà, le esemplificano. Un’opera è simbolica se le caratteristiche che presenta, sintattiche e semantiche, sono tali da rendere intelligibili l’opera stessa e aspetti della realtà e della società ignorati, trascurati o sottovalutati. In questa prospettiva le varianti del martirio dove Sebastiano, ammiccante allo spettatore, ha le sembianze di un giovane di bell’aspetto, effeminato o mascolino, con la pelle intatta e nessuna freccia nei paraggi o sul suo corpo, sono evidentemente non martiri, ma piuttosto atti enunciazionali di seduzione⁹, come nel van Dyck (1621) dell’Alte Pinakothek di Monaco, in cui si perde l’appropriatezza, la “giustezza del riferimento” (Fabbri 2012) alla vita di Sebastiano. Li abbiamo esclusi dal corpus, ritenendoli non fedeli alla letteratura sul martire e fuorvianti, benché non privi di interesse.

4.3. *Il convitato di pietra*

Il primo esemplare è il *San Sebastiano* (1504–06, Fig. 2) di Andrea Mantegna, conservato alla Ca’ d’Oro di Venezia, Galleria Giorgio Franchetti, e allora destinato a Ludovico Gonzaga, vescovo di Mantova¹⁰, che ne entrò in possesso nel 1507, insieme al *Lamento sul Cristo morto* (1475–78) della Pinacoteca di Brera.

9. È un’osservazione di Parret (2011), p. 109, a proposito “di tanti Sebastiani del Rinascimento veneziano che sono piuttosto dei Sebastiani seduttori, carnali e di bella presenza”.

10. Tempera su tela, 210 x 91 cm. Il quadro è citato per la prima volta in una lettera, datata 2 ottobre 1506, di Ludovico, figlio di Andrea, al duca Francesco Gonzaga, successiva alla morte dell’artista: “Un San Sebastiano, che nostro padre voleva far consegnare a monsignor il vescovo di Mantova” Kristeller (1901), doc. 82.



Figura 2.

Una cornice rettangolare di modesto legno bruno, in contrasto con il marmo rosa e grigio, con la trabeazione a volute e col soffitto a cassettoni della sontuosa cappella del palazzo, delimita e regge il corpo del martire. Stretto e troppo corto rispetto alle dimensioni gigantesche del santo, questo bordo grava in alto sulla sua testa e lo comprime in basso sul lato destro del corpo, tanto da far inarcare la schiena e decentrare l'anca, in cerca di un bilanciamento. Esso è più di una cornice: è un margine che marca il luogo angusto, di confino e costrizione in cui Sebastiano si trova, enunciativo su tre lati — superiore e laterali — ed enunciazionale sul lato inferiore, dove la cornice diventa un basamento, con il *trompe-l'œil* del piede destro prossimo allo spettatore. A differenza degli altri due dipinti di Mantegna sullo stesso soggetto, il primo del 1459 circa, oggi a Vienna, Kunsthistorisches Museum, e il secondo del 1482–84 a

Parigi, Louvre, il Sebastiano della Ca' d'Oro si staglia su uno sfondo scuro in una nicchia nera; paesaggio e architetture antichizzanti sono spariti.

A livello topologico spicca l'opposizione fra la verticalità dell'asse mediano del corpo, rimata dalla candela in basso, e l'orizzontalità delle frecce. La posizione verticale è rafforzata dai molti fiotti di sangue e ritmata, figurativamente, dalla punta del naso, dai tendini del collo, dallo sterno, dall'ombelico, dall'osso del ginocchio destro, dall'alluce del piede destro, con i quali coincidono i molti punti di fuga del testo, deviati invece dalle direzioni delle saette. Questa stridente discordanza fra le traiettorie delle frecce nello spazio topologico, varie e autonome, e le rette dello spazio geometrico, invisibili ma soggiacenti, disorienta, suscita disagio. A livello eidetico contorni appuntiti e forme sottili, dritte e rigide dei dardi e del cero, contrastano con forme spesse, curve e morbide e contorni arrotondati della ghirlanda di perline di vetro e corallo rosso, con le onde dei capelli, gli omeri delle spalle, le corde alle braccia e il cartiglio in basso. Drappi e pieghe dell'abbondante panno, che però è un'aggiunta successiva, frutto del figlio di Mantegna, Ludovico, contribuiscono a dare movimento alla scena, cosicchè:

dritto, rigido e appuntito : curvo, morbido e arrotondato :: immobile : mobile.

A livello cromatico risalta l'opposizione fra la tinta gialla e uniforme, cerea del corpo, in rima con la candela, entrambi accesi da una fonte di luce esterna proveniente da destra, e i toni rosso-bruni del volto, in ombra, del corallo, dei capelli, del sangue e degli impennaggi delle frecce. Giallo e rosso-bruno si riuniscono nelle venature in legno della cornice del quadro. L'effetto materico di pietrificazione della carne, dovuto alla saturazione del colore, all'assenza di movimento nelle pennellate, confligge, nella percezione dello spettatore, con il fatto che questo corpo è comunque duramente trafitto e deformato dalle corde che lo serrano. Le traiettorie dei dardi, come accennato, vanno in tutte le direzioni, a trecento-

sessanta gradi, dal che si capisce che gli arcieri circondano il martire; tre colpiscono la zona del petto, quattro il bacino e il ventre, tre i fianchi, sei le gambe. Alcuni dettagli sono crudi: tre frecce penetrano sottopelle, attraversano il corpo e tornano fuori; due trapassano a incrocio il solido ginocchio sinistro; una colpisce la coscia poco sotto il sesso.

Paradossalmente, il primo *Sebastiano* di Mantegna, quello di Vienna, dovrebbe commuovere di più, perché una freccia gli trapassa per intero il viso, dalla gola alla fronte. Inoltre la perforazione di Sebastiani duri come pietre non è un'invenzione di Mantegna: l'avevano già egregiamente praticata Carlo Crivelli, intorno al 1480, e Cosmè Tura nel 1484. Lì, però, l'espressione dei volti è tramortita. Il dolore fisico, non meno drammatico, è restituito dalla perdita dei sensi, con gli occhi quasi fuori dalle orbite, il capo chino, rughe alle guance, sopracciglia e bocca all'ingiù. Nel più tardo *Sebastiano* di Venezia, al contrario, la testa è sollevata e la bocca emette un grido, simulato anche dall'aggrottarsi della fronte e dalle pupille verso l'alto. È un grido trattenuto, come trattenuto è il corpo del martire che non riesce a liberarsi; fa un passo avanti e rimane in bilico. Accanto, il cero dalla tenue fiamma che poggia sul parapetto della cornice, sorta di simulacro del corpo di Sebastiano e al contempo indizio dell'atto devozionale dovutogli, consente di reinterpretare il luogo che lo racchiude: è un sarcofago in verticale, un cupo feretro uguale e contrario alla lastra del *Lamento sul Cristo morto*, quadro non a caso destinato a fargli da *pendant* per il vescovo di Mantova. Con questo espediente Mantegna ripristina il rapporto del santo con il Messia e aumenta il carattere disforico della scena.

“Nulla se non il divino è stabile / il resto è fumo” — *Nisi divinum stabile est / caetera fumus*, recita la scritta sul cartiglio — ma qui del divino non c'è traccia. Conta l'eccetera che va in fumo, la dilatazione della terminatività umana.

4.4. *Un'agonia curata*

Se il *San Sebastiano* di Mantegna a Venezia è uno dei migliori esemplari della lunga durata del martirio, le prove più eloquenti del dolore si traggono però dalle scene della cura. Qui non è lo spettatore a dover direttamente inferire lo stato d'essere del martire, ma informatori e osservatori, aiutanti e astanti, nelle persone di Santa Irene e le pie donne e/o degli angeli, lo istruiscono sulla sofferenza provata. Mimano con espressioni facciali e gestuali la partecipazione all'atrocità del martirio¹¹ e soprattutto osservano e tastano il corpo del malato consultandosi a vicenda. Indicano i punti colpiti, li toccano e si toccano reciprocamente come per capire e far capire immaginariamente, con "chiasmi percettivi"¹², quanto e che cosa patisce Sebastiano. A volte sono talmente impegnati a lenirne le pene, a tentare di guarirlo, da non avere tempo per commuoversi. Il secondo campione dell'agonia del santo è, in questo senso, il *San Sebastiano curato da Sant'Irene* (1665, Fig. 3) di Luca Giordano¹³.

Il quadro di Philadelphia è la versione più convincente delle tante dipinte a Napoli dal maestro campano prima e dopo la peste del 1656 e oggi sparse nel mondo. Eseguito su imprimitura scura, nerastra, è diviso, a livello topologico, in due aree, dove trovano posto, rispettivamente, il corpo del santo, a sinistra, e Irene e la sua anziana aiutante, a destra. L'artista sfrutta semanticamente anche i lati alto e basso dello spazio, marcando la differenza fra la levatura euforica degli angeli e la pesantezza disforica del brullo terreno roccioso. Una

11. Sull'efficacia del compianto rappresentato in grado di generare negli spettatori analoghe trasformazioni passionali cfr. Corrain (2010).

12. Merleau-Ponty (1964) ha illustrato i movimenti di reversibilità sensibile tra l'uomo e il mondo ricorrendo alla struttura del chiasmo. Il chiasmo è una figura retorica consistente in un incrocio immaginario tra due coppie di termini, in versi o in prosa, con uno schema sintattico AB,BA, cioè con una disposizione contrapposta che ricorda la lettera greca χ . Per il fenomenologo sperimentiamo il nostro esserci nell'avverarsi di continui incroci percettivi tra vedente e visibile, tra il mondo che ci tocca e ci guarda e noi che siamo toccati e guardati dal mondo.

13. Olio su tela, 184.2 × 276.2 cm, Philadelphia Museum of Art.



Figura 3.

simmetria speculare fra rime di curve a sinistra — le braccia di Sebastiano e degli angeli — e a destra — l'anca e il lenzuolo del santo, le spalle di Irene e dell'aiutante — compone idealmente un cerchio che riunisce i personaggi, in una sorta di abbraccio. Questa unione eidetica armoniosa è però controbilanciata da opposizioni cromatiche tra il corpo cereo, cadaverico del martire, benché connotato positivamente da un suo fondale blu, e il rosso acceso del manto di Irene, richiamato dal colorito roseo della pelle degli angeli. La luce, esterna, frontale, colpisce volti e corpi dei personaggi, staccandoli dall'ambientazione tetra.

Siamo compresenti al martirio, in un *setting* in primo piano, poco caratterizzato e senza limiti, che ci ingloba. Sebastiano tiene gli occhi chiusi, le braccia ancora sollevate e legate, mentre Irene ha appena spiccato con estrema delicatezza una freccia dalla sua gamba e lo scruta, premurosa. Gli angeli, non visti dalle due donne, arrivano

per incoronarlo. Sembra quasi che i gesti delle due guaritrici attraggano il martire in direzione contraria alla stasi e all'inclinazione del terreno, pendente a sinistra. È un vero quadro di devozione, con la particolarità che Giordano lascia in bella vista, al centro, l'episodio dei Vangeli a cui la tela era originariamente destinata: il Gesù *fra i dottori*. Credenza e conoscenza (della malattia, del morbo della peste) non sono inconciliabili.

5. Salvare Sebastiano

Ne risulta allora che Sebastiano sopravvive al martirio e “risorge” non per miracolo, come Cristo, grazie a un intervento diretto di Dio Padre, ma perché altri, umani e divini, si apprestano a salvarlo, guarendolo fisicamente. Per l'uomo di fede compatire il supplizio di Sebastiano non può restare un mero atto di contemplazione ma, in linea con il culto del santo, dev'essere un fare mimetico delle due donne, un atto di guarigione. Così Giovanni Gasparro, nel 2013, ha dipinto una *summa* dei “quadri clinici” foucaultiani di Sebastiano (Fig. 4), molti dei quali a lume di notte, riassumibili dall'azione di Irene. Ha ritratto lo spasimo del martire, legato a un albero e su uno sfondo scuro, in mezzo a molte anonime mani competenti. In Sebastiano la testimonianza della vera fede agisce sulla dimensione patemica per cambiare i modi, pragmatici e cognitivi, della devozione. Perché si salvi non basta pregare, occorre sapere salvarlo.

Riferimenti bibliografici

- ARASSE D. (1983) “Le corps fictif de Saint Sébastien et le coup d'œil d'Antonello”, in C. Reichler (a cura di), *Le corps et ses fictions*, Minituit, Parigi, pp. 55–70.
- (1987) “A propos du Saint Sébastien de Dresde: iconographie, culture et dévotion”, in *Antonello da Messina. Atti del convegno di stu-*



Figura 4.

di di Messina, 29 novembre–2 dicembre 1981, Università degli Studi di Messina, Messina, pp. 111–127.

——— (1996) *Le détail. Pour une histoire rapprochée de la peinture*, Flammarion, Parigi (trad. it. di A. Pino, *Il dettaglio. La pittura vista da vicino*, Il Saggiatore, Milano 2007).

BAROCCHI P. (1971) *Scritti d'arte del Cinquecento*, Ricciardi, Milano–Napoli.

CALABRESE O. (1991) “Rappresentazione della morte e morte della rappresentazione”, in I. Pezzini (a cura di), *Semiotica delle passioni*, Esculapio, Bologna, pp. 97–108.

CANNATA P. (1968) “Sebastiano di Roma”, in *Bibliotheca Sanctorum*, Città Nuova, Roma, vol. 11, pp. 776–801.

CORRAIN L. (2010) “Compianto e pianto rituale”, in T. Migliore (a cura di), *Incidenti ed esplosioni. A.J. Greimas, Ju. M. Lotman, Per una semiotica della cultura*, Aracne, Roma, pp. 29–50.

- DANIELI F. (2007) *La freccia e la palma. San Sebastiano tra storia e pittura con 100 capolavori dell'arte*, Edizioni Università Romane, Roma.
- DARRIULAT J. (1998) *Sébastien. Le Renaissant. Sur le martyr de saint Sébastien dans la deuxième moitié du Quattrocento*, Lagune, Parigi.
- DA VARAGINE J. ([1298] 1993) *Legenda Aurea*, V. Marucci (a cura di), Salerno editrice, Roma.
- ECO U. (1990) *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano.
- FABRI P. (2012) "Sulle immagini giuste. Conversazione con Riccardo Finocchi e Antonio Perri", in G. Marrone (a cura di), *Paolo Fabri. L'efficacia semiotica. Risposte e repliche*, Mimesis, Milano 2017, pp. 185–200.
- FONTANILLE J. (2004) *Figure del corpo. Per una semiotica dell'impronta*, Meltemi, Roma.
- FORESTIER S. (a cura di) (1983) *Saint Sébastien. Rituels et figures*, Editions de la Réunion des Musées Nationaux, Parigi.
- GOODMAN N. (1977) "When Is Art?", in D. Perkins e B. Leondar (a cura di), *The Arts and Cognition*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, pp. 11–19 (trad. it. e cura di T. Migliore, *Quando è arte*, Sossella, Roma 2018, pp. 45–73).
- KRISTELLER P. (1901) *Andrea Mantegna*, Longmans Green and Co., Londra–New York.
- LE TARGAT F. (a cura di) (1979) *Saint Sébastien dans l'histoire de l'art depuis le XV siècle*, Jacques Damase éditeur, Parigi.
- LOMAZZO G.P. ([1584] 1973–1974) *Trattato dell'Arte della Pittura*, Marchi & Bertolli, Firenze.
- MANETTI G. (2004) "San Sebastiano. Il Santo del contagio", in G. Manetti (a cura di), *Il contagio e i suoi simboli 2. Arte, letteratura, psicologia, comunicazione. Atti del convegno dell'Associazione Simbolo, conoscenza, società, Siena*, ETS, Pisa, pp. 17–36.
- MEREU I. (2007) *La morte come pena*, Donzelli, Roma.
- MERLEAU-PONTY M. (1964) "La chair et le chasme", in M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Parigi, pp. 17–28 (trad. it. *Il chiasmo percettivo*, in T. Migliore (a cura di), *Argomentare il visibile*, Esculapio, Bologna, pp. 83–92).

- MIGNE V.J.P. (a cura di) (1845) “Acta Sancti Sebastiani”, in V.J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum sive graecorum*, Parigi, prima serie, XVII, coll. 1021–1058.
- MOSS C.D. (2010) *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, Oxford University Press, Oxford.
- PAOLO DIACONO ([789] 2000) *Storia dei Longobardi*, L. Capo (a cura di), Fondazione Lorenzo Valla, Milano.
- PARRET H. (2013) “Cripplewood in the Venice of the Sebastians”, in B. de Bruyckere e J.M. Coetzee (a cura di), *Cripplewood/Kreupelhout, catalogo della mostra al padiglione Belgio, 55*, Esposizione Internazionale d’Arte della Biennale di Venezia, pp. 61–71.
- (2011) “La Passion de Sébastien. Corps de pierres, pierres qui pleurent: à propos des trois Sébastiens de Mantegna”, in D. Château e P. Salabert (a cura di), *Figures de la passion et de l’amour*, L’Harmattan, Parigi, pp. 109–130.
- PUPPI L. (1991) *Torment in Art: Pain, Violence and Martyrdom*, Rizzoli, New York.
- RÉAU L. (1958) *Iconographie de l’art chrétien*, PUF, Parigi, vol. 3.
- SGARBI V. e D’AMICO A. (a cura di) (2014) *San Sebastiano. Bellezza e integrità nell’arte tra Quattrocento e Seicento*, Skira, Milano.
- VASARI G. ([1550] 2017) *Le vite de’ più eccellenti pittori, scultori e architettori*, Edizioni dell’Orso, Alessandria.

Il martirio dello spettatore

Estetica ed estasi nell'*Imitazione di Cristo*

GIOVANNI BOVE*, ELISA GARUGLIERI**

ENGLISH TITLE: The Martyrdom of the Spectator: Aesthetics and Ecstasy in the
Imitation of Christ

ABSTRACT: This contribution deals with *Imitazione di Cristo*, an art installation by the Italian artist Roberto Cuoghi presented in 2017 at the Italian Pavillion of the Venice Biennale of Art. The article draws together the domain of signs with the domain of biology. The relation between creative processes and scientific processes has been studied, as well as the implications of the biological processes linked to the making of the work. The aim is to point out the process of fruition, and to show how the role of “martyr” and “persecutor” are defined during the visit. The link between artistic language and science proves to be a very stimulating field for a research studying narrative programs and the emotional result of the *Imitazione*. Narrative programs and emotions lead the visitor to think about his faith thanks to the transformative processes able to combine the aesthetic process with the ecstatic one.

KEYWORDS: Roberto Cuoghi, martyrdom, faith, art–science, transformation.

1. Introduzione

L'ipotesi di lavoro che guida questo contributo è che nell'opera *Imitazione di Cristo*¹ di Roberto Cuoghi (Modena, 1973) il pubblico —

* Università Ca' Foscari Venezia.

** King Abdullah University of Science and Technology (KAUST).

1. L'opera è stata realizzata per il padiglione italiano alla 57ª Biennale di Arti Visive di Venezia (2017), curato da Cecilia Alemani.

ossia il visitatore–osservatore — finisce per incarnare il ruolo del martire a seguito di un particolare processo di ricezione. In questa prospettiva il martirio risulterebbe come un complesso processo di senso di tipo estetico ed estatico che colloca lo spettatore nello stato di martire in seguito alla fruizione e interpretazione di un’opera. La genesi del ruolo di martire deriverebbe da alcuni aspetti del linguaggio figurativo e plastico usato dall’autore; tale linguaggio va indagato anche in relazione agli aspetti della *temporalità ritmica sospesa* (Fontanille 2001) e della disposizione spaziale degli elementi installati nell’area espositiva. Con *temporalità ritmica sospesa* si intende un momento del divenire neutralizzato — un momento sospeso in cui non accade più nulla, non vi è evento — rispetto a eventi che potrebbero verificarsi ma che, per il momento appunto, non avvengono. Si tratta, in effetti, di modulazioni ritmiche dello stato passionale del soggetto che nel quadro di questa analisi ipotizziamo di individuare e definire durante lo studio di alcune sezioni dell’opera.

Per la nostra ipotesi, infatti, questo specifico tipo di linguaggio plastico–figurativo riesce a unire il versante estetico con quello estatico e a generare nell’opera² una dimensione narrativa, passionale, sensoriale, creata dall’artista–enunciatore con il fine di incaricare lo spettatore del ruolo di martire³. Tale dimensione, nel suo complesso, può essere analizzata ricorrendo alla teoria della narratologia di Algirdas Julien Greimas (1984) e a quella della semiotica delle passioni di Greimas e Jacques Fontanille (1996), presentando allo stesso tempo alcuni ne-

2. Termini come installazione, opera, allestimento, artefatto sono utilizzati per indicare lo stesso oggetto di analisi.

3. Ci sembra molto interessante fare ricorso a un’opera di ispirazione religiosa, realizzata da un artista la cui attività ha mostrato diverse volte l’importanza dei processi trasformativi. La produzione artistica di Cuoghi, infatti, evidenzia spesso processi di trasformazione cui sono sottoposti diversi elementi (intendiamo la materia prima dell’opera) comunicando allo spettatore il potere “trasformativo” del gesto artistico, laddove tale potere emerge come il risultato di un processo raffinato al quale sono stati sottoposti gli elementi prescelti. In alcuni casi il corpo stesso dell’artista è stato eletto materia prima destinata al processo di trasformazione: a titolo di esempio citiamo il caso in cui l’artista, ancora studente all’Accademia di Brera, trasformò il proprio aspetto fisico fino ad assumere quello del padre.

cessari riferimenti ai fondamenti della semiotica del visivo (Greimas 1991).

Attraverso la teoria narratologica si evidenzierà un programma narrativo⁴ (da ora in avanti PN) che porta alla congiunzione fra soggetto e oggetto di valore; nel caso di questa analisi, il soggetto del programma è ipotizzato come incarnato dal visitatore–spettatore, mentre l’oggetto di valore è indicato nel corpo (e nei corpi) rappresentato⁵. Precisamente, il PN è qui ipotizzato come un processo di trasformazione che può essere affrontato in termini di congiunzione o disgiunzione e in base alla teoria delle modalità⁶. Tale processo sarà oggetto di analisi specifica, ricorrendo alla metodologia della semiotica narrativa diretta a individuare scopi e azioni dei soggetti implicati nella dimensione discorsiva generata dall’autore. Questa scelta metodologica permetterà di comprendere da un lato in che modo avviene l’acquisizione di competenza da parte del visitatore–soggetto e, dall’altro, di svelare il rapporto narrativo ed estetico martire e persecutore.

Ancora con riferimento alla narratologia greimasiana e all’ipotesi di lavoro circa il processo di martirio e la sua relazione con la *temporalità ritmica sospesa*, si rivelerà interessante proporre una definizione di fede, a partire dall’accezione religiosa per la quale la fede è intesa come atto di sopportazione e tolleranza. L’analisi del rapporto fra spettatore — ipotizzato come martire — e artista — considerato come persecutore — ci condurrà, infine, a proporre una definizione di fede articolata fra la modalità del credere e quella del fare (nel senso dell’esperire).

Parallelamente allo studio e all’analisi della dimensione narrativa, l’articolo indaga anche la dimensione passionale. Si evidenziano per

4. V. Greimas (1984), Greimas e Courtés (2001), Marsciani e Zinna (1991).

5. Per ragioni di spazio non mostriamo la validità di un altro PN, per il quale l’artista (la sua opera) non mostrerebbe una opzione imitativa al soggetto–spettatore ma lo renderebbe testimone della trasmutazione, a seconda del grado in cui il visitatore sceglie di darsi e quindi farsi materia e sentirsi visceralmente risuonare in un tutt’uno con quelle forme che hanno con lui la comune composizione biologica trasmutante. Si veda anche la nota 26.

6. Per la teoria delle modalità si veda Greimas (1984). La definizione proposta di fede si trova nelle conclusioni.

tale ragione i punti di convergenza fra il dominio dell'arte e quello della scienza, presentando diversi riferimenti all'importanza e al valore segnico di diversi elementi esposti⁷. Molti elementi, di fatto, sono stati sottoposti a diversi processi di laboratorio; questo aspetto ci sembra determinante per approfondire la portata della dimensione patemica prodotta dall'autore–enunciatore, dunque per descrivere meglio il ruolo tematico del martire e quello del persecutore. In questa direzione, il funzionamento del programma narrativo che andremo a individuare sarà accostato allo schema passionale canonico definito da Fontanille (2001). Nella parte dedicata all'analisi patemica, per ipotesi si postula l'esistenza e la definizione di una categoria generale di analisi che definiamo *intensità*: essa ci permetterà di definire il grado di intensità delle passioni in relazione alla *temporalità ritmica sospesa*. Il raccordo fra *intensità* e *temporalità ritmica sospesa*, che investe il soggetto passionale fin dall'inizio, contribuirà alla definizione semiotica di martirio ipotizzata.

Nel complesso, l'analisi che presentiamo è stata sviluppata considerando la specificità del linguaggio plastico–figurativo e la disposizione spaziale degli elementi. In questa prospettiva, dunque, l'oggetto di analisi può stimolare alcuni interrogativi: dove e quando inizia il processo di martirio? Qual è la relazione fra martirio e fede, qualora si possa ricavare una definizione specifica di martirio nel discorso allestito dall'artista–autore?

2. Descrizione dell'opera

Questo paragrafo presenta la descrizione degli elementi materici e dei processi biologici che hanno permesso di allestire l'opera. *L'Imitazione* è stata collocata in una navata alla quale il visitatore accede-

7. L'analisi è derivata da alcune riflessioni semiotiche di Giovanni Bove, subito dopo la visione della stessa. In seguito è stata contattata Elisa Garuglieri, consulente scientifica per l'artista per l'allestimento di tale opera, e sono stati studiati ulteriori aspetti con il fine di indagare meglio il rapporto fra arte e scienza. Questo articolo è il risultato di un lavoro svolto a quattro mani.

va direttamente dall'esterno, immergendosi fin da subito nel tema dell'esposizione: "Il mondo magico"⁸.

Il titolo rimanda al celebre volume medievale *Imitazione di Cristo* (autore anonimo, 1470 circa)⁹. L'installazione può essere divisa in tre sezioni o aree, che si estendono su una superficie di circa 800 mq. Ogni area è caratterizzata dalla presenza di elementi realizzati con materiali biologici riscaldati e colati in uno stampo¹⁰ — considerabile al pari di una matrice — che riporta i tratti e le forme del corpo del Cristo, la cui posa si rivela anch'essa artefatta: ibrida tra quella di un corpo supino deposto e quella crocifissa dell'iconografia cristiana¹¹.

La prima sezione può essere considerata come un laboratorio riservato agli addetti ai lavori, completamente visibile e parzialmente accessibile ai visitatori. Esso è caratterizzato da un insieme di strutture di tipo industriale disposte al di sotto del carrozzone: una piattaforma impalcata da tubi innocenti, apparecchiature elettriche, stampi in vetroresina, tavoli metallici, contenitori di varie forme e dimensioni che lasciano intravedere materiali difficilmente definibili dallo spettatore medio, al quale è lasciata la possibilità di osservare e immaginare il lavoro di un team di tecnici e scienziati in un arco temporale indefinibile. L'aspetto della produzione sperimentale emerge con prepotenza:

8. Il tema è stato ispirato dall'omonima opera dell'antropologo E. De Martino. Si veda Alemani (2017).

9. La prima edizione stampata fu probabilmente quella tirata ad Augusta nel 1472. Si precisa che non presentiamo un'analisi dell'intertestualità. Il passo citato alla fine del paragrafo 4 ha la sola finalità di incuriosire il lettore verso un'opera estremamente suggestiva e sottolineare — implicitamente — l'autonomia che il linguaggio artistico di Cuoghi ha raggiunto in questa opera.

10. I materiali utilizzati sono derivati animali e vegetali di origine biologica comunemente usati nell'industria alimentare come addensanti e gelatine alimentari. Per lo stampo si veda la Fig. 1 e il link YouTube <https://www.youtube.com/watch?v=I-HraCbmAfg> (ultimo accesso il 01/02/2019).

11. Si vedano tutte le figure allegare all'articolo e il link YouTube. Alcuni fotogrammi permettono di visualizzare elementi in ottone appesi in alcuni punti dello spazio usato da Cuoghi. La funzione di tali elementi, che riportano alla iconografia del volto di Cristo, non è stata approfondita nel testo per ragioni di spazio. Seguendo il percorso di visita previsto dall'allestimento, ognuno di questi elementi sembra suggerire una pre-visione della pluralità dei processi trasformativi che si manifesteranno al visitatore.



Figura 1. Stampo-fucina.



Figura 2. Corridoio – Foto Roberto Marossi.



Figura 3. Corridoio – Foto Marco De Scalzi.

l'area è una vera e propria fucina in cui la materia è sottoposta a processi di tipo trasformativo. I materiali sono stati fluidificati attraverso uno stadio di polimerizzazione a caldo¹² e lasciati solidificare nello stampo, dal quale sono stati successivamente liberati, una volta raggiunta la stabilità fisica compatibile con la deposizione, il trasporto e l'esposizione. Lo spazio in cui sono stati trasferiti i calchi è quello della seconda sezione, area centrale dell'installazione.

La sezione centrale è caratterizzata da una serie di strutture trasparenti: si tratta di sei "bolle" gigantesche anastomizzate a un corridoio centrale e illuminate da luci al neon di colore bianco che suggeriscono l'idea di ambienti asettici. Il corridoio su cui si affacciano le

12. Per polimerizzazione si intende una trasformazione chimico-fisica in cui possono incorrere alcuni materiali in seguito alla fornitura di energia (es. calore) che determina la formazione di aggregati stabili di molecole (polimeri) a partire da molecole singole (monomeri). L'esito macroscopico risulta ben apprezzabile e consiste in genere nell'addensamento del materiale fino alla completa solidificazione.

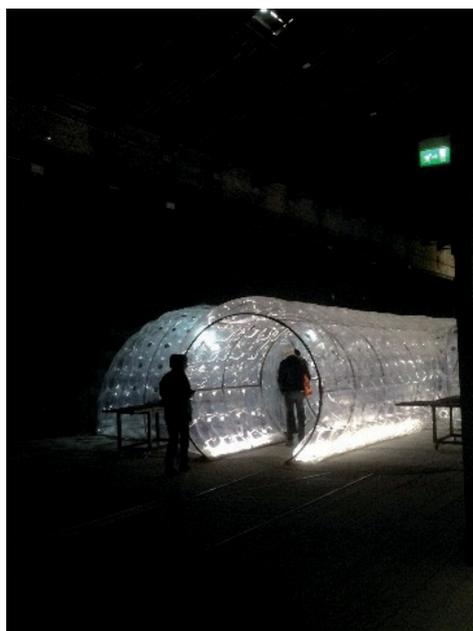


Figura 4. Corridoio.



Figura 5. Corridoio – Foto Roberto Marossi.



Figura 6. Bolla e corpo – Foto Marco De Scalzi.

bolle è lungo circa 20 metri; sul lato della parete destra c'è una specie di apertura, che si mostra come una possibilità di uscita prima di percorrere l'intero corridoio¹³. In un percorso ideale di visita, questa uscita laterale sembra offrire al visitatore la possibilità di decidere se proseguire la visita o uscire da una “storia” che sta rappresentando sofferenza e morte.

L'opera è stata allestita in modo che il visitatore entri nel corridoio centrale; da lì può introdursi nelle sei bolle¹⁴. All'interno di ogni bolla si trovano calchi e loro porzioni (corpi interi e parti anatomiche quali teste, mani, torsì, braccia, precedentemente generati dalla fucina) che, posizionati su barelle di metallo, rimandano all'icono-

13. Osservando le figure 2 e 5 si nota che sul lato destro del corridoio di bolle c'è un altro corridoio, parallelo alla parete (lato lungo del padiglione). Nelle stesse foto si nota anche una barella, utilizzata per lo spostamento dei corpi dalla fucina ai restanti spazi espositivi.

14. L'accesso alle bolle era consentito a un massimo di tre persone alla volta.

grafia del Cristo deposto e alla posizione del suo corpo in croce. Le bolle sono ambienti settici specifici, con specifiche condizioni ambientali che sottendono a diversi processi di trasformazione o conservazione materica degli elementi contenuti.



Figura 7. Bolla, dettaglio testa.



Figura 8. Muro.

L'area centrale può essere definita "area diagenetica", ispirandoci al termine *diagenesi* — preso in prestito dalla geologia — che indica l'insieme delle trasformazioni chimiche in cui i sedimenti, in seguito a deposizione, incorrono fino a portare alla formazione di una nuova roccia. In tale area, infatti, avviene l'insieme delle alterazioni chimico-fisiche e biologiche dovute alle condizioni ambientali imposte che trasformano in vario modo e diverso grado corpi e parti anatomiche deposti. Il materiale affronta qui la parte più profonda del suo percorso trasformativo (iniziato appena fuori dallo stampo) che risulta diverso, imprevedibile e irripetibile per ogni pezzo. L'aspetto estremamente interessante di questa fase è che in essa si alterano le forme, all'origine identiche, e procedono nella trasformazione garantendosi ciascuna la propria unicità in totale autonomia.

Successivamente alla diagenesi, l'artista ha proceduto attraverso il processo di liofilizzazione¹⁵ che, assieme a trattamenti consolidanti con resine chimiche, genera due aspetti importanti dell'opera: da un

15. La liofilizzazione avviene per mezzo di cicli di riscaldamento, surgelazione e sublimazione sottovuoto della componente acquosa delle sostanze. Ha lo scopo di isolare e allontanare la frazione umida del materiale in modo controllato, mantenendone intatte le strutture originarie.

lato porta effettivamente a termine quello di trasformazione, dall'altro permette di esporre il materiale processato nella sezione finale.

La terza e ultima sezione, delimitata fuori dal corridoio delle bolle, contiene dei calchi appesi a una parete, delle barelle, un liofilizzatore, un freezer (v. Figure 8, 9 e 10). Sulle barelle, nel liofilizzatore e nel freezer si trovano alcune forme intere di corpi e pezzi singoli di calchi. Per questi elementi le singole parti del corpo del morente si differenziano immediatamente all'occhio dell'osservatore: si tratta di pezzi d'opera in attesa dopo la fase della diagenesi e in lenta asciugatura e stabilizzazione.



Figura 9. Muro, dettaglio.



Figura 10. Teste in liofilizzatore – Foto Marco De Scalzi.

3. L'analisi della narrativa

Nell'opera possiamo riconoscere forme di corpi interi, calchi, pezzi di calchi che, distribuiti nello spazio delle tre sezioni, ci permettono di ricondurre il sistema narrativo alla realizzazione di un preciso PN, per accostarlo infine a fenomeni di percezione che indaghiamo per mezzo di una semiotica delle passioni.

Per la semiotica greimasiana un PN può essere inteso come un cambiamento di stato effettuato da un soggetto S1 su un soggetto S2 (Greimas 1984; Greimas e Courtès 2001). In particolare, possiamo intendere un PN come la realizzazione di una congiunzione (o di una disgiunzione) fra un soggetto e un oggetto di valore. Nel no-

stro caso, indichiamo nel visitatore il soggetto S2 del PN e nel corpo rappresentato dall'artista l'oggetto di valore¹⁶. Questa analisi, dunque, si avvia esplorando tale processo e ricorrendo anche alla teoria delle modalità. L'attenzione verso il PN del soggetto permetterà di esplicitare il rapporto narrativo ed estetico fra il ruolo del martire e quello del persecutore.

L'analisi sintattica delle modalità permette di esplicitare con il termine "prescrizione" ciò che accade durante il percorso di visita: l'artista attraverso l'allestimento *prescrive* al visitatore di dover-fare come Cristo presentando tale imitazione come un'esperienza *desiderabile*. In termini modali il *desiderabile* può essere indicato nell'oggetto di valore¹⁷, ossia il corpo (rappresentato) di Cristo. In chiave analitica, per il visitatore la possibilità di fare come Cristo, basandosi sul proprio voler-fare (voler imitare il Cristo, voler-essere) va ricondotta all'acquisizione della competenza necessaria per agire.

Considerando che l'artista con la sua opera sembra prescrivere proprio un dover-fare — un comportamento specifico del visitatore che in termini modali può derivare dalle modalità del poter-fare e voler-essere come Cristo — indaghiamo come si svolge il PN. Analizzando la sintassi narrativa di superficie, per ottenere il "risultato dell'imitazione" il PN di base si serve di un PN d'uso che il soggetto può realizzare procedendo con la visita nella sezione centrale. L'osservatore che si sta allontanando dalla fucina, infatti, può decidere se entrare nelle "bolle" o ripercorrere il tragitto tornando indietro e quindi usare il corridoio laterale vuoto, lungo la parete a destra. Se egli prosegue nella sua prova, senza volgersi indietro, i termini da prendere in considerazione in questo PN d'uso sono sapere e potere: più esplicitamente, saper-osservare e poter-osservare. In base alla scelta del visitatore,

16. Con il termine corpo ci riferiamo al corpo rappresentato, esposto nella terza sezione dell'opera. Si veda il paragrafo 2.

17. Ricorrendo all'ipotesi di lavoro formulata in precedenza, questo tipo di congiunzione sembra essere *voluta* dall'artista, cioè dall'autore stesso. Si veda anche il paragrafo introduttivo. Per una definizione modale del desiderio v. Greimas (1984), Marsciani e Zinna (1991).

che può essere qui intesa anche come atto di volontà interpretativa, l'osservazione continua degli elementi esposti potrà rivelarsi in seguito determinante per l'esito della visione. Se l'osservazione continua seguendo il percorso dettato dall'artista, per il visitatore sarà possibile conoscere il risultato della sua stessa osservazione una volta giunto alla fine della visita. È in questo senso che osservare si configura come un atto derivato dal voler-essere e che l'esperienza della visione del corpo di Cristo diventa di conseguenza oggetto di valore, obiettivo di congiungimento desiderato dallo spettatore poiché è solo vedendo che si può provare a comprendere e percepire lo stato di martirio in cui si trova il corpo rappresentato. Nel percorso narrativo, infatti, la giunzione fra soggetto e oggetto si realizza nell'atto dell'osservare, nel "raccolgimento interiore", con lo scopo di poter vedere e osservare per un tempo sufficiente la trasmutazione materica — che in realtà è un processo diagenetico naturale — dei calchi clonali¹⁸.

Le possibilità di giunzione possono essere ricondotte alla modalità del volere: essa presiede quella del sapere e del potere (poter-fare), portandoci a individuare un soggetto desiderante, o meglio del desiderio. Si consideri, infatti, che lo stato di non-giunzione del soggetto è definito da un punto di vista spaziale già nella prima sezione dell'opera — la fucina — alla quale non è possibile accedere: ecco che il desiderio di vedere (la curiosità) non può essere soddisfatto a causa delle caratteristiche spaziali dell'installazione.

Dopo aver tracciato i riferimenti analitici fondamentali relativi a PN e modalità, aggiungiamo altri aspetti salienti relativi alle prime due sezioni. Nella fucina il visitatore è un soggetto di stato sottoposto a una forma di manipolazione, proprio come lo sono (state) le materie organiche calate nel calco. È in questo momento che egli è invitato *in senso figurato* a calarsi nel calco. Per le modalità su cui poggia, la manipolazione¹⁹ è intesa come un far-fare, dettato da un

18. I corpi esposti nella sezione centrale sono, a rotazione, tre per bolla, quindi circa 12.

19. Il termine manipolazione va inteso come processo di persuasione e rimanda alle strutture modali. V. Greimas (1984), Marsciani e Zinna (1991).

destinante: l'artista persuade un soggetto–visitatore a imitare Cristo²⁰, lo spinge all'azione, ovvero a entrare (o meno) nel corridoio centrale delle bolle. Il contratto–manipolazione, di fatto, prende vita nei termini del far–fare e pone il soggetto–visitatore nella condizione di provare uno stato dell'essere, ovvero sentirsi (essere) in un certo modo²¹.

La competenza, invece, è chiamata in causa sia subito prima dell'ingresso nella seconda sezione sia in seguito, soprattutto nel corridoio. Il visitatore che procede in questa sezione può acquisire competenza, cioè — in termini modali — quel modo di essere che consente di eseguire un atto. Tale competenza deriva dall'osservazione della rappresentazione del Cristo morto e dalla riflessione sulle forme di essere–corpo che evidenziano il processo trasformativo della sostanza organica di cui ha potuto immaginare qualcosa, sia osservando lo stampo sulla barella nella fucina, sia osservando il corpo sulla barella all'ingresso del corridoio.

Ancora in termini modali è importante evidenziare anche l'occorrenza della combinazione essere–essere. In termini di sintassi narrativa, tale combinazione, si presenta al soggetto–visitatore come forma di sanzione, ovvero il momento in cui il Destinante (l'artista) valuta positivamente o negativamente il suo operato. Seguendo il percorso di visita la sanzione per il visitatore si correla alla manipolazione emersa già dalla fucina e può essere inoltre indicata — da un punto di vista plastico–figurativo — nella presenza degli elementi appesi alla parete di fondo: si tratta di corpi interi o pezzi di corpi che testimoniano in forma figurativa gli esiti di processi trasformativi avvenuti (e osservati) nelle precedenti sezioni dell'installazione. Questi processi e gli elementi plastico–figurativi che li testimoniano

20. Gli oggetti presenti nella prima sezione suggeriscono subito l'idea di un ambiente tecnico–scientifico in cui accade qualcosa che incuriosisce lo spettatore. Si veda anche il paragrafo 2.

21. A seguito della manipolazione, l'agire del soggetto–visitatore può essere anche inteso nei termini di una performance cognitiva; v. Greimas (1984, 2001), Marsciani e Zinna (1991).

richiamano in causa l'agire del visitatore–soggetto, portano a termine lo svolgimento del percorso narrativo e, come vedremo, insistono molto sulla dimensione patemica dell'opera.

4. L'analisi delle passioni

L'analisi della dimensione patemica prende avvio dall'impianto narrativo allestito dall'autore e permette di spostare l'attenzione dal fare all'essere (Bertrand 2002), con l'obiettivo di definire ulteriormente i tratti costitutivi del ruolo del martire.

Ripartiamo dall'ipotesi di lavoro secondo la quale il ruolo del martire è incarnato dal pubblico, ossia dal visitatore–osservatore. Per uno studio della passionalità facciamo ricorso allo schema passionale canonico in cinque tappe definito da Fontanille (2001): costituzione, disposizione, sensibilizzazione (o patemizzazione), emozione, moralizzazione. L'analisi inquadrerà queste tappe all'interno del percorso di visita dell'opera. Le tre sezioni espositive possono essere analizzate riconducendo ognuna di esse a un grado di intensità (ipotizzato) delle passioni provate dal visitatore. Relativamente alla prima, sosteniamo l'esistenza di passioni con grado di intensità medio e che emergono durante le prime due tappe del percorso passionale, ovvero costituzione e disposizione: tali passioni possono essere definite come curiosità e esitazione. Quest'ultima, in particolare, permette di riportare l'attenzione sulla *temporalità ritmica sospesa*: il divenire, l'evento, è neutralizzato e lo stato d'animo è ancora in una situazione di neutralità rispetto a quanto potrebbe effettivamente accadere procedendo nel percorso di visita. In questo senso, la curiosità intesa come predisposizione alla scoperta, conduce il visitatore verso la seconda sezione. Durante la visita della prima sezione, infatti, il visitatore può decidere se inoltrarsi o meno nelle aree successive. Egli, di fatto, è messo “nella condizione di conoscere una passione” (Fontanille 2001, p. 253).

Le due passioni appena definite possono essere ricondotte alla presenza di alcuni segni: nella fucina vi è il primo, cioè lo stampo

che si mostra come un segno altamente iconico dal momento che rimanda alla posizione (iconica) del Cristo crocifisso; subito prima dell'ingresso nel corridoio, invece, è possibile individuare un altro segno, il primo "corpo visibile" disposto su una barella (v. Fig. 5).

Il grado di intensità delle passioni aumenta nella seconda sezione. La visita (e la vista) del corridoio influenza immediatamente la sensorialità sollecitata nella prima sezione dell'opera²². Nel corridoio, infatti, lo stato dell'essere è sollecitato al punto da potervi indicare lo svolgimento della terza tappa del percorso passionale ossia la sensibilizzazione (o patemizzazione). Questa tappa, in termini narrativi, può essere qui associata a un'ulteriore acquisizione di competenza: come indicato in precedenza, infatti, è solo con l'atto dell'osservare il Cristo che il visitatore può acquisire competenza, cioè quel modo di essere che gli permetterà di agire per congiungersi con l'oggetto di valore. La competenza si configura allora come visione-osservazione da intendersi come un'esperienza per la formazione (spirituale) del soggetto: l'osservare, infatti, permette al visitatore di acquisire un modo di essere che non lo trattiene più nella tappa della disposizione ma lo spinge in avanti, per introdurlo in una successiva fase di trasformazione del sentire.

Con l'analisi della seconda sezione possiamo definire l'emergere di emozioni che da un lato riferiamo a un grado di intensità più elevato rispetto a quello descritto per l'area della fucina e, dall'altro, consideriamo come esempi di *temporalità ritmica sospesa*; esse, infatti, pongono lo spettatore in una "condizione neutralizzata" rispetto a quanto potrebbe essere visto continuando nella visita. Fra tali emozioni indichiamo ansia, imbarazzo, agitazione, rallentamento, stupore. Si tratta di stati d'animo generati non solo dalla rilevante quantità di calchi e loro porzioni (ora da considerare come elemen-

22. Una notevole quantità di muffa cresceva in funzione dei materiali e delle diverse condizioni delle bolle. Le muffe sono da considerarsi come un elemento chiave della diagenesi; di fatto, hanno obbligato il team di lavoro a creare le bolle ad hoc, con un sistema dedicato di areazione e aspirazione delle spore, al fine di ridurre il rischio di contaminazione e di crisi asmatiche da parte dei visitatori.

ti segnici di tipo plastico–figurativo) disposti nelle bolle, ma anche dall’articolazione spaziale prevista dall’autore²³.

Per un’analisi delle passioni, il corridoio assume un’importanza fondamentale: le sei bolle mostrano diversi calchi, tutti derivati dalla stessa forma e da sostanze diverse. La loro osservazione porta a un susseguirsi di momenti di osservazione in cui gli stati d’animo del visitatore possono mutare ulteriormente. Gli effetti di realtà che emergono dall’esperienza dello spettatore accostano estetica ed estasi, definendo così la portata della dimensione narrativa e passionale allestita (e provocata) dall’opera d’arte che incarica lo spettatore del ruolo di martire.

La successiva tappa si svolge passando dal corridoio alla terza sezione. In questo passaggio può essere indicato, a nostro avviso, l’emergere del massimo grado di intensità delle passioni, che definiamo come estasi. Per estasi intendiamo qui l’esperire a livello sensoriale un altro modo di essere, o meglio di sentire: in seguito all’esperienza contemplativa offerta dal corridoio tale emozione sorge e assicura al visitatore una profonda comunione con il divino. L’estasi può essere qui intesa anche come un *altro modo di essere della passione (del visitatore) per Cristo*, un modo rimasto sconosciuto fino a quando non è stato possibile inoltrarsi nel corridoio²⁴. Procedendo, nella terza sezione è possibile definire la moralizzazione, tappa in cui si analizza la sanzione per l’esperienza patemica²⁵ del soggetto. Per procedere, facciamo riferimento ai formanti figurativi e plastici. I corpi installati alla parete possono essere assunti come il polo positivo della sanzio-

23. È opportuno ricordare che l’accesso alle bolle è limitato a un numero massimo di persone e che il corridoio centrale costituisce la parte più estesa dell’intera installazione. Si veda anche il paragrafo 2 e la nota 14.

24. Possiamo indicare un’analogia fra l’alterazione degli elementi in diagenesi e l’alterazione dello stato percettivo–emotivo in termini di pathos per Cristo; tale alterazione è il fattore essenziale per arrivare allo stato di martirio. Il processo trasformativo si articola per gradi, poggiando sulle proprietà ambientali e spaziali: fucina, bolle, infine parete (e terza sezione nel suo complesso).

25. È opportuno sottolineare che — per l’analisi dell’*Imitazione di Cristo* — la moralizzazione va necessariamente ricondotta all’universo culturale nel quale si presenta l’opera in esame. Per ragioni di spazio ci limitiamo a rilevare la questione solo in nota.

ne: l'osservatore ora ha di fronte se stesso, il risultato del processo, il corpo martoriato e in estasi. Per il polo negativo, invece, vi sono i pezzi di corpi appesi alla parete o collocati sulle barelle, nel liofilizzatore e nel freezer: l'uomo-osservatore non è (ancora) riuscito a completare il proprio processo (organico) di trasformazione, è a pezzi, frammentato, come un ritrovato archeologico ora destinato a una mera esposizione museologica²⁶. Come recita il testo quattrocentesco dell'*Imitazione di Cristo* (Salvarani 2015, p. 260):

Se tu, invece, resterai chiuso in te stesso, non affidandoti spontaneamente alla mia volontà, l'offerta non sarà completa, e la nostra unione non sarà veramente perfetta. Perciò, se vuoi raggiungere la libertà e la grazia, bisogna che ogni tua azione sia preceduta dalla spontanea consegna di te stesso nelle mani di Dio: il che spiega il motivo per cui sono così pochi quelli che raggiungono la luce e la libertà interiore, perché non sanno rinunciare totalmente a loro stessi.

Conclusioni

L'installazione di Cuoghi tratta in modo esemplare i processi di trasformazione della materia organica, inscrivendoli in una dimensione narrativa e passionale. Le scelte espressive alla base di quest'opera danno origine a una "esperienza di senso" che si può definire come una forma di martirio che si pone al di fuori dell'ambito religioso e si colloca in quello squisitamente artistico.

Infatti, l'opera sembra offrire — a chi ne accetti le condizioni — un processo di trasformazione radicale che risulta alimentato da due fattori principali: spazialità e proprietà plastico-materiche. Per il primo, conta soprattutto la divisione in sezioni. Il secondo fattore, invece, riguarda più strettamente il processo di trasformazione degli

26. La terza sezione sembra poter assumere il valore di una ricostruzione archeologica del sé. In essa, infatti, è in gioco il ritrovamento della propria identità, non in termini somatici (soma) bensì semantici (sema): essere come Cristo *significa vivere* la sua esperienza trasformativa.

elementi: in complicità con il primo, esso conduce lo spettatore lungo il percorso di visita suggerendogli una regola testuale basata sul raccordo fra spazio, narrazione, processo trasformativo e processo passionale. Partendo da questa visione di insieme, una prima e intuitiva definizione di martirio potrebbe essere riferita all'esperienza di fruizione basata sulla volontaria adesione a un'esperienza contemplativa che conduce alla conoscenza e all'accettazione della morte.

Nell'opera il martirio sembra il risultato di un vero e proprio percorso allestito ad arte, fra materiali che divengono segni, derivati dal dominio della biologia e in grado di costituirsi come dispositivi di senso complessi. L'organizzazione degli spazi e gli elementi naturali utilizzati si ritrovano in complicità per dare vita a un processo di trasformazione chimico-biologica che immerge gradualmente lo spettatore in un'esperienza percettiva dotata di senso. Come abbiamo visto attraverso l'analisi, lo spettatore può avanzare in un percorso che lo conduce a una progressiva sopportazione della rappresentazione della morte: nell'opera, infatti, il livello plastico-visivo del testo è immediatamente attivato per *invitare* il visitatore a una riflessione sul più estremo degli atti di fede, ossia la morte e resurrezione del Cristo²⁷. Tale invito permette di confermare l'ipotesi della definizione di fede introdotta all'inizio, aggiungendovi un ulteriore tratto: la fede è un fenomeno cognitivo che travolge tutto il corpo, come in una prova spirituale di sopportazione. Il fenomeno impegna il visitatore durante la visita e accompagna il processo di martirio nella sua gradualità attraverso le tre sezioni e l'allestimento degli elementi figurativi e plastici al loro interno.

Se la strategia enunciativa dell'opera conferisce allo spettatore il ruolo tematico del martire, l'artista si pone implicitamente nel ruolo di persecutore. Se da un lato continuare nella fruizione dell'opera significa scoprire cosa resta da vedere, dall'altro lato, accettare l'invito significa essere esposti a un programma narrativo determinato. Tale programma, infatti, poggia sul processo di trasformazione che

27. Naturalmente ci stiamo riferendo alla cultura religiosa cristiana.

sostiene l'opera: la materia organica — che è anche la materia prima di cui siamo fatti — si è trasformata, biologicamente, e si è ritrovata al centro della narrazione artistica. Questa scelta espressiva si svela come il motivo principale per il quale l'opera ci sembra interessante per affrontare il tema del martirio: essa tesse la trama fra due domini quali semiotica e biologia, attraverso un complesso di segni che si offre come rappresentazione di processi di trasformazione.

Questi processi seguono una logica narrativa di composizione e decomposizione, morte e rigenerazione. È proprio la relazione logica tra materia e diagenesi biologica che invita lo spettatore a riflettere sulla rappresentazione della trasformazione del corpo (dei corpi) di Cristo. I processi, infatti, restituiscono al visitatore numerose e differenti riproduzioni di “corpi morenti”, provocando un continuo raffronto fra forme, dimensioni, colori.

L'esposizione della materia e della sua natura *in fieri* fa emergere sempre più, in modo pressante, insistente, il martirio come tema dell'opera: per questo motivo, possiamo sostenere che l'*Imitazione di Cristo* possa rivelarsi addirittura stressante — sul fronte percettivo — per il visitatore che sfugge alla razionalità dell'artificio scientifico-artistico e intraprende (inconsapevolmente?) un percorso emotivo che lo spingerà a proseguire nella visita.

Ciò che definiamo come “martirio dello spettatore”, allora, è un processo che può prendere forma non propriamente nello stato rappresentato del Cristo morto (più di uno, va ricordato) che giace sulle barelle, bensì nella dimensione passionale dello spettatore. In questo senso, il martirio è anche legato all'emozione dell'estasi, che abbiamo rilevato nell'analisi delle passioni e che va a sua volta ricondotta a un momento della passione, codificato in base ai termini della cultura religiosa di appartenenza. Dal lato del ricettore, dunque, essere il soggetto del martirio significa essere in estasi, diventando — per mezzo dell'opera d'arte — come Cristo. Nelle sezioni analitiche abbiamo rilevato che, durante la visita nell'area centrale e nel passaggio da tale area alla terza, il grado di intensità delle passioni aumenta: per tale motivo riteniamo che l'opera di Cuoghi sia un artefatto

in grado di congiungere l'atto di fruizione estetica con un momento della passione, con uno "stato d'animo estatico". L'atto estetico, considerato dal lato della creatività e della produzione artistica non solo assicura al visitatore la possibilità di vedere la materia costituita organicamente e plasticamente, ma anche l'esperire il processo di trasformazione passionale fondamentale per la congiunzione con il divino: l'estasi.

Riferimenti bibliografici

- ALEMANI C. (a cura di) (2017) *Il mondo magico, Padiglione Italia, biennale arte 2017*, Marsilio, Venezia.
- BERTRAND D. (2000) *Précis de sémiotique littéraire*, Édition Nathan HER, Paris (trad. it. *Basi di semiotica letteraria*, a cura di G. Marrone e A. Perri, Meltemi, Roma, 2002).
- FONTANILLE J. (2001) "Lo schema passionale canonico", in P. Fabbri e G. Marrone (a cura di), *Semiotica in nuce*, Meltemi, Roma, vol. 2, pp. 250–263.
- GREIMAS A.J. (1984), *Del senso II*, ed. it. a cura di P. Magli e M.P. Pozzato, Bompiani, Milano.
- (1991) "Semiotica figurativa e semiotica plastica", in L. Corrain e M. Valenti (a cura di), *Leggere l'opera d'arte*, Esculapio, Bologna, pp. 33–51.
- GREIMAS A.J. e COURTÉS J. (2001) *Semiotica: dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, ed. it. a cura di P. Fabbri, Bruno Mondadori, Milano.
- GREIMAS A.J. e FONTANILLE, J. (1996) *Semiotica delle passioni*, ed. it. a cura di F. Marsciani e I. Pezzini, Bompiani, Milano.
- MARSCIANI F. e ZINNA A. (1991) *Elementi di semiotica generativa*, Esculapio, Bologna.
- SALVARANI B. (2015) *Imitazione di Cristo*, Garzanti, Milano.

Dalla paura alla vertigine

Martiri nella letteratura contemporanea

GUIDO FERRARO*, JENNY PONZO*

ENGLISH TITLE: From Fear to Vertigo. Martyrs in Contemporary Literature

ABSTRACT: In Western culture influenced by Christian tradition, martyrs are often represented as heroic characters who face death with courage and serenity. In contrast with this topos — and in some cases openly referring instead to the model of Jesus in the Garden of Gethsemane — a number of 20th-century literary works represent martyrs in their moments of fear and anguish. In many cases, these feelings precede a phase of liberation that can be defined as “vertigo” and takes place right before the martyr’s death. This paper tackles this particular pathemic issue connected to martyrdom in a sample of European literary texts by Gertrud von le Fort, Ugo Betti, Miguel Unamuno, Antonio Tabucchi, and Carmelo Bene.

KEYWORDS: Gertrud von le Fort, Ugo Betti, Antonio Tabucchi, Miguel Unamuno, Carmelo Bene.

1. Introduzione¹

Nell’immaginario occidentale che deriva dalla cultura cristiana, i martiri sono personaggi eroici che difendono i loro ideali al punto

* Università degli Studi di Torino.

1. This paper has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 757314). Even though this paper results from a close cooperation between the authors, paragraphs 1, 2.1–2.4 and 3.1 can be attributed to Jenny Ponzio and paragraphs 2.5, 3.2–3.3 to Guido Ferraro. We wish to thank Francesco Galofaro and Gabriele Marino for their insightful comments on our work.

di sacrificare la loro vita. La Chiesa cattolica ha contribuito a rafforzare questa connotazione di eroico coraggio, per esempio sottolineando che veri martiri sono coloro che vanno incontro alla loro fine con piena consapevolezza, con fermezza di spirito e serenità². Questa imperturbabilità di fronte al sacrificio, che nella procedura giudiziaria della causa di canonizzazione è interpretata come dono divino e segno di autenticità del martirio, trova ampia risonanza nel genere agiografico. Le *passiones* abbondano infatti in descrizioni di personaggi che si sentono felici dinnanzi alla morte, che addirittura provano diletto mentre subiscono atroci torture, e che appaiono pieni di sicurezza nell'affrontare tribunali, giudici e folle ostili.

Tuttavia, specie nel Novecento, la rappresentazione del martire, inteso come individuo che sacrifica la propria vita per una causa di natura religiosa o morale, ammette che anche questo personaggio conosca l'angoscia, la paura della morte e l'orrore di fronte alla prospettiva del dolore e della distruzione del proprio corpo. In questo senso, si può dire che la letteratura novecentesca sviluppi in modo straordinariamente approfondito il tema evangelico dell'angoscia di Gesù nell'Orto degli Ulivi. Il presente contributo si concentra dunque su una rosa di testi letterari novecenteschi, indagando il complesso rapporto tra paura e coraggio che caratterizza il ruolo tematico del martire. In particolare, si concentra su alcune opere di autori europei in cui il personaggio del martire risulta sdoppiato, al punto che il coraggio e la paura sono separati e incarnati ciascuno da un personaggio specifico che se ne fa carico: il romanzo breve *L'ultima al patibolo* della scrittrice tedesca Gertrud von le Fort (1876–1971), pubblicato nel 1931; il dramma *La regina e gli insorti* dello scrittore e giudice Ugo Betti (1892–1953), rappresentato per la prima volta nel 1951 a Roma; il racconto *San Manuel Bueno Mártir* dello spagnolo Miguel Unamuno (1864–1936), pubblicato nel 1931; il romanzo breve (o “favola popolare”, come recita il sottotitolo) *Piazza d'Italia* di Antonio Tabucchi (1943–2012), pubblicato nel 1975; e infine *Nostra*

2. V. Lambertini ([1734–1738] 2010–2017), libro 3, cap. XI e seguenti.

Signora dei Turchi di Carmelo Bene (1937–2002), romanzo del 1966 e film del 1968.

Dopo una rapida analisi di ciascuna di queste opere, la riflessione si concentrerà sul nodo patemico e sul carattere semiotico propri del concetto di martirio così come queste opere letterarie ce lo restituiscono, mettendo in luce come la paura del martire si collochi in un percorso che in alcuni casi si configura come eterna agonia, mentre in altri termina con la vertigine, ossia con un superamento del limite costituito dall'istinto di sopravvivenza e con un senso di liberazione.

2. Martiri della paura nella narrativa novecentesca

2.1. *Blanche e Maria dell'Incarnazione*

L'ultima al patibolo (von le Fort [1931] 1966) si basa sulla vicenda storica delle “martiri di Compiègne”, una comunità di sedici suore carmelitane giustiziate dal governo rivoluzionario francese nel 1794. Nella narrazione di von le Fort spiccano due personaggi opposti: madre Marie de l'Incarnation e la giovane novizia Blanche de la Force. Entrambe aristocratiche, le due hanno temperamenti antitetici: madre Marie è coraggiosa, energica, pragmatica e autorevole e, di fronte al pericolo, incita fermamente le altre suore al martirio. Blanche invece fin dalla sua infanzia soffre di un'invincibile paura di ogni cosa e trova il suo unico conforto nella vita ritirata e protetta del convento; quando prende i voti sceglie per sé il nome di “Blanche de Jesus au jardin de l'agonie”.

Un momento chiave nel racconto è il colloquio tra Blanche e l'anziana superiora, madre Lidoine: visto l'aggravarsi della situazione politica, madre Marie convince la superiora che Blanche è troppo debole per affrontare la prova della persecuzione, e deve quindi essere rimandata a casa, da suo padre. Ma mentre dà questa notizia a Blanche, la madre improvvisamente comprende il suo particolare carisma:

“Le ordino di parlare, suor Bianca! Le uso ingiustizia [...] se la rimando nel mondo?”

Bianca, inginocchiatasi davanti alla madre, e coprendosi il volto con le mani:

“Poiché mi ordina di parlare, madre” disse sommessamente. “Ebbene, sì, mi usa ingiustizia!”

“Dunque la sua maestra [madre Marie] sbaglia e Lei spera ancora di vincere la sua debolezza?”

“No, madre”.

C'era qualcosa di assolutamente disperato nella sua voce, e nello stesso tempo qualcosa di straordinariamente sicuro, una serenità indefinibile. [...]

Bianca ritrasse le mani dal suo visetto minuto in cui tutti i moti dell'animo sembravano contratti in una sola espressione, pur lasciando trasparire una interiore sconcertante grandezza.

La superiora stentava a riconoscerlo. Nella sua fantasia sorse repentina una folla d'immagini slegate e struggenti: piccoli uccelli morenti, guerrieri feriti sul campo di battaglia, criminali ai piedi del patibolo. Non le pareva più di osservare l'angoscia di Bianca, ma l'angoscia di ogni creatura. “Figliola mia” disse quasi sgomenta “non è possibile che in Lei l'agonia d'un intero mondo ... [...] Dunque Lei crede proprio che la sua paura sia religiosa?”

Bianca sospirò profondamente:

“O Madre mia” sussurrò “pensi dunque al mistero del mio nome!” (Von le Fort 1966, pp. 62–63).

Madre Lidoine capisce quindi che Bianca è chiamata a sopportare l'angoscia di Cristo, che è una forma di adorazione ancora più preziosa se paragonata alla gioia con cui le altre suore, soprattutto madre Marie, attendono il martirio. Blanche rimane quindi in convento, ma ne fugge in preda all'angoscia tempo dopo. Quando suo padre viene ucciso, per aver salva la vita Blanche accetta di divenire la serva delle popolane che occupano la sua casa. Eppure, paradossalmente, alla fine Blanche si unisce volontariamente alle sue consorelle nel momento in cui esse salgono sul patibolo, mentre madre Marie è l'unica che sopravvive, suo malgrado. Marie comprende allora che il suo martirio non consiste nella morte eroica che aveva

sognato per sé ma nel peso stesso della sopravvivenza e del rendere testimonianza del sacrificio delle sue consorelle. Col tempo arriva anche a cogliere il valore della paura di Blanche:

È proprio vero [...] che la paura e l'orrore siano sempre e solamente sentimenti indegni? Non esiste la possibilità, almeno in un secondo tempo, che possano costituire qualcosa di più profondo del coraggio, una maggior corrispondenza alla realtà delle cose, cioè agli orrori del mondo e ancor più alla nostra debolezza? (Von le Fort 1966, p. 32).

I personaggi di Blanche e di Marie de l'Incarnation sono dunque antitetici sia nel temperamento, sia nel loro programma narrativo. Le loro storie e i loro ruoli si intrecciano e alla fine si invertono: la donna debole e paurosa che tenta di sfuggire all'orrore del sacrificio è elevata allo status di martire, al contrario di quanto accade alla eroica e coraggiosa consorella. Lo stesso contrasto è sviluppato da Georges Bernanos, la cui opera drammaturgica *Dialogues des Carmélites* (1948) si ispira in effetti al testo di von le Fort³.

2.2. Argia e la regina

La storia narrata in *La regina e gli insorti* (Betti [1951] 2011) è ambientata in un reame di fantasia, in cui la monarchia è stata rovesciata e vige una dittatura retta dai rivoluzionari. Sopravvissuta al massacro della corte, la regina vive in clandestinità, mentre la sua figura leggendaria è mitizzata dal popolo come esempio di probità. Il nuovo governo vuole quindi catturare la regina e giustiziarla, per fare della sua morte il simbolo del definitivo trionfo del nuovo regime. In questo contesto, un gruppo di viaggiatori giunge in un villaggio montano e viene arrestato e interrogato, perché circola voce che la regina si nasconda fra loro. In effetti, il gruppo include due donne:

3. Sulla fortuna letteraria delle martiri di Compiègne v. Gendre (1995), che fa parte di un numero della rivista *Renesance* interamente dedicato a questo tema. Un'approfondita analisi del personaggio di Blanche si trova in Falk (1967).

un'umile e timida contadina, e una donna fiera e appariscente di nome Argia.

Argia è una prostituta, giunta al villaggio in cerca della protezione di Raim, suo vecchio amante che ora collabora con il nuovo governo. Essa comprende rapidamente che la timida contadina è in realtà la regina e pensa in un primo tempo di denunciarla con la complicità di Raim. Tuttavia, in attesa di mettere in pratica il piano, Argia parla con la regina, che si dimostra essere una donna che ha perso la propria dignità perché sopraffatta dalla paura:

LA REGINA: [...] Questo tremito non mi lascia da cinque anni. [...] Io non voglio né posso far nulla, io ho solo paura, io dormo e ho paura, sogno e ho paura. [...] io voglio solo scappar via e non vedere più niente e non sapere più niente, non tremare più. [...] Cedo tutto, diritti, titoli, dimentico tutto (Betti 2011, p. 109).

E ancora:

LA REGINA: [...] Per tutti questi anni io ho avuto un solo pensiero; le orribili torture che essi fanno. Mio Dio, essi fanno subire dolori sovrumani, capite? Io ho con me un veleno... ma non so se farei in tempo a inghiottirlo. Io immaginavo sempre quel momento tremendo: un uomo mi guarda... torna a guardarmi... poi un barlume passa in quell'occhio... e io sono riconosciuta: perduta. E allora io, cara Argia... [...] (*Bisbigliando*) allora io, se un uomo per caso mi fissava... contadino, cavallaro, boscaio... io mi gli davo. Mi gli davo! Non sono più regina né donna. (*Piange e ride*) Sono un coniglio impazzito che corre qua e là. Ho avuto anche un bambino, in mezzo a queste montagne. Siete voi sola a saperlo.

ARGIA: È per lui che vi siete mossa? Per ritrovarlo?

LA REGINA: Oh no! No! No! Perché dovrei cercarlo? Perché dovrei amarlo? Anzi, è anche lui, a inseguirmi. Fuggo anche da lui. Non voglio vederlo. Lui può essere un nuovo pericolo per me. Stia dove sta, cresca tranquillo; e il Signore perdoni tutti.

ARGIA: Non tremare così. Rassicurati. Fra poco cesserai di stare in ansia.

LA REGINA: (*bisbigliando e ridendo*) Argia, credo persino... d'essere incinta ancora. Ho tanta fame da un po' di tempo... (Betti 2011, pp. 111–112).

Argia è suo malgrado commossa da queste rivelazioni, e in un impulso di altruismo decide di aiutare la regina a fuggire, attirando però su di sé l'attenzione dell'autorità. Il suo giudice, Amos, si persuade che sia lei la regina, e Argia progressivamente accetta questo ruolo e se ne fa carico. Riconosce la debolezza della regina come la stessa a cui lei ha ceduto per tutta la sua vita. Il confronto con la forma estrema di questa debolezza e angoscia incarnata dalla regina è l'impulso che fa comprendere ad Argia la sua forza e il suo essere una persona degna di rispetto. Inoltre, Argia si rende conto che il popolo ha un vitale bisogno di una figura ideale che incarni il valore della dignità umana, come le rivela l'usciera del palazzo in cui è tenuta prigioniera:

L'USCIERE: (*Rimasto solo con Argia la guarda, e d'un tratto si toglie il berretto con impetuosa reverenza [...]*) Ce n'è parecchi, vili che nascondono per paura i propri sentimenti, e di tutti il più vile e spregevole sono io. Ma proprio per noi, pecore e rinnegati, che conforto, che balsamo, capire che c'è qualcuno [...] che è restato impavido, e sa stare contro tutti! Che consolazione, per noi svergognati, pensare che in un'anima formata come la nostra, tutto ciò che in noi è sciupato, restò invece pulito e leale! Capire che nel mondo respirava una creatura simile! Io credo che sentendola parlare anche Dio ne è orgoglioso! Chiunque, pensando a lei anche fra mille anni, sentirà tornare al suo viso la dignità (Betti 2011, p. 119).

Durante l'ultimo interrogatorio, Amos propone ad Argia di avere salva la vita in cambio della sua pubblica umiliazione, ossia della distruzione della figura mitica della regina. In quello che è forse il passaggio più significativo, Argia smentisce Amos, il quale crede che la dignità non sia che un vezzo aristocratico, un inconsistente velo per celare il tremite (elemento che, come abbiamo visto, caratterizza il personaggio della vera regina), identificato con la parte più bassa della natura umana:

AMOS: [...] Ebbene signora imparate finalmente che codesta alterigia di creatura selezionata [...] non è la vostra pelle! È una crosta. Nata dall'uso.

Come sulla mano del contadino. Ma a voi non ve l'ha data la zappa. Ve l'hanno data gli inchini di un intiero palazzo intorno a voi fin da prima che nasceste [...] La fermezza, l'onore [...]: vorrei vedere che ne sarebbe, di tutto ciò, se voi aveste abitato dove so io, e cucinato l'uovo sul fornello a spirito, uscendo verso sera con una pelliccetta unta e un bel sorriso pronto per ammansire il padrone della latteria. [...] Signora, avete mai visto i piccoli bianchi vermi di un prosciutto guasto? Schizzano come molle e si dimenano pazzamente. Così piccoli, e vogliono vivere; nutrirsi; riprodursi; è esattamente quello che facciamo noi; voi; tutti; in modo uguale. Il vanto di essere una persona, una volontà, un merito: tutto ciò non è che della biancheria fine. Spogliate un tantino la gente. [...] Tutti vermi nudi e uguali che si dimenano come possono. [...] Lasciate che i vostri istinti vincano; e tremate: è il vostro modo di dimenarvi.

ARGIA: [...] Voi dite in conclusione che se qui, al mio posto, ci fosse una meno fortunata, che avesse cotto l'uovo in camera, voi dite che questa donna un qualche merito, ora, a essere coraggiosa, l'avrebbe? Signor commissario una volta ci fu una donna alla quale fecero uno scherzo. [...] Questa donna, una domenica, andò al mare. E allora i bagnini, per divertirsi, capito che donna era, tirarono fuori per lei un costume che con l'acqua diventava un po' trasparente. C'era molta allegria. [...] E così quella donna vide che si trovava là in mezzo possiamo dire nuda! Sola e nuda. Restò lì sperduta. E d'un tratto sapete che fece? Cercò di ridere, anche lei. (*Vincendosi e alzando le spalle*) In fondo che cosa si vedeva? Che era una donna. Si sa cos'è una donna. Viene l'uomo... allegro, grosse mani sudate, e dice: "fa questo... mettiti così... piegati... (*crescendo*)... ancora... giù..." (*D'un tratto con un vero grido di angoscia e rivolta*) Ebbene mi pare che a un dato momento sia indispensabile alzarsi su e dire... (*come rivolgendosi davvero a qualcuno*) Ma voi perché mi offendete così? E io, mio Dio, come ho potuto permettervi! Lasciatemi! Via! Via! Basta! Voi approfittate di un errore immenso, di un inganno spaventoso! Rispettatemi! Rispettatemi, perché io sono... la regina! La regina e sono destinata a tutt'altro. (*Con altra voce*) Quello che io voglio è di uscire, come se fosse un bel mattino, e io avessi visto laggiù in fondo alla strada il colore fresco del mare, un colore che fa battere il cuore! E uno mi ferma, e poi un altro e un altro, sgarbati come al solito. Ma io stamane non li sento nemmeno. Io non ho più soggezione. Il mio viso esprime dignità. Sono come sempre avrei desiderato di essere. E in fondo era facile. Bastava volerlo. Non c'entrano i palazzi. Era colpa mia. (Betti 2011, pp. 128-130)

Alla fine, Amos intuisce chi sia davvero Argia ed accetta il suo sacrificio tributandole finalmente rispetto.

In quest'opera, quindi, il terrore della regina è il fattore che permette ad Argia di diventare consapevole di sé. La regina ha un ruolo catartico, perché prende su di sé anche la paura di Argia, rendendola così libera di farsi carico del ruolo di martire. Anche in questo caso, come in *L'ultima al patibolo*, le storie di due personaggi si intrecciano e i ruoli si invertono. Inoltre, il martirio di Argia non ha solo l'effetto di ristabilirla come soggetto⁴, ma risponde anche al bisogno che il popolo ha di vedere i valori della probità e della dignità incarnati e convalidati in un personaggio che si dimostra costante fino alla morte.

2.3. *San Manuel Bueno*

Il protagonista del racconto di Unamuno è un sacerdote molto amato dalla sua parrocchia e circondato da una crescente fama di santità. Tuttavia, i suoi più stretti collaboratori, Angela e suo fratello Lazaro, scoprono uno sconvolgente segreto: Don Manuel non crede in Dio e nell'aldilà, e dissimula il suo nichilismo per amore dei suoi parrocchiani, come Lazaro spiega alla sorella:

Allora [...] ho compreso le sue ragioni e con questo ho compreso la sua santità; perché è un santo, sorella, un vero santo. Nel tentare di guadagnarvi alla sua santa causa — perché è una causa santa, santissima — non cercava di arrogarsi un trionfo, ma lo faceva per la pace, per la felicità, per l'illusione se vuoi, di quelli che gli sono affidati; ho compreso che se li inganna così — ammesso che sia inganno — non è per far carriera. [...] Io non dimenticherò mai il giorno in cui, dicendogli: "Ma don Manuel, la verità, la verità innanzi tutto", lui tremando mi sussurrò all'orecchio — e benché fossimo soli in mezzo alla campagna — : "La verità? La verità, Lazaro, è forse una cosa terribile, una cosa intollerabile, mortale; la gente semplice non ci potrebbe vivere". "E perché me la lasciate intravedere

4. Il doloroso percorso che porta all'affermazione di se stessi come persone è un tema centrale nell'opera di Betti, v. in proposito Cozzi (1977) e Achilli (2011).

ora, qui, come in confessione?”, gli dissi. E lui: “Perché se no mi tormenterebbe tanto, tanto che finirei col gridarla in mezzo alla piazza, e questo mai, mai, mai. Io sto qui per far vivere le anime dei miei parrocchiani, per farli felici, per far sì che si sognino immortali, non per ammazzarli. Quello che è necessario qui è che vivano in modo sano, che vivano con unanimità di sentimento, e con la verità, con la mia verità, non vivrebbero. Che vivano”.

Don Manuel ha quindi il ruolo di prendere su di sé le angosce e la disperazione dell’intera comunità: è un martire perché accetta consapevolmente questa angoscia, sacrificandosi per la serenità degli altri e trovando la sua unica consolazione nell’impegno di aiutarli a vivere giorno per giorno⁵.

2.4. *Quarto e Volturmo*

Piazza d’Italia (Tabucchi [1975] 2010) racconta una saga familiare tra l’Ottocento e il Novecento⁶. I personaggi principali sono organizzati a coppie di cui i due membri sono complementari. Una di queste coppie di personaggi è rappresentata dai gemelli Quarto e Volturmo. Quest’ultimo è gracile, timido, introverso e spesso divorato dalla febbre. Da bambino, vive nascosto nel focolare e inizia a parlare molto tardi. Le sue prime parole sono: “Ho paura. Paura di tutto” (Tabucchi 2010, p. 23). Il narratore spiega che Volturmo “calamita” e si fa carico delle paure degli altri, le assorbe come se fossero febbre che poi smaltisce sudando accanto al fuoco. È anche afflitto dal “mal del tempo”, che fa sì che veda eventi futuri. Al contrario, Quarto è forte e vivace, ma la sua esuberanza dipende dalla presenza del fratello. I due gemelli si completano l’un l’altro:

5. Per approfondimenti sulla psicologia e sulla “santità” del personaggio di Don Manuel Bueno, v. LaRubia-Prado (2014) e Vickers (2012).

6. Per un’analisi più dettagliata di quest’opera e del suo sistema di personaggi, si rimanda a Ponzio (2015).

Volturmo cresceva nell'immobilità e nel silenzio, come se conoscesse l'altra parte dei gesti. Passava le giornate in un angolo che si era formato in fondo al focolare con delle assi di legno, quasi un recinto. [...] Non parlava, come se sapesse, ma non volesse. Quarto, pur nell'esuberante vitalità dei suoi giochi, non voleva lasciarlo. Giocava davanti al fratello come se facesse anche la sua parte, gli raccontava storie che Volturmo ascoltava a occhi socchiusi, gli portava regali di sassi brillanti e bottoni. Pareva che lui solo sapesse il segreto dell'immobilità e del mutismo di Volturmo, e per questo non lo abbandonasse. Era un attaccamento fisiologico, di gemello, di carne divisa: lontano da lui appariva inquieto e turbato, sobbalzava all'improvviso, lo scuotevano insoliti singhiozzi, temeva il buio. Gli bastava stargli accanto per ritrovare la sua esuberanza: si esibiva in giochi d'audacia, lo trasportavano impeti generosi (Tabucchi 2010, pp. 22–23).

Volturmo è l'alter-ego di Quarto, il suo lato nascosto e la voce della sua coscienza. Se Volturmo non si facesse carico della sensibilità e dell'angoscia di entrambi, Quarto ne sarebbe sopraffatto e paralizzato. Quando crescono e vengono mandati in Africa come soldati durante la Prima Guerra Mondiale, Quarto si invaghisce di una donna di una tribù nomade e diserta per unirsi a lei. Volturmo prende allora il posto di Quarto in una missione senza speranza in cui muore. I resti e la medaglia al valore che sono mandati alla famiglia portano il nome di Quarto.

Similmente a Don Manuel Bueno, Volturmo svolge la funzione di prendere su di sé i dolori e le paure degli altri, e inoltre sacrifica anche la sua vita e la sua identità in favore del fratello, come Argia in favore della regina. Volturmo è necessario a Quarto come l'altra metà di sé stesso: l'uomo d'azione sarebbe incapace di agire se avesse l'estrema sensibilità e il senso di angoscia e di pena che Volturmo sopporta per entrambi.

2.5. *Nostra Signora dei Turchi*

Siamo qui di fronte a un testo molto particolare, frutto dell'inventiva d'un autore geniale e atipico come Carmelo Bene. Dobbiamo consi-

derarlo, immediatamente, come testo quantomeno duplice: romanzo pubblicato nel 1966 e film uscito nel 1968 — e per la verità dovremmo parlare di un testo triplice, perché fu anche uno spettacolo teatrale⁷. Il testo è comunque per noi particolarmente significativo poiché unisce la rappresentazione del martirio al senso della beatitudine di un'ascesa estatica. La struttura narrativa, decisamente sofisticata e complessa, si basa anche qui sulla duplicazione del protagonista, il quale continuamente intreccia, per certi versi avvicinandoli e per altri versi allontanandoli, due diversissimi piani di realtà, di cui si gioca un'impossibile sovrapposizione storica e culturale. Al centro della vicenda è un uomo dei nostri tempi, insofferente d'una vita qualunque vissuta in un contesto mediocre, in una Otranto diventata banale centro d'afflusso turistico. Ben altro valore e significatività egli attribuisce alla vita e al sacrificio degli ottocento martiri le cui ossa riposano nel grande ossario custodito nella Cattedrale: questi erano stati uccisi, nel 1480, per avere rifiutato di convertirsi all'Islam dopo che la città era stata conquistata dai Turchi. Affascinato dalla vicenda di questi uomini e di quello che definisce "l'incanto di quella miniera di Fede", il nostro protagonista s'identifica con uno di loro, e immagina anche di essere stato lo sfortunato ultimo tra i votati al martirio, ingiustamente risparmiato dall'improvvisa conversione del carnefice alla fede cristiana. Cercando una qualche forma di estasi, e insieme di martirio, si lancia a volo dal balcone di casa; le ferite che ne conseguono, e il sangue e le bende, diventano segno della sua devota follia, quasi marche d'appartenenza alla comunità antica dei martiri della città.

La duplicità e l'ambiguità, trattate magistralmente soprattutto nella componente visiva del film, riguardano i luoghi (a partire dal "castello moresco" attiguo a casa sua, forse reale testimonianza dei fatti storici e forse luogo immaginato), gli eventi, e i personaggi. A un certo punto la stessa Santa Margherita, a sua volta morta martire

7. Sul rapporto tra la versione letteraria, teatrale e cinematografica di *Nostra Signora dei Turchi*, v. Grande (1973), pp. 28–33; Giorgino (2014), pp. 207–209; Volli (1978).

della fede, commossa dalla sua devozione, scende dal Paradiso sulla terra e qui, per stare accanto a quest'uomo, cerca d'assumere modi e atteggiamenti di una donna di oggi. Tuttavia, l'assimilazione tra due epoche e due realtà così diverse risulta impossibile, e la Santa resta per il protagonista comunque inarrivabile. Alla fine, lui cede all'attrattiva sensuale di una volgare servotta, e lei torna ad essere solo la statua di una santa sull'altare d'una chiesa di campagna, dopo averlo rimproverato: "Tu non sai pregare, non sai desiderare né toccare [...] Ti ci vorrebbe intorno una barbarie: fortune che non capitano più".

Il protagonista di *Nostra Signora dei Turchi* è quindi un personaggio profondamente sdoppiato, si identifica con un martire coraggioso privato del suo martirio e costretto a sopravvivere in una dimensione che non gli offre lo spunto di realizzare la sua vocazione eroica, similmente a Marie de l'Incarnation in von le Fort. Allo stesso tempo però è un uomo pieno di timori, al limite della mania di persecuzione (si pensi ad esempio al complesso stratagemma che mette in atto per dissimulare la lettura delle lettere da lui stesso scritte).

3. Il martire come nodo di tensioni

3.1. Personaggi sdoppiati

La figura del martire si pone indubbiamente al centro di varie tensioni, quali quella tra coraggio e paura o, come vedremo, tra pubblico e privato. Nelle narrazioni prese in considerazione, spesso il ruolo del martire è sdoppiato in due personaggi: uno assume su di sé l'angoscia, lasciando l'altro, o gli altri, liberi di vivere e di agire, talvolta eroicamente. La strategia narrativa di separare due ruoli che incarnano tensioni che possono essere etiche, sociali, politiche o patemiche è molto antica. In effetti, già i miti greci rappresentati nelle tragedie avevano la funzione di figurativizzare tali contrasti, e la costruzione del sistema dei personaggi era una delle strategie narrative funzionali a questo scopo. Paura e coraggio sono due passioni

che è difficile raccontare congiuntamente, ma il ricorso allo sdoppiamento dei personaggi che le incarnano favorisce una rappresentazione approfondita e a tutto tondo di ciascuna e anche la riflessione critica sul loro rapporto.

La strategia narrativa che accomuna i testi analizzati può essere pensata come una figurativizzazione dell'agonia, termine che, come scrisse Calabrese, etimologicamente indica "un combattimento fra due oppositori", ma evoca anche il contrasto tra la vita e la morte, e il patimento sia fisico che spirituale: "Si noti anche che il significato traslato di 'agonia' è quello di 'tormento', 'angoscia'" (Calabrese 1991, p. 102). Il concetto di agonia è al centro di una esplicita riflessione nel romanzo di von le Fort, ed è presente implicitamente in tutti gli altri racconti come paura del dolore e della morte.

La rappresentazione dell'angoscia del martire nel nostro corpus va dunque pensata anche come particolare declinazione di uno dei temi fondamentali e ricorrenti nella letteratura occidentale novecentesca, tutta attraversata da storie che hanno magistralmente rappresentato l'angoscia del vivere e del morire⁸. In questa prospettiva, ciò che caratterizza i personaggi di martiri da noi analizzati è l'angoscia della morte, che per alcuni di loro, come Don Manuel e Volturmo, non sono limitati all'agonia che precede immediatamente il martirio e la fine della vita, ma si tramutano in un'angoscia duratura che accompagna l'intera esistenza del "martire", che si trasforma essa stessa in un supplizio: Don Manuel e Volturmo rappresentano l'agonia cronica come forma di vita.

In altri casi, tuttavia, la paura rappresenta non una forma di vita, ma solo una tappa in un percorso patemico che porta al suo superamento: nei prossimi paragrafi descriveremo questo percorso come un passaggio dall'angoscia alla vertigine, intesa come superamento dei freni imposti dai timori mondani, come la paura di morire o del dolore fisico, che sono "normali" limiti umani. L'ingresso nella dimensione di accettazione del martirio ha quindi una valenza di sa-

8. Si pensi ad esempio alle opere di Conrad e Sartre.

cralità intesa come stato di eccezione, di separazione rispetto all'ordinario⁹. Non a caso, come vedremo, è questo lo spazio dell'estasi.

3.2. *Dalla paura alla vertigine*

Il martirio — o eventualmente anche la sola disponibilità al martirio — si presenta come un evento estremo che segna una profonda discontinuità, un mutamento valoriale fortemente marcato rispetto alla condizione comune. Ciò che in un tempo molto breve accade, o può accadere, vale come una sorta di sublimazione di una vita lunga e magari, come in alcuni dei casi qui presi in considerazione, incolore e indefinita. È come se a un certo momento il protagonista si trovasse di fronte alla possibilità di decidere per un salto, per l'attraversamento di un guado da cui sa che gli sarà ben difficile poter tornare indietro. Se, come abbiamo visto, la paura è in effetti sempre in gioco nelle storie che abbiamo analizzato, alla fine è il coraggio a prevalere, come attestano gli atti eroici di Argia, e perfino dei timidi Volturno e Blanche. Come si configura quindi il rapporto tra la paura e il coraggio del martire? Si tratta forse, soprattutto, di una liberazione dalla paura. “Tra poco cesserai di stare in ansia”, come dice Argia. La spinta al martirio, dunque, in ultima analisi rovescia la paura: c'è nella storia di ogni martire un punto in cui questo sentimento viene rovesciato, si trasforma in vertigine; a un certo punto, come la storia di Argia ben dimostra, si passa dal “Se succedesse che gli altri mi facessero...” al “Se io non l'avessi fatto, mi sentirei...”. In queste storie sembra esprimersi un nodo patemico simile al senso di vertigine, un misto di paura e di attrazione¹⁰.

La vertigine è sì, ovviamente, provocata da ciò che fa paura, ma ci colpisce il fatto che la paura si muti in una strana, quasi incomprendibile forma d'attrazione. La paura è, in sé, una configurazione patemica tipicamente fondata sulla dimensione virtuale: si ha paura

9. Sul concetto del sacro come dimensione staccata dall'ordinario, si veda la teoria della liminalità di Turner (v. ad es. Turner 1969, cap. 3).

10. Sul concetto di vertigine si veda Caillois (1958) e Macé (2013).

di ciò che potrebbe avvenire, ma che ancora non è avvenuto e che del resto potrebbe forse non avvenire per nulla. Ma, come in tutti i processi che creano effetti patemici, decisiva è la *tensione differenziale*: ciò che determina un talvolta insopportabile stato d'angoscia non è quanto *accade* bensì l'incertezza, la terrorizzante valutazione delle probabilità, l'attesa di quello che da un momento all'altro *potrebbe accadere*. Nella più classica delle situazioni di vertigine, il soggetto guarda con eccessiva insistenza, quasi come non riuscisse a rivolgere altrove i suoi occhi, il baratro in cui si sente sul punto di precipitare, immagina ciò che accadrà al suo corpo, sente le forze lentamente mancargli, i piedi pericolosamente perdere il loro appoggio... Non è forse meglio non prolungare ancora questa attesa angosciosa, e magari riscattare in qualche misura la debolezza del corpo con la decisione del momento in cui far avvenire ciò che comunque si teme sia destinato a succedere? Se la paura nasce dall'incertezza di uno sviluppo virtuale, la decisione di affrontare quanto genera paura può essere il modo in cui chi si vota al martirio annulla il suo stato di angoscia: cedendo alla vertigine, chiude il suo stato di incertezza. Affrontare il martirio a viso aperto, causando noi stessi ciò che ci teneva nell'angoscia dell'incertezza, significa anche in certa misura dominare gli eventi, non subirli soltanto, non essere unicamente gli oggetti dell'agire degli altri, in certo senso trasformando il programma d'azione altrui in un programma alla fine in qualche modo anche nostro, iscrivibile più nel senso e nel valore della nostra fede che in quello dell'altrui logica di brutalità e sopraffazione.

Si pensi anche al ben noto racconto *Deux Amis* di Maupassant (1883), i cui protagonisti si presentano quali martiri della patria piuttosto che della fede, convertiti dell'ultima ora alla lealtà verso gli altri e ai valori sociali. Anche qui si tratta di un gesto di orgoglioso riscatto: di fronte alle lusinghe dell'ufficiale prussiano che offrirebbe loro la libertà in cambio del tradimento, due francesi fino ad allora di scarsa qualità decidono di fare propria una storia in cui avrebbero occupato il posto delle vittime, ridefinendola in una storia in cui assumono il ruolo di eroi. Non di rado ci si offre al martirio non perché

tale percorso corrisponda alla propria natura ma perché, trovandosi in una certa condizione, si comprende di dovere in quel momento prendere in carico una causa che magari fino a poco prima non era né condivisa né esplicitamente apprezzata.

3.3. *Il martirio come ricerca di senso*

Nonostante la paura della morte, la disposizione al martirio si presenta forse soprattutto come un atto di fiducia: nella divinità, nella verità e nel valore di quello in cui si crede, nonché naturalmente in se stessi, nella propria capacità di dare testimonianza, nell'aver il coraggio di affrontare una tale prova, nel fatto che il proprio agire risulti significativo. Questo supremo atto di fiducia può avvenire in una condizione del tutto privata oppure essere rivolto agli altri, nel senso di dare l'esempio, dare coraggio, dare la prova che la religione in cui si crede è dunque quella vera, e tanto ricca di valori positivi da valere la pena di offrire per essa la vita.

Potremmo in effetti applicare in qualche modo al martirio quella distinzione tra dimensione privata e pubblica che è stata proposta da Francesco Marsciani (1991) nel suo importante studio sui meccanismi della *vergogna*. Tradotto nei termini di una *semiotica differenziale* (cfr. Ferraro 2015), quello della vergogna è l'effetto di senso derivante dalla considerazione dello scarto tra ciò che si è fatto e ciò che si sarebbe dovuto fare. Il "dovere", tuttavia, può essere inteso in due sensi decisamente diversi. Si tratta in un caso di un adeguamento ai modelli sociali, e dunque è in gioco una correttezza di comportamento rivolta alle considerazioni e alle valutazioni degli altri, laddove nel secondo caso si tratta di una corrispondenza a modelli e valori etici, e spesso religiosi, che risiedono nella coscienza dell'individuo e che nella sua intima interiorità hanno il luogo della loro valutazione: la relazione, tipicamente, è con un Essere superiore o più in generale con principi ritenuti sacri, e non con un'entità collettiva ed umana. Allo stesso modo, pensiamo a casi in cui il martirio è concepito e vissuto come parte di una vicenda intima e personale che pone il

soggetto in rapporto diretto con la divinità o la sacralità, cui si contrappongono altri casi in cui la vicenda del martirio deve presentarsi come necessariamente pubblica, pena la perdita quasi completa della sua ragione e del suo senso.

Da un punto di vista narrativo, siamo dunque di fronte a un meccanismo complesso e variabile, tale da poter mettere in gioco le volontà e i sistemi valoriali di ben *quattro differenti soggetti*. Specie nell'immaginario di derivazione cristiana, chi si vota al martirio sta accettando e subendo la volontà del suo persecutore, di cui ovviamente nega il sistema valoriale ma di cui riconosce la forza e la decisione ad agire. Ma chi si vota al martirio lo fa nel nome di un Essere superiore, la cui volontà ritiene di seguire e da cui attende anche un conseguente riconoscimento. E, infine, chi si vota al martirio lo fa spesso anche per testimoniare agli altri la forza della fede, per valere quale esempio, per invitare i suoi confratelli a scegliere di essere, coraggiosamente, come lui.

La versione privata del martirio comprende, quasi paradossalmente, una dose di felicità, di esaltazione, di sublimazione di sé; ha in effetti in certa misura a che fare con la concezione romantica del "sublime", che appunto comporta una componente esaltante di paura e una sensazione di piccolezza di fronte a entità molto più forti di noi. Questo meccanismo assume talvolta caratteri che lo avvicinano a una storia d'amore, o comunque a un modo per dare significato a una vita che non ne possiede. Ci si espone al martirio come a un momento di affermazione di sé, quasi rito di passaggio verso un livello superiore di vita (come in effetti è, per un credente). C'è in questo atto un senso di superiore abbandono, quasi di vittoria, certamente di esaltazione e innalzamento, come ben esprimono von le Fort (1966) e Betti (2011).

È palese in questo quadro l'imparentamento con il fenomeno dell'estasi. Il caso di *Nostra Signora dei Turchi* appare in tal senso particolarmente significativo: un uomo cerca di sfuggire a quella informe insignificanza tante volte attribuita alla condizione della vita "moderna" tramite una traslazione in un altro tempo e in un'altra logica

di vita: un'epoca in cui si potevano testimoniare dei valori profondi e percepire il contatto con una realtà superiore. Il suo lanciarsi dal balcone di casa è da intendersi come tentativo di volare, librandosi oltre i limiti non solo della propria umana condizione materiale ma soprattutto oltre i limiti di una ragionevolezza comune e condizionante. L'effetto vertigine viene qui in certo senso rovesciato: lasciarsi andare, se sorretto da una fede sufficiente, comporterebbe non il cadere ma il librarsi, quale piena liberazione dunque e soprattutto, letteralmente, quale *distacco dalle cose terrestri*. È citato in questo senso nel testo il caso del santo che nell'area di Otranto ha maggior devozione locale, San Giuseppe da Copertino, cui le leggende attribuiscono la capacità di aver compiuto veri e propri voli, in preda all'estasi. "San Giuseppe da Copertino", nelle parole di Bene, "si faceva le ali frequentando la propria maldestrezza e le notti, in preghiera, si guadagnava gli altari della Vergine, a bocca aperta, volando" (Bene 1978, p. 51). Il Santo è così annoverato tra coloro che vanno oltre la logica comune, liberandosi degli impacci dovuti ai limiti di una razionalità banalizzante: "cretini" dunque in senso positivo, "cretini che hanno ali improvvisate", capaci così di "vedere la Madonna". "Io, confessa il protagonista della storia, sono un cretino che la Madonna non l'ha vista mai" (Bene 1978, p. 51). "Ma", aggiunge, "quelli che vedono non vedono quello che vedono, quelli che volano sono essi stessi il volo. [...] Un siffatto miracolo li annienta: più che vedere la Madonna, sono loro la Madonna che vedono. È l'estasi questa paradossale identità demenziale che svuota l'orante del suo soggetto e in cambio lo illude nella oggettivazione di sé, dentro un altro oggetto. Tutto quanto è diverso, è Dio". (Bene 1978, p. 52).

Divino è dunque quanto permette una proiezione di sé in una dimensione che è di estasi nel senso etimologico del termine, quello di essere *fuori da sé* e dai propri sensi, appartenere a un'altra dimensione, provare l'emozione di avere un rapporto più forte e più intimo con entità di un altro ordine: un ordine di natura, in questo senso, *sacrale*. Ma, come ci spiega Bene, questo percorso d'apparente abbandono di sé e di avvicinamento alla divinità corrisponde di fatto

a una ricerca di sé, a una scoperta di proprie capacità e sensibilità speciali, a un'affermazione di una propria radicale *diversità*: significa trovare se stessi in una dimensione che necessariamente, diremmo per definizione, esclude gli altri.

L'esposizione al martirio implica dunque talvolta un'analogia aspirazione alla conquista di una decisiva e intima marca di diversità, legata alla volontà e alla capacità di fare quello che gli altri non fanno o non farebbero. La stessa marca di diversità si ritrova del resto, fatte salve le ovvie differenze, in tanti altri fenomeni patemici che, pur non portando necessariamente al martirio, rappresentano comunque esperienze estreme che possono condurre l'individuo a sfiorare la morte (come ad esempio scalare montagne impossibili o praticare sport estremi). Provare ciò che si è, costruire e dimostrare una propria differente identità: questo è lo scopo. E questo è, semioticamente, un interessante modello di costruzione di senso fondato sul distacco e sull'elaborazione d'alterità.

L'altra versione del martirio, quella pubblica, si presenta anch'essa narrativa, ma nel senso dimostrativo di tendere a confezionare un *exemplum*, dunque assumendo qui un valore più rappresentativo che meramente eccezionale. Non mira tanto a rinforzare il *proprio* credere, ma piuttosto è funzionale a salvare quello *altrui*. Vale proprio perché il martire si fa portatore di un messaggio con cui implicitamente comunica: "Io sono umano, sono una persona come voi, una persona con le sue paure, con le incertezze di tutti, con il male di vivere di tutti. È per questo che quello che faccio può voler dire qualcosa: non è un valore per me, ma un valore per tutti". Il limite cui, come abbiamo visto nel caso di Tabucchi, questo processo d'identificazione è in grado di spingersi, è rappresentato dalla totale de-personalizzazione del martire: "non sono io, sono voi, ciascuno di voi, sono mio fratello...". La sua persona, come tale, svanisce: il martire diventa un puro segno, un *representamen* che "sta al posto di" un'altra, o di molte persone. Al contrario della versione privata, la versione pubblica del martirio è fusiva, giocata sull'idea (più o meno vera o falsa) dell'essere uguali.

In un caso come nell'altro, la propensione al martirio è anche o soprattutto una ricerca del senso a tutti i costi. Soprattutto, s'intende, in una chiave moderna: non si vuole sprofondare in una vita senza storia, indistinguibile, non segnata da alcun valore particolare. Come dimostra Argia, bisogna dare un senso alla vita anche nel perderla. Il martirio diventa così una questione squisitamente semiotica. Da questo punto di vista, la spinta al martirio è anche aspirazione ad aggiudicarsi una qualche marca distintiva e fortemente identitaria, o ricerca della sensazione di avere un posto definito, arrivando a riconoscersi nel posto giusto dopo essere stati magari "fuori posto", non avere capito. In effetti, molti martiri, non solo religiosi, sono stati dei neo-convertiti.

3.4 Conclusione: i martiri come attanti instabili

I personaggi che abbiamo analizzato sono, in un modo o nell'altro, personaggi sdoppiati, caratterizzati da una "sovrapposizione coerente di stati contraddittori" (Galofaro 2012). Da questa contraddizione deriva la scelta di assumere una delle identità disponibili giungendo così a una riunificazione finale, oppure di rimanere in uno stato di sovrapposizione che in certi casi rimane irrisolvibile (come in Unamuno 1931 e in Bene 1978). Questa configurazione patemica presente nei racconti novecenteschi di martirio che abbiamo studiato può essere efficacemente interpretata alla luce della teoria delle passioni greimasiana, nei termini di una figurativizzazione straordinariamente chiara dell'"instabilità attanziale". Alla luce di tale teoria, i testi da noi analizzati possono essere considerati come "discorsi concreti [...] che dispiegano i percorsi di soggetti appassionati" (Greimas e Fontanille 1996, p. 23): tali soggetti dimostrano una tensione estesica verso la riunificazione insieme a una forte instabilità e interscambiabilità, nonché la sorprendente tendenza allo scambio e all'incrocio dei ruoli attanziali.

Questa instabilità che tocca nel profondo l'identità del soggetto del martire sottrae alle storie qui studiate il carattere deterministico

che a uno sguardo superficiale sembrerebbero avere: i nostri casi di studio dimostrano che, mentre il programma narrativo dei martiri è altamente codificato e prevedibile, il complesso nodo patemico e valoriale che corre parallelo o sotterraneo rispetto alle sequenze di eventi che li coinvolgono è un elemento fondamentale per comprendere appieno la loro storia e vi aggiunge un affascinante elemento di imprevedibilità.

Riferimenti bibliografici

- ACHILLI T. (2011) *Rivoluzione e diritto: libertà e persona nel teatro di Ugo Betti*, Progedit, Bari.
- BENE C. ([1966] 1978) *Nostra Signora dei Turchi*, SugarCo, Milano.
- BERNANOS G. (1948) *Dialogues des carmélites: d'après une nouvelle de Gertrud von Le Fort et un scénario du R.P. Bruckberger et Philippe Agostini*, Seuil, Paris.
- BETTI U. (2011), "La regina e gli insorti", in T. Achilli, *Rivoluzione e diritto: libertà e persona nel teatro di Ugo Betti*, pp. 85–133.
- CAILLOIS R. (1958), *Les jeux et les hommes: la masque et le vertige*, NRF, Parigi.
- CALABRESE O. (1991) "Rappresentazione della morte e morte della rappresentazione", in I. Pezzini (a cura di), *Semiotica delle passioni*, Progetto Leonardo – Esculapio, Bologna, pp. 97–108.
- COZZI E.A. (1977) *Self-actualization in selected plays of Ugo Betti*, ProQuest Dissertation Publishing New York University, New York.
- FALK E. (1967) *The leap to faith: two paths to the scaffold*, "Symposium" 21 (3): 241–254.
- FERRARO, G. (2015), *Teorie della narrazione*, Roma, Carocci.
- GALOFARO F. (2012) *Slavi si nasce o si diventa? La costituzione del Soggetto in "Ritornarono" di G. Stuparich*, "E/C Serie Speciale" anno VI (11–12): 97–101.
- GENDRE C. (1995) *The Literary Destiny of the Sixteen Carmelites of Compiègne and the Role of Emmet Lavery*, "Renascence" 48 (1): 37–55.

- GIORGINO S. (2014) *L'ultimo trovatore. Le opere letterarie di Carmelo Bene*, Milella, Lecce.
- GRANDE M. (1973) "Materia e linguaggio" in M. Grande (a cura di), *Carmelo Bene il circuito barocco*, Società gestioni editoriali, Roma, pp. 28–81.
- GREIMAS A.J. e FONTANILLE J. (1991), *Sémiotique des passions: des états de choses aux états d'âme*, Seuil, Paris (trad. it. *Semiotica delle passioni: dagli stati di cose agli stati d'animo*, F. Marsciani e I. Pezzini [a cura di], Bompiani, Milano).
- LAMBERTINI P. ([1734–1738] 2010–2017) *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*; ed. ital. con testo latino a fronte, *La beatificazione dei Servi di Dio e la canonizzazione dei Beati*, A. Amato e V. Criscuolo (a cura di), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, vol. III/1.
- LARUBIA-PRADO F. (2014) *Sanctity, heroism, and performance in Miguel de Unamuno's San Manuel Bueno, mártir*, "Hispanófila" 171: 217–236.
- MACÉ M. (2013) *Caillois, technique du vertige*, "Littérature" 2013/2: 8–20.
- MARSCIANI F. (1991) "Uno sguardo semiotico sulla vergogna", in I. Pezzini (a cura di), *Semiotica delle passioni*, Progetto Leonardo – Esculapio, Bologna, pp. 35–50.
- MAUPASSANT G. (1883) *Deux amis*, http://promeneur-libre.raindrop.jp/litterature/pdf_fr/MAUPASSANT__Deux_Amis.pdf (ultimo accesso 03/04/2019).
- PONZO J. (2015) *La narrativa di argomento risorgimentale (1948–2011)*, Aracne, Roma.
- TABUCCHI A. ([1975] 2010) *Piazza d'Italia. Favola popolare in tre tempi, un epilogo e un'appendice*, Milano, Feltrinelli.
- TURNER V. (1969) *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine Publishing Company, Chicago.
- UNAMUNO M. (1931) *San Manuel Bueno mártir y tres historias mas*, Atlántida, Madrid (trad. it. *San Manuel Bueno martire*, <http://www.ousia.it/SitoOusia/SitoOusia/TestiDiFilosofia/TestiPDF/Unamuno/SanManuel.pdf>, ultimo accesso 03/04/2019).

- VICKERS I. (2012) *The tragic sense of life: M. De Unamuno's San Manuel Bueno, martyr and C. G. Jung*, "Harvest": 104–116.
- VOLLI U. (1978) "Prefazione", in C. Bene, *Nostra signora dei turchi. Romanzo*, SugarCo, Milano, pp. 7–14.
- VON LE FORT G. (1931) *Die Letzte am Schafott. Novelle*, Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, München (trad. it. *L'ultima al patibolo*, Mondadori, Milano 1966).

Guerrilla Memory

Street Art and Play Engraving the Memory of Martyrs in Urban Spaces

ANTONIO OPROMOLLA*, MATTIA THIBAUT**

TITOLO IN ITALIANO: Guerriglia della memoria. Come la Street Art e il gioco possono inscrivere la memoria dei martiri negli spazi pubblici

ABSTRACT: This paper introduces the concept of *guerrilla memory* as a strategy for transmitting historical memory that: 1) makes use of unconventional communication techniques, 2) moves the space/time dedicated to the memory in everyday life and 3) focuses on a humanized take on the events, often embodied by one or more martyrs. The paper, after introducing this concept, offers background on the semiotic studies of urban spaces and memory, thereby delimiting a framework of analysis. This framework is then applied to several case studies: three dealing with street art (the murals dedicated to Giuseppe Prono by Zerocalcare, the Stolperstein by the German artist Gunter Demning and the Memorial Bridge situated in Rijeka, Croatia) and three with games and play (the digital game *September 12*, the historical re-enactment of a Nazi raid in Venaria and the larp *Ultimo Covo*). The conclusions focus on how these systems offer several enticing and novel tools for the transmission of memory.

KEYWORDS: Urban Semiotics, Semiotics of Memory, Street Art, Urban Games, Martyrs.

* Università degli Studi Link Campus University.

** Tampere University.

1. Introduction¹

This paper aims to investigate how unconventional strategies for the transmission of memory can be implemented in city spaces. While the most traditional way of conserving memory revolves around specific places connected with the events or specific recurrences that often mark the anniversary of those events, what we might call *guerilla memory* tends to escape these traditional approaches. The “guerilla” in our definition is not necessarily indicative of a grassroots approach (although that is often the case) but is related to the fact that it proposes a different strategy for transmitting memory. In contrast to other strategies, the efficacy of these actions does not derive from an effect of indexicality due to a direct space/time connection with the events of the past — an effect that is not unproblematic, as it evades the question of the *intentio auctoris* which, as Surace (2018) has claimed, is unavoidable even in the most “transparent” of documentaries. Rather, these actions derive their efficacy from their ability to engage their “readers” in novel forms of interaction, to mix languages and defy expectations, to invade spaces that are not traditionally allocated to the transmission of memory.

The two key concepts driving our analysis are that of city and martyr. The city, at the center of the massive process of urbanization that is reshaping anthropic environments, is currently the cardinal center of social and cultural representations and therefore an often-preferred stage for strategies of memory. The second concept, that of martyr, is connected to the fact that guerrilla memory often carries out an actorialization of ideologies and events in the effort to make them more relatable and human. The martyr is thus understood as the embodiment and testimony of history, a figure that is repeatedly represented in the performances and texts that enact strategies of guerrilla memory.

1. This paper was written together by both authors. For the formal attribution, please consider sections 1,2 and 4.2 to have been written by Mattia Thibault and sections 3, 4.1 and 5 to have been written by Antonio Opromolla.

The next two sections are therefore dedicated to outlining the methodological background we have adopted in relation to the semiotic features of memory, martyrdom and urban spaces. The fourth section focuses on the analysis of several case studies, while the last one is used to draw some conclusions.

2. Urban Semiotics

In 1980 Michel de Certeau claimed that the city can be understood as a text. According to de Certeau, urban space is a complex text which is constantly actualized and transformed by the practices of its citizens. The inhabitants *enunciate* the city by crossing it and interacting with it. They metaphorically “read it out loud” and, therefore, own it and fill it with their own subjectivity. The textual nature of the city, according to de Certeau, is highly dynamic: it is the result of innumerable practices of enunciation that actualize and shape it.

In a way, the idea of the city as a text is already somewhat implicit in the expression “urban fabric”, echoing the etymology of text as “textus”, that is, something woven, such as a piece of cloth. Both the city and the text emerge from the thick co-presence of several meaningful elements, the complex interactions among these elements and the nodes they form.

Urban semiotics focuses precisely on this similarity — and on de Certeau’s insight — to assert the heuristic value of approaching cities as texts. Cities are not exactly texts, that would be an oversimplification; however, they can be understood and analysed as such. Volli (2008), for example, claims that from a semiotic point of view, an expressive reality such as the city that is renewed and continually redefines itself is defined as discourse: a signifying practice which, however, projects a text behind itself at all times. The city is alive, it changes materially and in the sense that it projects; at any given moment, however, it is as stable and legible as a book.

If we investigate the authorial dimension of the city, it is clear that we are dealing with a text which is inevitably *polyphonic*, the result of millions of interventions, enunciations and writings, ultimately eluding any attempt at standardization by the political, economic or religious powers. The momentary instance of a city contains the contributions of countless authors, eras and conceptions of urban spaces, layers and layers of meaning superimposed on each other throughout history.

These writings move at different speeds: some elements of the city can last for thousands of years (the topography, the layout of the street map), others for centuries (buildings, streets and monuments), others for years (signs and pieces of street furniture) or weeks (posters and shop windows), down to the momentary presence of the inhabitants themselves: any look at the city thus essentially captures just one section of it (Volli 2008).

Nevertheless, the city (just like a text) can be understood as an organic whole and labelled as a unique thing, despite the fact that, formed as it is of numerous smaller-scale texts (neighborhoods, streets, buildings, signs, street furniture, graffiti, etc.), it is characterized by an irreducible structural heterogeneity. On the one hand, all of these smaller texts are interconnected by the fact of being simultaneously present in the city, and their meaning is also determined by their presence in a specific place in the city as well as their relationship with the other urban texts. On the other hand, the meaning of the city itself is constructed like that of a web of meaningful elements connected to each other (Volli 2005). This is obviously an unstable and uncertain mingling, the metamorphoses of which reflect different times and rhythms, from the slow construction of new neighborhoods to the quick work of street-writers and the ephemeral appearance of advertising posters.

The dual nature of the city — homogeneous text and collection of smaller textualities — ultimately blurs the distinction between text and context (Lotman 1998; Cervelli and Sedda 2006). If the larger-size elements can become the context for those they incorporate

(a neighborhood becomes the context of a building, a square that of a monument), the reverse is also possible. Objects which are smaller in size but possessed of greater symbolic efficacy often become the context for larger-scale objects: “iconic” buildings and monuments are able to lessen the meaning of all that it is around them, creating a semiotic void that allows them to “shine”.

This kaleidoscopic web of meaningful elements thus features its own hierarchies. Forms of ideological stratification grant greater emphasis and meaning to the buildings of political and religious power, to monuments and “landmarks” while instead relegating to a marginal role the communicative traces of most of the city’s inhabitants; these latter can only count on their ephemeral presence or recur to billboards, signs, or graffiti.

Authorial power over the city is not always shared in a peaceful way. Petrified in buildings and streets, frozen in a spatial arrangement, the city contains traces of political, social and cultural tensions and power struggles. The elements of the city are pervaded by an antagonistic tension: competing to achieve dominant positions (centrality, verticality, passages — such as Bologna’s towers or the competition between the Chrysler Building and the Empire State Building in Manhattan), attention (traffic, such as shopping centers attempting to lure citizens with air conditioning and music) and prestige. These elements are not fixed; rather, they are subject to teleological historiographies celebrating certain periods and iconoclastic attempts to erase others, such as with the destruction of statues that follows every regime change.

The city is a representation of the society that inhabits it, and the different actors in said society will attempt to direct this representation, to engrave themselves onto it. The city is a text not only in the sense of a fabric (*textus*) but also in the sense of a witness (*testis*): it is an account of the history and values of a society, and acting on that account is an attempt to shape the society of tomorrow.

While the city is unquestionably the product of a culture, at the same time it is also itself a *producer of culture*. There is a city-enunci-

ated but also a city–enunciator, which produces meaning and talks about the society and the people who inhabit it. The meaningful elements of the city profoundly influence the actions of their inhabitants through obligations, prohibitions and directions. On the other hand, cities transform people into citizens: they make them *urban* and *polite* — words that come from the Latin and Greek words for “city” respectively.

The city therefore lies at the center of many attempts to enact memory strategies, strategies that focus on historical events, values or people connoting a particular ideology and use them to engrave such ideology onto the city text and, therefore, onto its citizens.

3. Semiotics, Memory and Martyrs

The creation of a shared, collective memory (Halbwachs 1992) is one possible semiotic relationship with the past that ranges from censorship (Bernoussi 2015) to nostalgia (Leone 2015) and can take on many forms involving the re–enunciation and retrieval of past instances of innovation (Marino 2017). Moreover, “memory” is usually connected to “identity” and “culture”, since reviving memory entails rebuilding the boundaries of cultural identity (Ricoeur 2000). This identity is what Lotman has called “semiosphere”, that is to say, the set of signs circulating in a cultural system.

Focusing on semiotics’ contribution to memory, Cristina Demaria (2006, pp. 11–17) stresses the need to connect semiotics to the social and anthropological sciences in addressing challenges related to memory issues. She identifies two main kinds of contributions. On the one hand, semiotics can highlight the processes of signification of a culture and the processes of self–representation of a society by focusing on their “collective” dimension. In relation to this point, Umberto Eco (1976, p. 298) claimed that the nature of semiotics includes a cultural dimension since processes of signification cannot be explained outside the cultural logic in which they

are produced; in this sense, according to Eco, semiotics is the analysis of the social implications of a culture. These considerations are particularly important for the semiotics of memory, since memory can be understood to structure the cultural dimension as well as social values and logics. Indeed, memory is the (diachronic) way of developing and transmitting the contents' culture. However, according to Anna Maria Lorusso (2013, pp. 3–13), memory must be considered a dynamic filter which continuously redefines its contents by reformulating the attributes of cultural identity, thereby becoming a source of change.

On the other hand, semiotics features tools of textual analysis through which we can study the multiple texts produced to convey the memory of specific events. In this sense, Demaria (2006, p. 14) affirms that “the context speaks through the text”, since the latter represents a form of expression of the general culture and memory. Considerations similar to Demaria’s can also be found in the work of Maria Patrizia Violi (2016, pp. 262–275) focused on the way semiotics contributes to the analysis of “texts of the memory”. These texts are approached as semiotic objects with specific plans of expression and content (for example images, movies, physical installations, monuments, memorials, etc.). In relation to this contribution, it is important to point out that Violi focuses on physical spaces as one of the most frequent ways of displaying memory, treating them as places capable of preserving and passing on the past. In particular she uses the term “trauma site” to indicate the locations of past traumatic events that are now accessed and visited in formalized ways as a specific social practice.

Violi (2014, pp. 48–51) also addresses how the experiences of visitors to trauma sites are designed, distinguishing in particular between a “representative logic” and a “re-presentative logic”. The first provides distance between the visitor and the traumatic event represented at the site; in this logic, the traumatic event is something that belongs to the past and can only be known by the visitor. “Re-present logic” aims to trigger synesthetic involvement on the

part of the visitor, creating a direct connection with the site and the traumatic event. This grants the visitor a totalizing and emotional experience. Ebru Erbaş Gürler and Başak Özer (2013, pp. 858–863) also stress these aspects by arguing that the general trend is towards the second approach and the fact that memorial spaces are present in urban spaces makes it possible to establish visitors' empathy with these events by focusing on integrating memory into people's daily lives. The objective is to introduce the visitor to specific narrative programs about the past and renew them during his or her routine activities. In order to do so, it is fundamental that the memorial focus on the victims and their specific story to better bring viewers into touch with the events.

The figure of the "martyr" is central to many strategies of memory and guerrilla memory for the same reason. The thematic role of the "martyr" triggers a complex semantic universe. It consists of an actor who suffers and experiences a penalty, which ends in his/her death at the hands of a persecutor. The martyr is not purely a victim, however. Rather, martyrs are people who sacrifice themselves and whose sacrifice ought to be remembered. Through their deaths, such figures cease to be individuals and instead become the symbol of the ideology, religion or cause that they embodied.

Two elements can be seen in this definition. The first is that martyrdom comprises not only a thematic role, but also a pathetic role in that it corresponds to the personification of a specific passion, referring to the intimate, interior state of the actor. The second element is that "martyr" transcends religious aspects, including a specific period or general event during which the martyr suffered a penalty by virtue of his or her own ideology or state. For a more specific definition of "martyr" please see Middleton (2011) and Mitchell (2012), both of whom focus on "martyrdom" as a conflict story that represents the symbol of the community's vision, desires and hopes.

4. Martyrs in Urban Spaces

In the previous sections, we have defined the city as the center of a number of strategies for inscribing values, events and ideologies into its material structure. Memory is no exception. Statues, plates, monuments, flowers and parades are dedicated to celebrating and passing down the memory of historical events, struggles, conquests, fights for independence and so on.

Cities, after museums and historical sites, are some of the main places for implementing strategies of memory. This is due not only to the fact that they are often historical sites themselves, but also to the semiotic features described above. The enunciated city is a self-representation of society, and therefore a perfect setting for representing memory as well. The enunciator city, on the other hand, shapes its citizens and can therefore operate as an engine for transmitting and passing on memory.

The study of the roles city monuments play in the creation of a collective memory is certainly nothing new (see *e.g.* Nelson and Olin 2003). In the next sections, we instead focus on what we call *guerrilla memory*, a specific strategy focusing on peculiar and innovative kinds of intervention in urban spaces: namely street art and urban games.

4.1 Martyrs in Street Art

Street art is a type of visual art found in public spaces. It can be considered a mix of different artistic-oriented phenomena occurring in urban spaces (for example, graffiti, physical installations, sculptures, etc.) the result of which, as stated by Mastroianni (2013) is to produce an aesthetic rewriting of the city and a regeneration of urban spaces. City elements are employed for artistic purposes and take on a value which is different from the one for which they were produced (from a “practical” valorization to a “ludic” / “aesthetic” valorization). At the same time, street art has specific social meanings. In this context, memory is able to adopt innovative languages and

to bring the past back to life in new environments so as to involve new audiences. At this point we explore three case studies in order to reveal these elements.

The first example is the murals dedicated to the *partigiano* (member of the Italian resistance during World War II) Giuseppe Prono located in Montanaro, a small city in North–West Italy (see fig. 1). These murals were commissioned by public institutions, entrusted to the Italian cartoonist Zerocalcare and realized by a team of writers. While murals are quite a classical form of institutional memorialization (across time and political spectra), there are two elements of this work which characterize it as an example of *guerrilla memory*. First, the choice to commission a well-known cartoonist to design the piece and have it painted in his distinctive style is a clear attempt to appeal to a certain demographics (so-called millennials, model readers of Zerocalcare comics who are generally already familiar with the author’s work, mostly through the web) and characterize the murals as products of convergent culture (Jenkins 2006). Second, the murals were also “hijacked” in a certain sense, in that the authors made a small but substantial change to the original sketch: they added a red star, a clear reference to the fact that Prono was a communist. This attempt to also commemorate the political affiliation of the partisan unleashed a number of controversies and was even criticized by some institutions.

The mural consists of three parts. The central one is dedicated to the figure of the partisan who gazes directly at the viewer; it is located inside a balloon to indicate that is appearing as part of a dream in the mind of the character to the left of the mural. Text on the right side reads “Quando dormo sogno senza la punteggiatura e vedo gli occhi di Giuseppe senza la paura” (“When I sleep, I dream without punctuation and I see Giuseppe’s eyes without fear”). One of the most important elements of this work is the chance for the viewer to identify with the character on the left side, a child sleeping in his bed. The fact that the mural is located in a school is particularly meaningful, since the aim of the author is to encourage children to

become familiar with the figure of this partisan and, most of all, to grant importance to his courage. This viewer (first subject) is represented in the text by his/her simulacrum, the child (second subject), and, following the logic of *débrayage*, this creates the universe of the martyr Giuseppe Prono (third subject) by defining a deep connection around the topic of “courage”. The figurative character of the elements making up the second subject (e.g. the bed, bedside table, etc.) helps to strengthen this link. The theme of dreaming places the third subject even more deeply in an ideal universe the viewer is to reach. These characteristics are represented not only in the text, but also in the chosen means of representation, namely a wall. Generally, “wall” is synonymous with “boundary”; the act of redeveloping a non-valued and abandoned part of the city to launch a message of unity entails re-semanticizing the function of the wall itself.



Figure 1. The mural by the Italian cartoonist Zerocalcare, dedicated to the partisan Giuseppe Prono and located in Montanaro.

The second example are German artist Gunter Demning’s *Stolpersteine*. This is not a single piece but rather a diffused artwork scattered across several European countries. It consists of thousands of

small, flat stones covered with brass plates indicating the names of people who were deported to Nazi death camps together with their dates of birth, deportation and death; the stones are incorporated into the pavement of city streets in front of the houses of the deported (see Fig. 2). The indexical connection with the locations from which Jewish people were deported is, however, only a (small) part of the semiotic mechanism put in motion by these *Stolpersteine*. The main strategy for transmitting memory found in these artworks lies in their name: “stumbling stones” or “stumbling blocks”. This expression evokes the random possibility of encountering — almost stumbling upon — a work of art and, by-extension, coming into contact with the past and memory. To this end, these stones manipulate viewers: their chromatic characteristics, different from the rest of the urban pavement, make them more visible; they are objects that “want to be seen” and to “seduce” viewers. The people who see this artwork are not mere viewers, therefore; they become participating actors playing an active role in the piece. They are obliged to lower their gaze, perhaps to bend over, and they can interact with the artwork in that the blocks can be touched, stepped on, or covered. This work requires a synesthetic involvement that potentially involves the viewer’s entire body.

Similarly, the names and dates engraved on the stones are not only a way of conveying information. On the contrary, they are a means of highlighting the unknown. The pathemic dimension of these artefacts stems from a negation of the narrative program present in the text of the stone. The punctual elements engraved in the blocks deny actual information about the victim, leading viewers to begin wondering who these martyrs were, what they did before being deported, what they were doing in that house and how they died. This is an example of “diffused” memory, fragments of memory put into the paths of people in everyday life that lead visitors to think: “I am here, they were here. From here they took them away and they never came back here”. Moreover, the possibility for viewers to have the same experience in the multiple different cities where

the stones are placed potentially generates a sense of connection, a network of memory that concerns not only a single victim but all the martyrs of the Shoa.



Figure 2. *Stolpersteine* by the German artist Gunter Demming.

The last example of urban art for guerrilla memorial purposes that we will analyze is the *Memorial Bridge* situated in Rijeka, Croatia (see Fig. 3). It is dedicated to the soldiers who died during the Croatian war of Independence and consists in a footbridge connecting the two parts of the Rijeka channel (while also connecting the historic city centre with the former port) that ends in two vertical panels that obstruct the view and passage, obliging citizens to walk in the narrow passage between them.

At first sight, a war memorial is a rather classic and institutionalised memory device. However, the manipulative force of this artefact, its agency, its ability to influence the path of its viewers and

to interrogate them is what makes it interesting. At the same time, this semiotic mechanism is enshrined in rich textuality, continually standing there in front of the viewers, based on the creation of contrasts and oppositions.

First, the monument is not completely integrated into the urban environment: the colours and type of the materials used to build it give it characteristics of minimalism, in contrast with the rest of the city.

Second, there is an opposition between the characteristics of the artworks' two elements, the bridge and the panels. This is an opposition between "vertical" and "horizontal" elements; between the "durativity" of the footbridge (since it requires walkers to follow a path to complete it) and the "punctuality" of the panel (since it requires people to stop in front of it); between the perception of "freedom" associated with the footbridge (since it allows walkers to cross an obstacle) and the sense of "constraint" created by the vertical panel (since it forces people to stand still and find a passage through it).

While these elements are, in a way, typical of any type of bridge — a bridge is, by nature, a source of junction and conflict, of continuity and boundary, of negotiation and opposition — the *Memorial Bridge* underlines and overplays them. The monument represents this set of different properties and elements, creating a space for this mix of perceptions and feelings in which people can carry out different kinds of activities: "using" the bridge individually or socially, reflecting on past events or the future, going at a slow or fast pace, etc.: these are also the characteristics of memory, which is made not of fixed elements but of multiple elements that evolve over time.

These three examples show how guerrilla memory is widely present in the physical spaces of cities, involving people through their daily activities, and how the city itself offers many different means and expressive languages for achieving this objective.



Figure 3. The Memorial Bridge in Rijeka, Croatia.

4.2 Martyrs and Urban Gamification

Games and playful activities might appear an unusual choice for the representation and transmission of memory, much less that of martyrs. It is not rare, however, for games to be created to commemorate historical events² or to remember and try to understand them³. Thanks to the efficacy of games in engaging players and their statutory interactivity, they are often used in *guerrilla memory*.

Before moving on to our case–studies, however, it might be useful to focus briefly on the semiotic features of play and the way the movement of play (as a modelling system) in the semiosphere influences its relationship with memory.

2. One of many possible examples is *Valiant Hearts* published in 2014 by Ubisoft Montpellier and focusing on the 1st World War.

3. For example, *Progetto Ustica*, a 2018 virtual reality game by IV Productions dedicated to the Itavia Flight 870 massacre (see Salvador & Ferri 2018) or the 2016 game *Apollo 11 VR* dedicated to the moon landing (see Giuliana 2019).

Play is fairly difficult to define. Wittgenstein (1953) claims that such a definition is actually impossible, as the set of activities we define as “play” share only a *family resemblance* but no common characteristics. It would be more fruitful, then, to focus on the *playful behaviour* featured in these kinds of activities. Lotman (2011) states that such behaviour can be understood as a simultaneous compresence of a conventional behaviour and a practical behaviour. The conventional behaviour is that following some sort of make-believe or pretending: players interpret the world in an alternative way and act accordingly. The practical behaviour, however, indicates that the players are well aware of the fictional nature of their actions (even though they might not call it “play”) and do not lose contact with reality. A child playing with a toy tiger, for example, will both act as if the tiger were real — and scary — and at the same time be perfectly aware that there is no real danger. This twofold interpretation means that play always carries out a re-semanticization of the objects, places and people involved in play activity.

Play is a constant in all human cultures. In fact, play is pre-cultural: most animals are also capable of playing and play is fundamental for their development. Nevertheless, play as a modelling system is not always recognized as relevant. While some forms of play have been hegemonic since classical antiquity (athletics, sports), others have faced stigma and opposition. In the last few decades, however, we are witnessing a phenomenon of ludicization (Ortoleva 2012, Bonenfant & Genvo 2014) that involves shifting play towards the center of the semi-sphere⁴. This entails new prestige and efficacy for play in western culture and has given rise to concepts such as *gamification*, *games for change*, *serious games*, etc. It is thanks to ludicisation that games are now seen as a viable strategy for passing on memory. However, this cultural paradigm change (Idone Cassone 2017) is not hegemonic and such a strategy sometimes ends up backfiring — as we will see in our third example.

4. For a more thorough description for this phenomenon please see Thibault (2016) and Thibault and Heljakka (2019).

Urban Gamification (Thibault 2019) is a perfect example of the ludicization of culture: more and more, cities are serving as the settings for *playful activities* (not necessarily games) that mingle with everyday life. This may occur as a form of entertainment (urban games such as Pokémon Go) but also political protest (through *flash mobs* or *parkour*) or to create moments of conviviality (e.g. *dinners in white*). And, of course, to implement strategies of memory.

Our first case study is an example not of urban gamification, but of representing urban spaces in a digital game. Although the representation of urban space it offers is very simple, we believe it is an interesting case study as it showcases the potential of games to create actions of guerrilla memory. The 2010 digital game *September 12: A Toy World* by Newsgaming is a handbook case for serious games and game-based learning. As the title makes quite clear, the game aims to offer an occasion for reflecting critically on the aftermath of the terrorist attacks of 09/11. *September 12* features a Middle Eastern-looking city seen from high above. The players can easily see many civilians walking around among the buildings and, amongst these figures, a number of terrorists. The players can point at the terrorists with their mouse and shoot a missile at them that will destroy a small portion of the city and kill everyone in the blast radius. This is not a simple shooting game, however: whenever a civilian dies in a blast — a rather frequent occurrence, since the city is very crowded — several other civilians will cry over the body of the deceased... and transform into terrorists.

The main game mechanic is thus quite simple: the more the player bombards the city trying to kill terrorists, the more terrorists will spawn, in a spiral that can only be counterproductive. It is an obvious critique of the so-called “war on terror” and its dubious efficacy. What is interesting, first of all, is that this game places the idea of martyr at the center of the gameplay: every civilian casualty becomes a witness to the ferocity of the West and a call to join terrorist groups. The American rhetoric of the “war on terror” was also based on martyrdom, but here the perspective is inverted: the

martyrs are not (only) the innocent Americans who died on 9/11, but also the innocent Iraqis and Afghans who died because of the retaliation wars.

Although this game is not set in a real city, the representation of urban spaces is central to it as it does represent not simply a middle eastern city transformed into a warzone, but the entire society. As real cities are both self-representations of society and witnesses of its history, in this case the digital city becomes a sort of index of a society that has been laid to ruin and is filled with terrorists because of the war.

The power of the game as a strategy of memory and critical thinking stems, however, from the way the players interact. On the one hand, the players can do what “feels natural”, that is, they can interact with the game as they would with any shooter game, following the opportunities offered by the gunsight on their screen. In that case they will slowly realize that what they are doing is only exacerbating the situation and that there is no way of winning the game. In this way, *September 12* is a simple — yet critical — representation of the Afghan and Iraqi wars. On the other hand, the players might choose to explore another possibility. The game instructions inform them that they can choose not to shoot (Fig. 4). This goes against the interactive nature of games, but if the players agree to be simple spectators, then the city will not be bombed, the buildings will not be destroyed and there will be no martyrs creating new terrorists. Refusing to play the game allows players to explore a counterfactual history, “what if the war never happened”, but in order to do this, they must relinquish their ability to intervene. This alternative ending does not endanger memory, however; on the contrary, it tries to find a lesson in it.

This first case study, being a digital game, does not make any use of physical space — which is often at the center of many strategies of memory — and does not have a re-presentative level. The other examples, however, are forms of pervasive play (Montola et al. 2009): play activities that blend into everyday society and involve by-

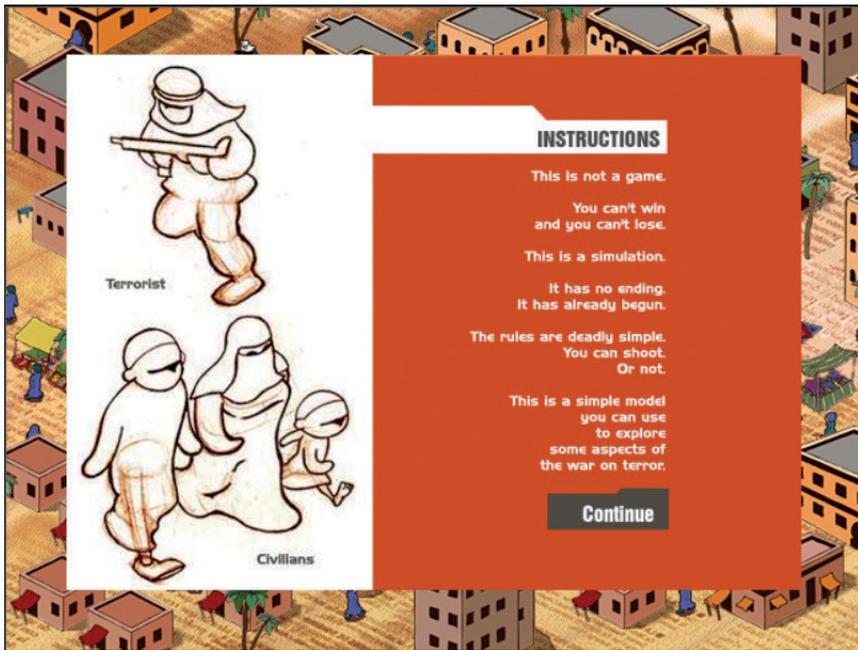


Figure 4. A visual interface of the game *September 12: A Toy World*.

standers in the ludic endeavor. In these cases, the relationship with urban spaces is closer and the city is used not as a representation, but as a surface upon which memory should be engraved.

Our second case study is the historical re-enactment of a Nazi raid at the market of Venaria, an Italian city near Turin. The performance was organized by the municipality for the International Holocaust Remembrance Day 2019. In this re-enactment, several men in SS uniforms escorted a diverse group of people wearing ragged clothes and Stars of David across the busy marketplace and enclosed them in a nearby, empty school. The event had a quite positive response from the bystanders and the mayor underlined that the re-enactment was intended not to “put on a show” but to help people better understand and remember what happened⁵.

5. An article by newspaper *La Stampa* reporting the event is available at <http://bit.ly/RaidVenaria> (this website and all the others mentioned herein were last accessed on July 29, 2019).

The playful character of this event — based on the use of costumes, role-playing and the pretend nature of the participants' actions — might not be as obvious as in our first case study⁶. However, the efficacy of such an act is based mainly on the interpretative disorientation of the bystanders, who need a few moments to understand that what they are witnessing *is not real*. This disorientation is engaging, however, and has significant symbolic efficacy (cf. Turco 2012). The martyrs, in this case, come back to life, their unexpected presence triggering memory and remembrance.

Our last case study is also a historical re-enactment in a way, but one that was received in a very different way. *Ultimo Covo* is a live-action role-play game (larp) by the Italian collective *Terre Spezzate* dedicated to re-enacting the kidnapping of NATO general James Lee Dozier by the *Brigate Rosse*, a communist terrorist organization operating in Italy in the 1970s and 1980s. More than 30 people participated as players in this larp⁷, playing the roles of policemen and terrorists, common citizens and engaged students. The organizers of *Ultimo Covo*, despite occupying a clearly left-wing position, claim that the larp was not in any way meant to justify terrorism and that it instead aimed to represent the events as faithfully as possible and to humanise to all the people involved.

The larp was run for two weekends and took place in the small town of Bobbio Pellice, where part of the urban space was entirely designated as play area and separated from the rest of the city.

Scholars generally recognize that the efficacy of larps lies in the empathy they can produce in players, as players have the chance to

6. Probably some of the participants would not define it as “play”, because of the negative connotations that the concept sometimes carries (that of being silly or childish). This, however, would not contradict the playful character of the activity, as the participants are perfectly aware that they are not SS/deportees but act *as if* they were.

7. A video made by the organizers showing some salient moments of the game can be found at <http://bit.ly/UltimoCovoVid>.

“live” the events in someone else’s shoes and to see them with their own eyes, albeit through the proxy of a *persona* created for the occasion. The response of the participants was enthusiastic⁸: playing the same role for two consecutive days and “living” the events purportedly made them feel more empathic and more connected to the events. Role-play was able to transform someone else’s memories into the memories of the players, memories that were reconstructed and re-enacted but still had the power to deeply affect the participants.

Nonetheless, the larp suffered of a great deal of backlash. First, some Police Union representatives and the Chief State’s Attorney of Turin, Armando Spataro, and subsequently several newspapers⁹, accused *Ultimo Covo* of being disrespectful and “stupid”. The game was associated with childish play, but also accused of representing an apologia and being offensive. In particular, many claimed that the victims of the Brigade Rosse — the real martyrs of that period¹⁰ — were insulted and disrespected by the players.

These accusations are a clear sign that the ludicization of culture is far from hegemonic and that, while some individuals find it absolutely unproblematic to accept that larps are often used as ways of experiencing and reflecting on complex issues, for others the idea of “play” is still imbued with many negative meanings and cannot be associated with something as delicate as memory.

To recapitulate, in this section we have engaged with several ways in which urban games (or games representing urban spaces) can be used as strategies of guerrilla memory. In all of these cases, the “pretend” nature of play liberates them from the need for a material or spatial

8. Several instances of feedback and an outline of the background of the entire story were published here: <http://bit.ly/UltimoCovoWitness>.

9. A selection can be found at: <http://bit.ly/UltimoCovoSecolo>, <http://bit.ly/UltimoCovoQuotNet> and <http://bit.ly/UltimoCovoStampa>.

10. The General Dozier himself survived the kidnapping, but the *other* victims of Red Terrorism were often mentioned as being disrespected and insulted by the very existence of such a game.

connection with the “trauma sites”, as it exploits players’ re-semantizations (the conventional behavior described by Lotman) to help them internalize the events of the past and render them contemporary. On the other hand, games require some form of interaction (or abstinence from interaction!), which creates deeper connections between the events and the players, again reinforcing the creation of memory.

Conclusions

This paper has set out to show how guerrilla memory avoids being a “fixed” element to read or access in dedicated spaces, instead paving the way for strategies of memory transmission based in our everyday lives. In particular, we have seen that the efficacy of these strategies derives from the fact that memory is liberated from specialized places to mingle with everyday urban life: citizens and passers-by become involuntarily participants in these actions, diffused and disseminated throughout the urban fabric.

Urban spaces, thanks to the richness of their signs, are the perfect places to host strategies of guerrilla memory. Within them, texts devoted to transmitting memory almost vanish amidst the polyphonic variety only to shine with meaning when activated.

The case studies we have briefly analyzed are just a few of the many semiotic tools available to guerrilla memory: the re-semantizing acts of the mural, the sparks of memory created by the stumbling-stones, the interruption of everyday life enacted by the bridge as well as the new modes of interaction, role-play and immersion offered by games.

Finally, our analyses have confirmed the importance of the figure of the martyr in *guerrilla memory* through the ability of this thematic and pathemic role to humanize history. While the effect of indexicality that is at the foundation of most traditional forms of cultural memory transmission serves to bring the viewer and the object of the memory itself closer, this is not possible in guerrilla memory, as

the indexicality is often broken or downplayed. The martyr, therefore, becomes an essential semiotic device used to create a sense of relatedness and proximity. Actorializing memory in a human figure is not necessarily meant to create an example to follow (this is certainly not the case in *September 12*) or to embody certain values (the victims of the Shoa engraved in the Stumbling Stones are not signs of any specific virtue). Rather, they are a way of engaging viewers, of immersing them in a narrative and therefore enabling and facilitating the transmission of memory. Nevertheless, the sacrality that still surrounds the victimhood of martyrs must be handled carefully: some forms of representations and interaction can be perceived as a violation of the memory and, despite creators' best intentions, have the potential to trigger a strong backlash (as we saw with the reactions to *Ultimo Covo*).

Finally, this research raises several questions deserving of additional study, in particular regarding the effects of these operations. Even limiting ourselves to the examples analyzed here, we can see that memory is often opposed, be it by attempts to destroy the elements that embody it (Zerocalcare's mural was vandalized, some Stolpersteine have been removed and stolen), or by negating the perspective they express (again, the red star on the mural, or the adoption of the perspective of Brigade Rosse in *Ultimo Covo*). Memory is also weaponized, using a rhetoric of respect to oppose modes of expression that are not considered hegemonic (*Ultimo Covo*, again, and the idea that you should not "play with the dead"). At the same time, the sometimes-conflicting emotional responses to performances such as the historical re-enactment or buildings such as Rijeka's bridge also warrant further investigation.

Bibliographic References

- BERNOUSSI M. (2015) *Tu ne figureras point*. "Lexia" 21–22: 125–144.
- BONENFANT M. and GENVO S. (2014) *Une approche située et critique du concept de gamification*, "Sciences du jeu" 2, <https://journals.openedition.org/sdj/286> (accessed July 29, 2019).

- CERTEAU M. DE (1980) *L'invention du quotidien, 1. Arts de faire*, Union générale d'éditions, Paris.
- CERVELLI P. and SEDDA F. (2006) "Zone, frontiera, confini: la città come spazio culturale", in G. Marrone and I. Pezzini (eds.), *Senso e metropoli. Per una semiotica posturbana*, Meltemi, Rome, pp. 171–192.
- DEMARIA C. (2006) *Semiotica e Memoria. Analisi del Post-Conflitto*, Carocci, Rome.
- ECO U. (1976) *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington.
- ERBAS GURLER E. and OZER B. (2013) *The Effects of Public Memorials on Social Memory and Urban Identity*, "Procedia – Social and Behavioral Sciences" 82: 858–863.
- GIULIANA G. (2019) *Gamifying History in Virtual Reality: The meaningfulness of Ludus & Paidia in Apollo 11 V.R.*, proceedings of GamiFIN 2019.
- HALBWACHS M. (1992) *On collective memory*, University of Chicago Press, Chicago.
- IDONE CASSONE V. (2017) "Through the Ludic Glass. A cultural Genealogy of Gamification", in *MindTrek '17 Proceedings of Academic MindTrek Conference*, ACM Press, Tampere.
- JENKINS H. (2006) *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*, New York University Press, New York.
- LEONE M. (2015) *Longing for the past: a semiotic reading of the role of nostalgia in present-day consumption trends*, "Social Semiotics" 25 (1): 1–15.
- LORUSSO A.M. (2013) *Introduzione*, "Versus – Politiche della Memoria. Uno Sguardo Semiotico" 116: 3–13.
- LOTMAN J.M. (1998) "L'architettura nel contesto della cultura", in S. Burini (ed.), *Il girotondo delle muse. Saggi sulla semiotica delle arti e della rappresentazione*, Moretti e Vitali Editori, Bergamo.
- (2011) *The place of art among other modelling systems*, "Sign Systems Studies" 39(2/4): 251–270.
- MARINO G. (2017) *Nuovo, vecchio e soprattutto di nuovo*, "Lexia" 27–28: 383–400.

- MASTROIANNI R. (ed.) (2013) *Writing the City. Scrivere la Città. Graffiti-smo, Immaginario Urbano e Street Art*, Aracne, Rome.
- MIDDLETON P. (2011) *Martyrdom: A Guide for the Perplexed*, A&C Black, London.
- MITCHELL J.P. (2012) *Martyrdom: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- MONTOLA M., STENROS J. and WAERN A. (2009) *Pervasive Games. Theory and Design*, Morgan Kaufmann Game Design Books, San Francisco.
- NELSON R.S. and OLIN M. (2003) *Monuments and memory made and unmade*. University of Chicago Press, Chicago.
- ORTOLEVA P. (2012) *Homo ludicus. The ubiquity of play and its roles in present society*, "GAME Journal" 1 [Online] Available at: <http://www.gamejournal.it/homo-ludicus-the-ubiquity-and-droles-of-play-in-present-society/> (accessed February 8, 2019).
- RICOEUR P. (2000) *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Le Seuil, Paris.
- SALVADOR M. and FERRI G. (2018) "La memoria non deve andare perduta. Gameplay etico e Ustica", in V. Idone Cassone, B. Surace and M. Thibault (eds.), *I discorsi della fine. Catastrofi, disastri e apocalissi*, Aracne, Rome, pp. 181–192.
- SURACE B. (2018) *Le intenzioni della memoria. Ipotesi per una teleologia semiotica da Das Ghetto a A Film Unfinished*, "Lexia" 29–30: 113–130.
- THIBAUT M. (2016) *Lotman and play: For a theory of playfulness based on semiotics of culture*, "Sign Systems Studies" 44 (3): 295–325.
- (2019) "Towards a Typology of Urban Gamification" Proceedings of HICSS 2019, pp. 1476–1485.
- VIOLI M.P. (2014) *Paesaggi della Memoria. Il Trauma, lo Spazio, la Storia*, Bompiani, Milano.
- (2016) *Luoghi della Memoria: dalla Traccia al Senso*, "Rivista Italiana di filosofia del linguaggio – SFL": 262–275.
- THIBAUT M. and HELJAKKA K. (2019) "Toyification: a conceptual statement", in G. Brougère and M. Allen (eds.), *8th International Toy Research Association World Conference*, Jul 2018, Paris.

- TURCO F. (2012) *Flash mob: quando la performance diventa strumento di protesta*, "Lexia" 13–14: 305–319.
- VOLLI U. (2005) *Laboratorio di semiotica*, Laterza, Rome–Bari.
- (2008) *Il testo della città — problemi metodologici e teorici*, "Lexia" 1–2: 9–21.
- WITTGENSTEIN L. (1953) *Philosophical Investigations*, Palgrave Macmillan, New York.

La battaglia di Cassino e la sua memoria

Un'analisi semiotica di tre cimiteri di guerra

PIERO POLIDORO*

ENGLISH TITLE: The Battle of Cassino and its Memory: a Semiotic Analysis of Three War Cemeteries

ABSTRACT: War cemeteries are highly symbolic spaces involved in the building of a national public memory. They propose an interpretation of a critical event in the history of a nation, such as a war, in the light of the post-war national culture. It is hard to realize that they are a relatively recent invention: they began to appear between the end of the 19th century and the years preceding WW1. This article proposes a comparative analysis of three war cemeteries (Commonwealth, Polish and German) in the Italian town of Cassino, which was the theatre of a harsh battle during WW2. The aim is to find semiotically relevant and systematic oppositions among these three spatial texts and to explore their meaning. The analysis will consider spatial and symbolic categories, such as orientation, visibility, accessibility, presence of military or religious signs. The different values shown by these categories in the three cemeteries will be interpreted as different ways to elaborate the memory of the same event and of the dead in the light of the history of each nation.

KEYWORDS: Semiotics of space, War, Cemeteries, Memory, Soldiers.

* Libera Università Maria Santissima Assunta (LUMSA), Roma.

1. Cimiteri, caduti e memoria¹

I cimiteri di guerra sono luoghi fondamentali per comprendere come viene costruita e tramandata la memoria di una comunità. Sempre in bilico fra narrazione pubblica e ricordo individuale, come ci ricorda la vicenda del Cimitero degli invitti trasformato dal fascismo nell'Ossario di Redipuglia (Nicoloso 2014), essi hanno lo scopo di rielaborare e di presentare un evento traumatico (una singola battaglia o un'intera guerra) e, nei termini della semiotica delle passioni greimasiana, di moralizzarlo (Greimas e Fontanille 1991; Fontanille 1993). Attorno alla figura dei caduti viene costruita una sacralità che li rende esempio o, più raramente, monito e che rappresenta uno dei casi più evidenti di quell'insieme di fenomeni culturali che vengono indicati con l'espressione "religione civile" (Bellah 2009; Ponzo 2012). Mosse ([1990] 2002) ha identificato la Prima guerra mondiale e gli anni immediatamente successivi come il periodo cruciale per il formarsi di questo atteggiamento collettivo e l'emergere di un "Mito dell'Esperienza della Guerra" che rielabora la realtà di un'esperienza così drammatica, facendo della guerra "un evento carico di senso, positivo, e anzi sacro" (Mosse 2002, p. 7).

1. Vorrei ringraziare le persone che mi hanno aiutato in questo lavoro di ricerca. Un grande ringraziamento va innanzitutto a Birgit Urmson, che mi ha permesso di leggere in anteprima ampi passi della sua tesi di dottorato presso l'Università LMU di Monaco, intitolata *German and United States Second War Military Cemeteries in Italy: Cultural Perspectives. Language of the Victor and Language of the Vanquished* (Urmson 2014). Il lavoro della dott.ssa Urmson è straordinariamente ricco e mi ha permesso di scoprire molte informazioni utili. Recentemente una sua versione è stata pubblicata da Peter Lang (Urmson 2018). Vorrei inoltre ringraziare Peter Pässler del Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge di Kassel (Germania) e Ian Small del Commonwealth War Graves Commission di Maidenhead (Regno Unito) per avermi gentilmente messo a disposizione diversi documenti di archivio che riguardavano i cimiteri tedesco e britannico di Cassino. Sono grato anche a Klaus Klee, responsabile del sito "Das Kleeblatt aus Maintal" (www.klee-klaus.de), e a Julie Tanaka, interim Head of Special Collections presso le Hesburgh Libraries dell'Università di Notre Dame, per avermi concesso l'autorizzazione a riprodurre alcune delle immagini presenti in questo articolo. Infine un ringraziamento va anche a un amico, il prof. Artur Gałkowski, dell'Università di Łódź, per aver gentilmente tradotto la frase in polacco che cito nel paragrafo 4.

Il Mito dell'Esperienza della Guerra era volto ad occultare la guerra e a legittimare l'esperienza della guerra; esso mirava a rimuovere la realtà della guerra. La memoria della guerra venne rimodellata in un'esperienza sacra, che forniva alla nazione una nuova profondità di sentimento religioso, mettendo a sua disposizione una moltitudine di *santi e di martiri*, luoghi di culto, e un retaggio da emulare. L'immagine del soldato caduto tra le braccia di Cristo, così comune durante e dopo la prima guerra mondiale, trasferiva la credenza tradizionale nel martirio e nella risurrezione alla nazione, facendone un'onnicomprensiva religione civica (Mosse 2002, p. 7; corsivo mio).

Eppure i cimiteri di guerra sono un'invenzione relativamente recente (Mosse 2002). Fino all'Ottocento, infatti, i caduti venivano sepolti — se venivano sepolti — in un'area riservata dei cimiteri comuni. È solo fra la fine del XIX secolo e gli anni a ridosso della Prima guerra mondiale che cominciano a comparire i primi cimiteri militari propriamente detti. Nel tempo, e nei vari paesi, presero forme diverse: dagli Heldenheine (boschi degli eroi) tedeschi, in cui i corpi (assenti) sono sostituiti da alberi, all'uso del modello del cimitero di campagna da parte degli inglesi, fino ai grandi ossari — sempre tedeschi — noti come Totenburgen (castelli dei morti).

In questo articolo analizzerò un caso particolare e, a mio avviso, molto interessante: quello dei tre cimiteri di guerra che si trovano nel territorio della città italiana di Cassino e che ricordano i caduti della battaglia che ebbe luogo in quell'area durante la Seconda guerra mondiale. Mi sembra infatti che si tratti di un'occasione particolarmente favorevole al semiologo: tre luoghi omologhi che elaborano da punti di vista diversi la memoria dello stesso evento e quella dei caduti di diverse nazioni. La comparazione fra questi tre testi spaziali mi porterà a fare alcune osservazioni sulle opposizioni sistematiche che li caratterizzano.

2. La battaglia di Cassino

Cassino è una piccola città a metà strada fra Roma e Napoli. È nota per l'abbazia benedettina (uno dei più importanti centri culturali cristiani del Medioevo), che la domina dalla sommità del monte che si trova alla sua estremità Ovest: Montecassino.

Durante la Seconda guerra mondiale, dopo lo sbarco degli Alleati nell'Italia meridionale alla fine del 1943, i tedeschi costruirono un poderoso sistema di fortificazioni che tagliava in due la penisola. Questo sistema era noto come Linea Gustav e Cassino, che si trova sul fondo di una valle circondata da colline e montagne, era il suo principale caposaldo e la più importante via d'accesso a Roma. Dal gennaio al maggio 1944 Cassino fu il teatro di una delle più sanguinose e dure battaglie della guerra. Per mesi si fronteggiarono nella valle da una parte le truppe tedesche, dall'altra gli Alleati, per i quali — in periodi diversi — combatterono reparti statunitensi, britannici (che comprendevano anche quelli canadesi, neozelandesi e indiani, fra cui i famosi Gourkha), polacchi e francesi (costituiti per la maggior parte da soldati algerini e marocchini). In una fase di stallo della battaglia, il 15 febbraio, l'abbazia di Montecassino fu bombardata dagli aerei alleati e fu completamente distrutta (un episodio che suscitò molte polemiche da entrambe le parti e fu — fra l'altro — un grave errore tattico); un mese dopo, il 15 marzo, anche la città venne rasa al suolo. A maggio gli Alleati riuscirono finalmente ad avere la meglio sui tedeschi e a conquistare la valle, aprendosi una via per arrivare a Roma, che fu liberata fra il 4 e il 5 giugno, un giorno prima dello sbarco in Normandia. Intanto a Cassino erano morti, fra tedeschi e Alleati, circa 30.000 soldati².

Oggi, nel territorio del comune di Cassino, si trovano tre cimiteri militari: quello del Commonwealth, quello polacco e quello tedesco (in località Caira)³. Va ricordato a tal proposito ciò che scrive Violi

2. Per approfondimenti sulla battaglia di Cassino, cfr. — fra gli altri — Majdalany (1957), Graham (1973), Cavallaro (2004).

3. A qualche decina di chilometri si trovano anche il cimitero francese di Venafro e quello italiano di Mignano Montelungo, che non verranno presi in considerazione in questa analisi.

(2014, p. 89) a proposito dei luoghi della memoria che sorgono esattamente dove si svolsero gli eventi che ricordano: “I siti del trauma non si visitano quasi mai per saperne, ma per sentire, per l’esperienza più che per la conoscenza”.

3. Il Cimitero del Commonwealth

Per parlare del Cimitero del Commonwealth di Cassino è prima necessario chiarire il ruolo fondamentale dell’Imperial War Graves Commission (oggi Commonwealth War Graves Commission). La commissione fu istituita nel 1917 per far fronte all’esigenza di un’adeguata sepoltura per i soldati britannici che stavano morendo durante la Prima guerra mondiale (Longworth 2010; Summers 2010). Della prima commissione faceva parte anche lo scrittore Rudyard Kipling, che aveva perso un figlio durante la battaglia di Loos nel 1915. Lo scopo della commissione era quello di fissare le linee guida per la realizzazione dei cimiteri militari britannici; da allora questi cimiteri rispettano attentamente queste indicazioni, introducendo solo alcune variazioni locali.

Sin dall’inizio fu evidente che i cimiteri avrebbero dovuto tener conto della natura multietnica dell’Impero e quindi le loro caratteristiche non avrebbero dovuto urtare i sentimenti — soprattutto religiosi — delle varie popolazioni che combattevano per Sua Maestà.

Ogni cimitero militare britannico è caratterizzato da due elementi fondamentali. Il primo è la “Pietra della rimembranza” (*Stone of Remembrance*), un largo blocco di marmo bianco di circa quattro metri di base e con i lati verticali leggermente inclinati verso l’interno (in modo che il prospetto abbia la forma di un trapezio). La Pietra della rimembranza viene posta sopra tre gradini e ha l’aspetto di un altare, ma non riporta alcun segno confessionale. Sul fronte è scolpita la frase “Their name liveth for evermore” (“Il loro nome vive per sempre”) tratta dall’*Ecclesiaste* (44: 14). La citazione fu scelta da Kipling, omettendo cautamente la frase precedente, che avrebbe po-

tuto offendere gli Hindu perché faceva riferimento alla sepoltura dei morti (Longworth 2010, p. 37). In alcuni cimiteri una Cappella della risurrezione prese il posto della pietra; la cappella conteneva una raffigurazione della Risurrezione e un libro con i nomi dei caduti sepolti (Mosse 2002, p. 93).

Il secondo elemento fondamentale è la “Croce del sacrificio” (*Cross of Sacrifice*), un’alta croce di marmo bianco su cui è incastonata una spada di bronzo. Per quanto la croce volesse essere intesa come simbolo aconfessionale del sacrificio (Mosse 2002, p. 93), la sua adozione non fu priva di polemiche (Longworth 2010, pp. 109 e 117).

La natura multietnica e tendenzialmente aconfessionale dei cimiteri britannici determinò anche il tipo di segno che avrebbe marcato le sepolture: non una croce (come nella maggior parte dei cimiteri



Figura 1. L’asse principale del cimitero del Commonwealth a Cassino. Si vedono in primo piano la Pietra della rimembranza e sullo sfondo la Croce del sacrificio. Ai lati si vedono le steli dei memoriali e le file più interne delle lapidi (Foto: Piero Polidoro).

militari occidentali), ma una lapide rettangolare, con il lato superiore arrotondato (per motivi estetici, ma anche per proteggere i bordi dalle intemperie). Le lapidi sarebbero state tutte uguali, senza distinzione di grado o provenienza, e avrebbero riportato nome, cognome, grado e data di morte del soldato, nome e stemma del reggimento e una breve iscrizione scelta dai familiari.

Summers (2010, p. 25) riporta una citazione di sir Frederick Kenyon, nel 1917 direttore del British Museum e consulente artistico della Commissione, in cui si specifica anche quale sarebbe dovuto essere l'orientamento dei cimiteri: "The graves will, wherever possible, face towards the east, and at the eastern end of the cemetery will be a great altar stone [la Pietra della rimembranza, N.d.R.]".

Quello di Cassino è il più grande cimitero militare britannico in Italia. Non è stato possibile reperire informazioni esatte sulla sua costruzione, ma alcune foto conservate presso la War Graves Commission mostrano un primo cimitero provvisorio, con croci di legno, mentre altre foto, che dovrebbero risalire alla metà degli anni Cinquanta, ritraggono invece i lavori finali di rifinitura del cimitero attuale.

Il cimitero di Cassino rispetta i principi generali stabiliti dalla War Graves Commission. L'asse principale, lungo il quale sono allineati l'ingresso monumentale, la Pietra della rimembranza e la Croce del Sacrificio è quello Est-Ovest (in realtà leggermente inclinato in direzione ESE-ONO). Lungo quest'asse si trova anche una vasca rettangolare, circondata da siepi e al centro di una piattaforma di pietra con pianta a trapezio. Su ognuno dei due bordi laterali di questa piattaforma sono state erette sei steli di marmo verde, sui cui sono riportati i nomi di 4.068 caduti in Italia che non hanno trovato sepoltura. Quest'area costituisce infatti il *memoriale*, la cui funzione è ricordare i dispersi. Su ogni lato della piattaforma del memoriale ci sono tre settori di tombe, che accolgono 4.265 caduti, provenienti da Regno Unito, Canada, Australia, Nuova Zelanda, Sud Africa, India e Pakistan.

Il cimitero e il memoriale vennero progettati dal principale architetto della War Graves Commission in Italia, Louis de Saisons, che, per motivi economici, riuscì a ottenere solo a Cassino e Catania



Figura 2. Il Cimitero del Commonwealth a Cassino, visto dall'alto (elaborazione di immagine Google Maps).

la realizzazione delle vasche. In una nota dello stesso Saisons (la cui copia è conservata negli archivi della War Graves Commission; mat. n. RA38522) si legge: “I regard the pool as an integral part of my design for this memorial centre. A sheet of water gives a great sense of calm, an additional interest and a pleasant reflection of its surroundings”.

Il cimitero si trova in pianura, verso Sud, poco fuori dal centro cittadino. Entrando, il visitatore si trova sull'asse principale (quello del memoriale) e di fronte a lui, sulla destra e sulla sinistra, si estendono le file delle tombe, organizzate — per un osservatore azimutale — in un reticolo di file orizzontali e verticali.

4. Il cimitero polacco

Il cimitero militare polacco di Cassino ospita 1.051 caduti che appartenevano al II Corpo d'armata polacco, comandato dal generale Władysław Anders e inquadrato nell'VIII Armata britannica. I polacchi svolsero un ruolo fondamentale nel corso dell'ultima fase della battaglia di Cassino, nel maggio 1944, e furono fra i principali protagonisti della conquista di ciò che rimaneva della città e dell'abbazia. La battaglia di Cassino ha un grande valore nell'immaginario nazionale polacco ed è stata ricordata in una canzone molto celebre in Polonia, *Czerwone maki na Monte Cassino* (I papaveri rossi di Montecassino).

Come riportano le indicazioni turistiche all'ingresso, il cimitero fu realizzato subito dopo la battaglia, a cavallo fra il 1944 e il 1945, su progetto degli architetti W. Hryniewicz e J. Skolimowski. È collocato sulle pendici del cosiddetto Monte 593, che si trova di fronte al versante nord-occidentale di Montecassino e quindi dall'altra



Figura 3. Il cimitero militare polacco di Cassino (Foto: Piero Polidoro).

parte della città rispetto all'abbazia. Il luogo è simbolico, perché è dal Monte 593 che la III Divisione di fanteria Carpazi sferrò l'attacco contro Montecassino. Nei pressi del cimitero, sulle sommità dei monti 593 e 575 si trovano due monumenti, dedicati rispettivamente alla III Divisione Carpazi e alla V Divisione Kresowa.

Rispetto a quella del cimitero del Commonwealth, dunque, la posizione del cimitero polacco presenta due differenze fondamentali. Innanzitutto non è posto in un generico luogo nel territorio di Cassino, ma esattamente sul terreno sul quale i soldati polacchi combatterono. Inoltre non si trova in pianura, ma sulle pendici di un monte. Il suo asse principale va da NO a SE e punta esattamente verso l'abbazia: nel percorso di uscita dal cimitero, quando il visitatore dà le spalle alle tombe, può vedere di fronte a sé l'imponente massa di pietra bianca che sovrasta la cima di Montecassino e che si trova a poche centinaia di metri in linea d'aria dall'ingresso del cimitero.

Dall'ingresso esterno, un viale in salita porta all'ingresso propriamente detto, segnato da un cancello di ferro e da alcuni gradini. Da qui si ha accesso a uno spiazzo semi-ellittico, dominato da una grande croce patente raffigurata sul pavimento. La croce patente è il simbolo di una importante decorazione militare polacca, l'Ordine "Virtuti Militari", parole che nel cimitero di Cassino sono riportate all'interno dei bracci della croce. Al centro della croce c'è una torcia commemorativa. Una scritta costeggia il lato curvo dello spiazzo: "Przechodniu powiedz Polsce, żeśmy polegli wierni w jej służbie", la cui traduzione è "Passante, di' alla Polonia che siamo morti fedeli nel suo servizio". Sempre in questo spiazzo, fra la croce e le gradinate successive, si trova la tomba del generale Anders (morto nel 1970) e, più piccola, quella della moglie Irena (morta nel 2010).

Separata dallo spiazzo da alcuni gradini, si estende l'area in pendenza occupata dalle tombe dei caduti. È organizzata in sei settori longitudinali, distesi moderatamente a ventaglio e divisi in latitudine in nove gradoni. In basso a destra ci sono le lapidi di alcuni soldati ebrei; in alto a sinistra alcune tombe sono contrassegnate da una croce ortodossa; tutte le altre tombe sono identificate da una croce.

Ogni tomba è chiusa da una lastra di pietra orizzontale, che riporta il nome, il grado, il reparto e la data di morte del caduto.

Lungo la scalinata centrale si susseguono un altare con un crocifisso appoggiato e, più in alto, le tombe del generale Bronisław Duch, comandante della Divisione Carpazi, e dell'arcivescovo Józef Feliks Gawlina, che come ordinario militare seguì le truppe di Anders a Cassino.

Alla fine di questa area si trova un nuovo altare (con la scritta "Pax") e, alle sue spalle, un muraglione che riporta, in bassorilievo, gli stemmi dei reparti del II Corpo d'armata polacco. Dietro il muraglione si estende un prato in pendenza, non accessibile al visitatore, al centro del quale è stata disegnata con pietre una croce greca (o, meglio, quella che, considerando lo scorcio, viene vista come una croce greca) con i bracci di circa 40 metri l'uno. Al centro della croce c'è una grande tumulo di pietre, sopra il quale giace un bassorilievo dello scudo con l'aquila coronata, stemma della Polonia.

Come si può notare, rispetto al cimitero del Commonwealth, quello polacco presenta sia somiglianze sia differenze. Fra le somiglianze c'è la frontalità delle tombe rispetto all'osservatore previsto dai percorsi (il viale centrale e le scalinate di accesso al cimitero) e la scelta di riportare reparti e gradi dei soldati sulle tombe.

Le differenze, invece, riguardano non solo la posizione e l'asse del complesso, come ho già fatto notare. Innanzitutto ci sono molti elementi (la grande croce nel prato, le epigrafi sulla pavimentazione) che indicano la presenza, oltre al visitatore, di un altro osservatore, che possiamo definire "azimutale". È evidente, poi, rispetto alla sostanziale aconfessionalità del cimitero del Commonwealth, la forte presenza di simboli religiosi e, più precisamente, cattolici: le tombe sono contrassegnate da croci, una delle tombe in maggior evidenza è quella dell'arcivescovo Gawlina, ci sono due altari chiaramente cristiani (per la presenza della scritta "Pax" o del crocifisso, a differenza della genericità della Pietra della rimembranza), così come una chiara valenza religiosa ha anche la croce che si trova nel prato che sovrasta il cimitero.

Un'altra differenza importante riguarda l'introduzione di una gerarchia: le tombe dei due generali e dell'ordinario militare sono separate da quelle degli altri soldati. E, infine, mentre quello del Commonwealth era fondamentalmente il cimitero di una comunità di popoli ed etnie, quello polacco ha una chiara connotazione nazionale: dagli stemmi alle epigrafi presenti, tutti gli elementi simbolici mirano ad esaltare la patria.

5. Il cimitero tedesco

Come nel Regno Unito la Prima guerra mondiale portò alla creazione della War Graves Commission, negli stessi anni in Germania fu fondato il Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge, organizzazione non direttamente governativa che aveva le stesse funzioni dell'analogo commissione britannica. La storia del Volksbund in Italia e, in particolare, le travagliate vicende del cimitero tedesco di Cassino, sono state approfonditamente studiate da Birgit Urmson (2014; 2018), in un documentato lavoro al quale rimando per gli aspetti storici.

Il cimitero militare tedesco di Cassino (indicato come "germanico" nelle traduzioni ufficiali del Volksbund) ospita circa 20.100 soldati, caduti non solo durante la battaglia di Cassino, ed è il quarto per importanza in Italia, dopo quelli del passo della Futa, di Pomezia e di Costermano. È stato costruito, su progetto del principale architetto del Volksbund, Robert Tischler, sul versante meridionale di una collina alle porte della località Caira, una frazione a Nord di Cassino; fu aperto al pubblico nel 1965.

Lasciata l'auto in un piazzale antistante, per accedere al cimitero bisogna superare a piedi un ponticello e svoltare a sinistra in un viottolo. Dal lato destro di questa stradina e di fronte alla casa del custode, che ospita anche un piccolo spazio espositivo sulle attività del Volksbund, si diparte un vialetto di gradini di pietra, a metà del quale si trova un cancello di ferro: è il primo ingresso del cimi-

tero. Oltre il cancello il vialetto prosegue, cambiando ogni tanto direzione e alternando tratti in piano a qualche gradino. Alla fine si arriva a un casotto squadrato di travertino, in stile modernista, dotato di una pesante porta in ferro (il secondo ingresso). All'interno del casotto si deve svoltare due volte per imboccare una stretta scala che conduce a uno spazio, coperto solo per metà da un tetto; al centro si trova una statua (opera di Suse Müller–Diefenbach) che rappresenta un uomo e una donna seduti a terra ed è intitolata *Trauern und Trost* (Pianto e consolazione). Di qui una nuova porta (il terzo ingresso) ci fa uscire nuovamente all'aperto, per giungere finalmente all'area delle sepolture.

Quest'area è costituita da sette gradoni semiellittici concentrici, in pendenza, che occupano quasi tutto il versante meridionale della collina. I primi sei di questi gradoni ospitano la maggior



Figura 4. Suse Müller–Diefenbach, *Trauern und Trost* (Cimitero militare tedesco di Cassino; Foto: Piero Polidoro).

parte delle sepolture, contrassegnate da una piccola croce di pietra. A ogni croce corrispondono fino a sei tombe; sulla superficie della croce sono riportati nome, grado, data di nascita e di morte dei caduti, quando sono noti, o, in alternativa, l'espressione "Ein Deutscher Soldat". I gradoni semicircolari sono molto estesi e da un qualsiasi punto è impossibile vederne uno nella sua interezza. Ogni gradone è separato da quello superiore da un viottolo e da un muretto di contenimento ed è attraversato longitudinalmente, a intervalli regolari, da gradinate che consentono di passare dal viottolo che delimita il bordo inferiore del gradone a quello in alto. Il passaggio al gradone superiore, però, non è in corrispondenza della gradinata, ma sfalsato: dopo la gradinata bisogna svoltare a destra o a sinistra, percorrere diversi metri e arrivare a delle piccole scalette di pietra, che costeggiano i viottoli e li mettono in comunicazione. In pratica il visitatore deve percorrere una gradinata, svoltare per esempio a destra, camminare, spostarsi a sinistra per imboccare la scaletta, percorrerla e girarsi a sinistra per imboccare il nuovo viottolo; un percorso molto articolato e frammentato.

Il settimo gradone si differenzia dagli altri perché è costituito da un grande prato occupato prevalentemente da piatti blocchi di travertino, che indicano altre sepolture. Quest'area è delimitata a Sud da una grande croce di bronzo e a Nord da una lampada donata da papa Paolo VI nel 1964.

Dietro questo gradone c'è un ulteriore spazio, il più interno di questa successione, che ha una forma semi-ellittica e occupa la sommità della collina. Si tratta di un piccolo boschetto al quale si accede dai lati e nel quale si trovano alcune panchine, un invito ai visitatori a sedersi e meditare o semplicemente a godersi la pace di questo luogo.

Il cimitero tedesco offre alcuni spunti molto interessanti, se paragonati ai precedenti due. Come quello polacco è sorto su un pendio (anche se non particolarmente significativo nella storia bellica tedesca a Cassino) e, soprattutto, è rivolto verso l'abbazia. Il prolungamento dell'asse che congiunge i due punti più importanti



Figura 5. Una pietra all'inizio dell'area delle sepolture riporta la pianta del Cimitero militare tedesco (Foto: Piero Polidoro).



Figura 6. I gradoni che ospitano le tombe, Cimitero militare tedesco di Cassino (Foto: Piero Polidoro).



Figura 7. La grande croce di bronzo; sullo sfondo, al centro dei quattro pennoni, si vede la lampada di Paolo VI; dietro ancora, il boschetto che occupa la sommità della collina (Foto: Piero Polidoro).

del settimo gradone, cioè la lampada votiva di Paolo VI e la grande croce di bronzo, raggiunge direttamente — a circa quattro chilometri di distanza in linea d'aria — il lato settentrionale dell'abbazia (la direzione è fra N-S e NNE-SSO). Da una parte, dunque, il cimitero del Commonwealth sceglie, come indicato dalle linee guida della War Graves Commission, un asse da Est a Ovest, e cioè un riferimento spaziale assoluto, basato sui punti cardinali. Dall'altra, sia il cimitero polacco che quello tedesco sono caratterizzati da un

riferimento relativo, incentrato sulla posizione dell'abbazia, che riconoscono come interlocutrice di una sorta di dialogo spaziale.

Una importante differenza che riguarda la posizione del cimitero tedesco rispetto a quella degli altri due è il suo regime di visibilità. Riprendendo le categorie elaborate da Landowski (1989), infatti, potremmo dire che il cimitero polacco è caratterizzato dal *voler essere visto*, cioè dalla *ostentazione*: le gradinate con le sepolture e la grande croce che sovrasta il complesso coprono il declivio di un monte e sono visibili a diversi chilometri di distanza; impossibile inoltre non vederle quando si arriva all'abbazia (l'ultimo tratto di strada, infatti, passa davanti al cimitero). Potremmo addirittura aggiungere che in questo caso la visibilità è doppia: il cimitero, come ho anticipato, si concede sia a un osservatore che coincide con il visitatore di questi luoghi, sia a un osservatore azimutale, che guarda dall'alto. Il cimitero inglese, invece, si trova in piano e per poter essere guardato chiede che si superi — compito abbastanza facile — il suo ingresso monumentale. Nei termini di Landowski si potrebbe parlare di una *mancaza di imbarazzo*, cioè di un *non voler non essere visto*: è meno ostentato di quello polacco, ma non si nega all'osservatore.

Il discorso cambia completamente con il cimitero tedesco. Nonostante nei progetti iniziali e in alcune foto dei primi anni di esistenza apparisse molto evidentemente nel panorama di Caira (e quindi si collocasse nella posizione dell'ostentazione), con il passare del tempo la crescita degli alberi sui gradoni lo ha quasi completamente nascosto. Oggi, arrivando a Caira, è difficile intuire che quella collina coperta di alberi ospita un cimitero in cui sono sepolti più di 20.000 soldati. Se, come ci insegna Eco (1979, 1990), la semiotica deve occuparsi dell'*intentio operis* e non dell'*intentio auctoris*, dobbiamo ritenere significativo il fatto che il cimitero abbia guadagnato e, soprattutto, mantenuto (non ci interessa sapere se per incuria o consapevole sorpresa) questo *pudore*, cioè — nei termini di Landowski — la posizione del *voler non essere visto*. In questo caso, dunque, abbiamo un informatore renitente, che si nasconde: mentre il cimitero polacco si manifesta chiaramente anche

all'osservatore che non lo cercava, quello tedesco pone un compito difficile — da esploratore — anche a chi vuole visitarlo.

Se, come nel cimitero polacco, i simboli cristiani sono molto evidenti (le sepolture indicate da croci, la grande croce di bronzo, la lampada di Paolo VI), a differenza degli altri due cimiteri i reparti dei soldati non sono stati indicati, seguendo una direttiva generale del Volksbund del giugno 1960⁴.

Un'altra evidente differenza rispetto agli altri due cimiteri riguarda la disposizione delle tombe e la struttura topologica generale. Sia il cimitero del Commonwealth che quello polacco sono caratterizzati dalla frontalità e da un reticolo ortogonale di lapidi o croci che si espongono all'osservatore: anche in questo caso, che riguarda la struttura interna, un informatore che si ostenta. Nel caso del cimitero tedesco, invece, l'informatore è sempre renitente. Non solo dall'esterno (abbiamo detto che il cimitero è ormai quasi invisibile), ma anche dall'interno è impossibile avere una visione complessiva dell'intera area.

I percorsi, inoltre, non sono più rettilinei e aperti. Il visitatore del cimitero tedesco deve attraversare vari ingressi e spazi prima di arrivare all'area delle sepolture ed è sottoposto poi a un tragitto che, come abbiamo visto, è frammentato e gli impone continuamente svolte. Si tratta di un vero e proprio sistema di *soglie*, cioè passaggi condizionali, luoghi di un passaggio permesso, ma controllato, filtrato (Hammad 2004). La transizione da uno spazio all'altro (che si tratti del percorso interno al casotto, del passaggio da un gradone all'altro o dell'ingresso nel boschetto) avviene sempre lateralmente e mai frontalmente. Tutti questi elementi fanno pensare a un viaggio all'interno del cimitero che è stato pensato come un percorso di iniziazione (le soglie), il cui fine è insegnare il rispetto e la riflessione (gli ingressi laterali). In altre parole non abbiamo più una marcia trionfale del visitatore di fronte ai caduti schierati in parata, ma un entrare discreto, in punta di piedi.

4. Questa informazione mi è stata data dal sig. Pässler, del Volksbund.

Un ultimo elemento che ancora non ho trattato adeguatamente è quello della presenza, in tutti i cimiteri, di uno spazio dotato di una particolare rilevanza e di una sua ulteriore sacralità. Esso si trova al centro dello spazio cimiteriale o al termine del percorso che compiamo al suo interno. Nel caso del cimitero polacco, per esempio, è lo spazio della grande croce, che si trova alla fine dell'asse longitudinale del complesso. È, propriamente, un *sancta sanctorum*, perché inaccessibile al visitatore (si tratta di un *limite*, nella classificazione di Hammad 2004) e, di fatto, perfettamente visibile solo da Dio. Nel cimitero del Commonwealth, in cui l'asse longitudinale è meno spiccato e risalta maggiormente la pianta rettangolare, questo spazio è collocato al centro e coincide con la piattaforma del memoriale. Esso è parzialmente accessibile: si può salire sulla piattaforma, ma questa non può essere percorsa interamente, perché al suo centro si trova una vasca d'acqua. Nel cimitero tedesco, infine, lo spazio più sacro è quello del boschetto, che si trova nuovamente alla fine del percorso. A differenza del *sancta sanctorum* polacco, però, si tratta di uno spazio che, pur dotato di un confine, è pienamente accessibile e in cui, anzi, la permanenza è invogliata dalla presenza di panchine, che mancavano nel resto del cimitero (si potrebbe dire, riprendendo la classificazione di Hammad 2004 cui accennavo prima, che qui questo spazio è dotato di soglie — come il resto del cimitero — e non più di limiti).

6. Una comparazione

Possiamo a questo punto tirare le fila delle osservazioni che abbiamo fatto finora, in un'ottica comparativa. La tabella che segue riassume i valori assunti dai tre cimiteri analizzati rispetto ad alcune caratteristiche che ho considerato rilevanti e che ho discusso nei paragrafi precedenti.

	<i>Cim. Commonwealth</i>	<i>Cim. Polacco</i>	<i>Cim. Tedesco</i>
<i>Posizione</i>	Pianura	Rilievo	Rilievo
<i>Visibilità</i>	Mancanza di imbarazzo (non voler non essere visto)	Ostensione (voler essere visto)	Pudore (voler non essere visto)
<i>Orientamento (asse)</i>	Assoluto (E-O)	Relativo (verso abbazia)	Relativo (verso abbazia)
<i>Simboli religiosi</i>	Assenti	Presenti	Presenti
<i>Indicazioni regimentali</i>	Presenti	Presenti	Assenti
<i>Topologia</i>	Rettilinea (articolazione frontale)	Rettilinea (articolazione frontale)	Curvilinea (inglobante/inglobato)
<i>Percorsi</i>	Rettilinei e senza ostacoli	Rettilinei e senza ostacoli	Misti e frammentati
<i>Spazio sacro</i>	Parzialmente aperto (al centro)	Chiuso (alla fine del percorso)	Aperto (alla fine del percorso)

Come si vede, il confronto tra i tre cimiteri mostra diverse opposizioni, che vedono ai due poli il cimitero del Commonwealth e quello tedesco e in una posizione intermedia quello polacco, che condivide alcuni valori con l'uno e alcuni con l'altro.

Sia il cimitero del Commonwealth che quello polacco si trovano sulla deissi della visibilità (anche se più discreto il primo e più ostentato il secondo), non hanno remore a mostrare le informazioni e gli stemmi regimentali e offrono uno spazio frontale, attraversato da percorsi rettilinei e senza ostacoli. Quello polacco e quello tedesco condividono la presenza di simboli religiosi e l'orientamento relativo, rivolto verso l'abbazia.

C'è una logica che sottende questo sistema di contrapposizioni? Possiamo trovarvi qualche indicazione sui modi in cui diverse culture hanno rielaborato la memoria della guerra e il significato dei loro caduti?

È evidente come la natura multi-etnica del Commonwealth e la conseguente necessità di un atteggiamento per quanto possibile aconfessionale abbia portato a una rimozione dei simboli religiosi

nel primo cimitero, mentre questi sono presenti in quello tedesco e, soprattutto, in quello polacco, dove diventano anche simboli di identità nazionale. Sempre la fede cristiana, ma anche un maggiore legame con il territorio della battaglia e quindi con il singolo evento, spiegano l'orientamento verso l'abbazia dei cimiteri polacco e tedesco: entrambi la riconoscono come interlocutrice (e forse come possibile aiutante in una prospettiva religiosa). Al contrario, i cimiteri del Commonwealth tendono a non entrare tanto in relazione con il territorio che li ospita, ma piuttosto a fare sistema fra di loro: essi, nella loro struttura e nel loro orientamento immutabili, indipendenti dal luogo in cui si trovano, rappresentano l'universalità dell'Impero britannico (e, successivamente, del suo lascito).

D'altra parte, però, i cimiteri del Commonwealth e polacco sono i monumenti alla memoria dei vincitori di una "guerra giusta": possono orgogliosamente mostrare e commemorare i loro caduti, esaltandone il valore, lo spirito di corpo (i segni reggimentali) e il patriottismo (quest'ultimo particolarmente forte in quello polacco, sia per la necessità di rappresentare — e costruire — una omogeneità nazionale, sia per motivi storici). I caduti diventano simboli delle virtù nazionali e fungono da esempio; questa loro santificazione (Mosse 1990) va di pari passo con l'introduzione di uno spazio sacro, parzialmente o totalmente inaccessibile. Il cimitero tedesco, invece, con la sua ridotta visibilità e i suoi percorsi frammentati, è all'insegna — come ho detto — del pudore. Mosse ha descritto bene il discredito della guerra diffusosi in Germania dopo il secondo conflitto mondiale e la conseguente vergogna tedesca. Lo stesso compito del Volksbund "non fu più descritto come quello di custodire l'onore e l'anima del popolo tedesco; ma si disse che il suo lavoro era rivolto alla pace" (Mosse 2002, p. 237).

Questo spunto mi permette di fare un'ultima riflessione sul cimitero militare tedesco di Cassino. Come abbiamo visto, la prima parte (quella che inizia dopo il ponte e dopo il primo cancello) è costituita da un giardino attraversato da un camminamento; da qui si arriva all'ingresso vero e proprio, costituito dal casotto in travertino, che

conduce all'area delle sepolture. Questa, a sua volta, è organizzata in sette gradoni concentrici, sormontati da un boschetto. Sembra poco probabile che questo boschetto sia l'equivalente degli Heldenhaine, i "boschi degli eroi" che andavano di moda nella prima metà del Novecento e che — come sottolinea Mosse (2002, p. 238) — furono abbandonati dopo la Seconda guerra mondiale, sostituiti semmai dall'idea del "bosco sacro" che conforta. Piuttosto, la struttura del cimitero ricorda quella delle rappresentazioni del Purgatorio dantesco, costituito da un anti-Purgatorio (lo spazio di accesso prima del casotto), da sette gironi (i sette gradoni delle tombe) e sormontato dal Paradiso terrestre (il bosco sacro). L'accostamento sembra ancora più pertinente se si confrontano immagini come quella in Fig. 8 con alcune foto che ritraggono il cimitero negli anni immediatamente successivi alla sua costruzione.

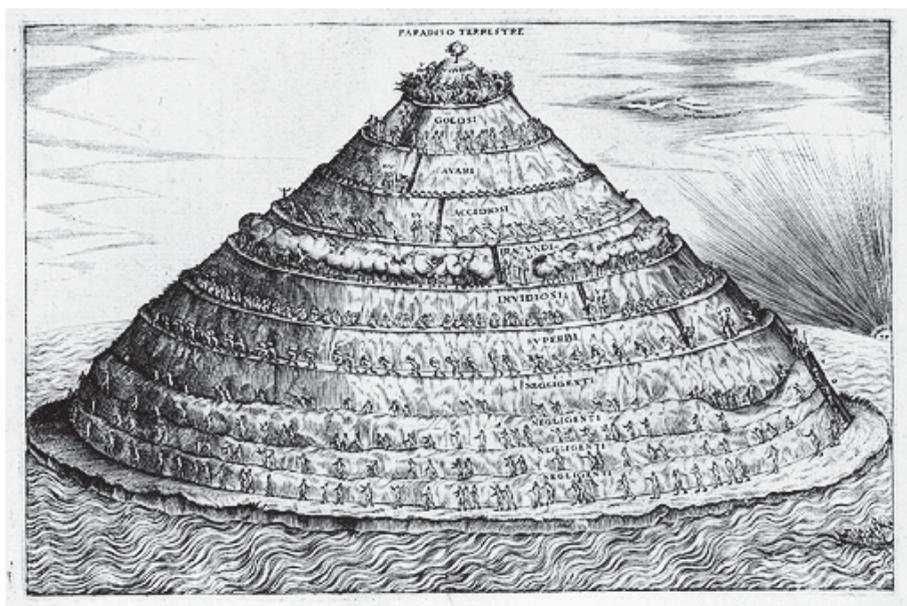


Figura 8. Rappresentazione del Purgatorio dantesco, pubblicata in un'edizione della *Divina Commedia* commentata da Bernardino Daniello e stampata a Venezia da Pietro da Fino nel 1568 (Foto: riproduzione dall'originale conservato presso il Department of Special Collections delle Hesburgh Libraries dell'Università di Notre Dame).

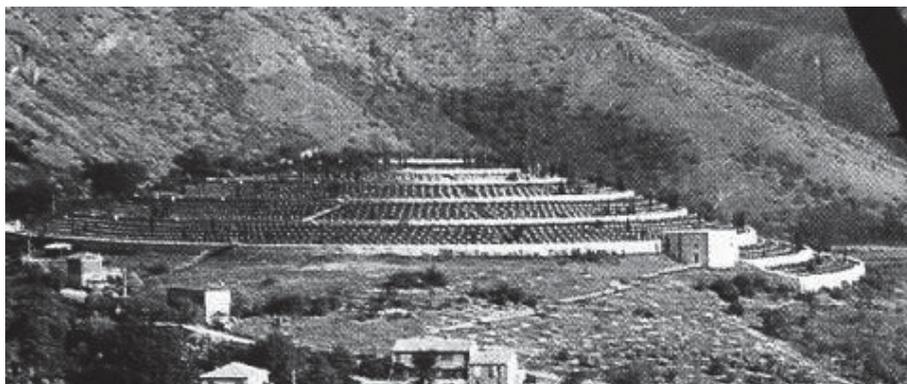


Figura 9. Immagine del Cimitero militare tedesco di Montecassino, ritratto prima che la crescita degli alberi lo nascondesse quasi completamente alla vista. L'immagine è tratta dalla tesi di dottorato di Birgit Urmson (2014) ed è pubblicata sulla pagina personale del veterano Hermann Lohmann (<http://klee-klaus.business.t-online.de/lohmann.html>).

Non si hanno informazioni sulla religiosità di Tischler; sappiamo che era nato in Baviera (regione cattolica) e negli archivi del Volksbund è conservata una foto dei suoi funerali, avvenuti nel paesino tedesco di Stetten e officiati da quello che sembra, con pochi dubbi, un prete cattolico. Ma ciò potrebbe al massimo illuminare l'*intentio auctoris*. Dal punto di vista testuale ci possiamo limitare a notare una analogia strutturale. Potrebbe trattarsi di un puro caso (o di un inganno dell'occhio dell'analista) o, al contrario, di una citazione consapevole. Fra questi due estremi potremmo ipotizzare una influenza sotterranea e inconsapevole di uno schema visivo sedimentato oppure l'emergere della forma archetipica dell'ascesa faticosa e tortuosa che porta infine al *locus amoenus*. Che si tratti di citazione consapevole, del riemergere di schemi o forme archetipiche, il significato sotteso è quello dell'espiazione. Nel caso del cimitero, è l'espiazione dei caduti, ma anche e soprattutto dei visitatori; un atteggiamento che sarebbe coerente sia con il pudore che abbiamo più volte riscontrato, sia con le politiche del Volksbund dopo la caduta del nazismo. Il cimitero, allora, rappresenterebbe spazialmente il modo, sofferto e difficile, in cui la Germania del secondo dopoguerr-

ra ha onorato i suoi caduti e, soprattutto, ha elaborato una scomoda memoria storica.

7. Conclusioni

In questo articolo ho cercato di mostrare come i cimiteri di guerra abbiano una parte attiva nel processo di formazione della rappresentazione collettiva del conflitto e, in generale, dell'identità nazionale che ne può derivare. Non si tratta tanto, infatti, di trovare le giuste forme spaziali e architettoniche che incarnino valori e ruoli già assestati, ma, piuttosto, di contribuire a plasmare o a riorientare questi sistemi di senso, fornendo al visitatore un'esperienza a partire dalla quale possa fare propria una rielaborazione di traumi e identità collettive. Nei cimiteri, poi, questo processo fa leva anche sul ruolo centrale che hanno i caduti, assurti a martiri e santi delle nuove religioni civili nazionali, come ricordava Mosse nella citazione che ho riportato all'inizio di questo articolo. Schierati in parata nella successione frontale di lapidi tutte uguali, i caduti sono proposti come martiri — appunto — di un ideale patriottico e come destinatari, innanzitutto, di onore ed emulazione. In questo contesto, il cimitero militare tedesco di Cassino introduce una importante discontinuità, forte come il trauma che l'ha causata (la vergogna nazionale del nazismo): i caduti non sono più martiri *per la patria*, ma semmai *della guerra*, e i sentimenti che vengono proposti sono piuttosto quelli della pietà e dell'intimità del dolore. Non è un caso che proprio in questo cimitero quello che ho chiamato *sancta sanctorum* non sia più uno spazio totalmente o parzialmente inaccessibile (propriamente uno spazio sacro, quello della nazione e della gloria dei caduti, superiore e incompatibile con l'umanità dei visitatori), ma si trasformi in un luogo accogliente a disposizione di tutti, destinato alla meditazione e alla riappacificazione. E non è un caso che la visita al cimitero si trasformi da una metafora della rassegna militare a un percorso di faticosa e dolorosa espiazione.

Il territorio di Cassino offre un'occasione quasi unica per studiare questi fenomeni del senso e della costruzione della memoria. Ciò non solo per il particolare valore simbolico della battaglia che vi ebbe luogo, ma anche per la copresenza, a poca distanza l'uno dall'altro, di tre cimiteri che hanno il compito di raccontare (e di costruire) tre storie e tre punti di vista molto diversi sulla guerra. L'analisi proposta in questo articolo può essere il primo passo di una ricerca più vasta, che potrà muoversi prevalentemente in due direzioni: una è quella dell'estensione della comparazione, prendendo in considerazione altri impianti cimiteriali della zona (quello francese di Venafro e quello italiano di Mignano Montelungo) o in Italia e all'estero. L'altra è quella dell'approfondimento locale: la drammatica storia della battaglia di Cassino (città che, vale la pena ricordare, viene spesso chiamata "martire" dai suoi amministratori e dai suoi cittadini) ha lasciato tracce non solo nei cimiteri che abbiamo analizzato, ma anche in tante altre forme testuali (in primis, la ricca letteratura di storia militare che se ne è occupata) e, soprattutto, nelle memorie non più collettive ma individuali dei reduci e degli abitanti della zona.

Riferimenti bibliografici

- BELLAH R.N. (2009) *La religione civile in Italia e in America*. Armando, Roma.
- CAVALLARO L. (2004) *Cassino. Le battaglie per la linea Gustav, 11 gennaio–18 maggio 1944*, Mursia, Milano.
- ECO U. (1979) *Lector in fabula*, Bompiani, Milano.
- (1990) *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano.
- FONTANILLE J. (1993) *Le schéma des passions*, "Protée" 21(1): 33–41.
- GRAHAM D. (1973) *Cassino*, Ermanno Albertelli, Parma.
- GREIMAS A.J. e FONTANILLE J. (1991) *Sémiotique des passions*. Seuil, Parigi.
- HAMMAD M. (2004) *Présupposés sémiotiques de la notion de limite*, "Documenti di lavoro e pre-pubblicazioni. Centro internazionale di semiotica e linguistica di Urbino" 330–332: 36–49.

- LANDOWSKI E. (1989) *La société réfléchie*, Seuil, Parigi.
- LONGWORTH P. (2010) *The Unending Vigil. The history of the Commonwealth War Graves Commission*. 2a edizione, Pen&Sword, Barnsley.
- MAJDALANY F. *Cassino. Portrait of a Battle*, Longmans, Green & Co., London 1957 (trad. it. *Cassino. Ritratto di una battaglia*, Mondadori, Milano 2003).
- MOSSE G.L. (1990) *Fallen Soldiers. Reshaping the Memory of the World Wars*. Oxford University Press, Oxford (trad. it. *Le guerre mondiali*, Laterza, Roma e Bari 2002).
- NICOLOSO P. (2014) *Architettura per fascistizzare i caduti in guerra: gli ossari di Oslavia e di Redipuglia*, "Engramma" 113, http://www.engramma.it/eOS/index.php?id_articolo=1510 (ultimo accesso 30 gennaio 2019).
- PONZO J. (2012). *I discorsi del Presidente Napolitano sull'unità nazionale come professione di fede. Per uno studio semiotico della religione civile*, "Lexia" 11–12: 377–393.
- SUMMERS J. (2010) *British and Commonwealth War Cemeteries*, Shire Library, London.
- URMSON B. (2014) *German and United States Second War Military Cemeteries in Italy: Cultural Perspectives. Language of the Victor and the Vanquished*, PhD Thesis, Università LMU di Monaco.
- (2018) *German and United States Second War Military Cemeteries in Italy: Cultural Perspectives*, Peter Lang, New York.
- VIOLI P. (2014) *Paesaggi della memoria*, Bompiani, Milano.

Martyrs on Trial, from the Court to the Stage

Diego Fabbri, T.S. Eliot, G.B. Shaw
and the social drama of martyrdom

JENNY PONZO*

TITOLO IN ITALIANO: Martiri sotto processo, dal tribunale al palco scenico: Diego Fabbri, T.S. Eliot, G.B. Shaw e il dramma sociale del martirio

ABSTRACT: In the Catholic tradition, martyrs often undergo two trials: they are condemned to death by the representatives of a legal system hostile to their faith, and then they are subjected to a specific judicial procedure called “cause for canonization” regulated by the Church. A third-level trial takes place when the story of the martyrs is represented in drama. This paper focuses on a sample of 20th-century plays by T.S. Eliot, G.B. Shaw, and D. Fabbri featuring martyrs’ trials. It points out how legal, religious, ritual, and theatrical features interweave in these representations and looks into some enunciative strategies by which the audience is called on to take an active part in the trial performed on the stage. It concludes by arguing that the mise-en-abime of trials against martyrs in theater has the function of interpreting what Turner has called the “social drama” embodied by the figure of the martyr.

KEYWORDS: Ritual, Law, Trial, Martyr, Canonization, Theater.

* Università degli Studi di Torino.

1. Introduction¹

In the Catholic tradition, canonized saints are persons who, after their death², were subjected to a trial — that is, a cause for canonization³ — and received a positive verdict regarding either their martyrdom (i.e. the act of sacrificing their lives in the name of faith), or the heroic virtues they practiced during their entire lives. One of the peculiar characteristics of the martyrial model in comparison to the model of sanctity based on the constant practice of heroic virtues is that martyrs are subjected to two trials around their faith: one condemning them to death, and the other reversing the earlier verdict and glorifying them after death.

This characteristic is evident for instance in Lambertini (2010–1017, first edition 1734–1738), which is still considered a key work in the normative definition of sainthood. Lambertini (2010–1017, III/I, chap. 11) states that martyrdom necessarily requires two subjects: the martyr who willingly suffers the pain and the “persecutor or tyrant” whose job is to inflict the pain. To support this claim, Lambertini mentions several passages from Augustine and the New Testament, one of which is Matthew (10:17–18): “Be on your guard; you will be handed over to the local councils and be flogged in the synagogues. On my account you will be brought before governors and kings as witnesses to them and to the Gentiles”. From a semiotic perspective, in Lambertini’s guidelines martyrs and tyrants work like actants in a well-defined narrative program and, as the quoted passage from the Gospel suggests, the representatives of an institution controlling a legal and judicial system play a recurring type of thematic role⁴ associated with the persecutor actant.

1. This paper has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 757314).

2. On the relationship between martyrdom and death from a theological perspective, see Rahner (1961).

3. For reflections on the nature of causes for canonization as judicial proceedings, see Porsi (1992).

4. On the concepts of actant, narrative program, and thematic role, see Greimas and Courtès (1979) and Greimas (1987).

Outside the circumscribed setting of causes for canonization, the story of martyrs is also narrated in a plurality of media, from hagiographic accounts to visual representations, from martyrological notes to films. Some of these narratives directly respond to the Church's intention of disseminating the exemplary model embodied by martyrs, but a number of them should be considered broader cultural interpretations of a human model, that of "the martyr," which is part of the common western encyclopedia⁵. One of the most ancient genres devoted to the representation of the acts of martyrs is drama. Starting from Medieval so-called "sacred representations"⁶, the theatrical enactment of the passion of martyrs has continued up to the contemporary age. Numerous 20th-century plays about martyrs include representations of the legal trial, thus constituting a kind of third-level judicial proceedings about martyrs often directly involving the spectators as judges. This paper intends to look into some semiotic aspects of these representations of martyrs' trials. The analysis focuses on a sample of three pieces by Eliot (1936), Fabbri (1977), and Shaw (2014).

G.B. Shaw's *Saint Joan* tells the story of Joan of Arc, who suffered martyrdom in 1431. The play was first performed in 1923, three years after her canonization⁷. T.S. Eliot's *Murder in the Cathedral* represents the killing of Archbishop Thomas Becket in Canterbury Cathedral in 1170. Only three years after his death, in 1173, Beckett was canonized as a martyr by the Catholic Church⁸. Diego Fabbri's *Processo a Gesù* was first performed in 1955 in Milan. The play represents the story of a troupe of Jewish actors who re-enact the trial against Je-

5. According to Umberto Eco, encyclopedia indicates a set of knowledge and beliefs shared by a community (see e.g. Eco 1975).

6. For a discussion of martyrs in the theater of the Middle Ages and Renaissance, see Chiabò and Doglio (2000). For an overview of the theme of martyrdom in literature, see Baldacci (2007).

7. For an overview of 20th-century dramatic treatments of Joan of Arc, see Malmsten Mouton (1974). On Shaw's play, see Bloom (1988).

8. A number of plays have been devoted to Thomas Becket, see Turner (1974, p. 62). For critical studies on Eliot's play, see Gannon and Levensohn (1965), Clarck (1971), Saha and Ghosh (2014).

sus⁹ from city to city, in front of a Christian audience, in order to find answers to a series of historical and spiritual questions¹⁰. Jesus never appears on the scene, although he has prosecution and defense attorneys. In the end, Elias, the head of the troupe and principal judge, proclaims his innocence and defines him as a martyr. This pronouncement is not made in a purely legal or theological register, but in a more generically moral one, based on the consideration that Jesus is to be commended for keeping alive the hope of humanity.

2. Trial, Theatre, and Ritual: a Game of Mirrors

The study of theatrical representations of trials having martyrs as the accused requires some reflection on the multifold relationship between legal proceedings, theater, and ritual. As is widely recognized, ritual “is characterized by standardized, repetitive interpersonal symbolic actions, patterned according to social customs, which involve constant form over time, and which influence or orient human affairs” (Winn 1991, p. 209). From this anthropological perspective, religious ceremonies, courtroom trials, and theatrical representations can all be considered rituals that create and communicate social meanings. Even though in our contemporary western culture religious and political institutions are conceived as largely autonomous systems, legal and religious rituals display marked similarities

9. On the historical trial against Jesus see Miglietta (2011) and Brandon (1968). On Fabbri’s play see Vettori (1993), on the influence of Pirandello on Fabbri’s metatheatrical strategies, see Kucharuk (2009). Another contemporary play about the trial against Jesus was authored by the Catholic priest Santantoni (1981).

10. This topic fueled a debate in the 1950s because it assumed particular significance in light of the tragic historical events that had taken place only few years earlier: the play was criticized as fostering the persistence of anti-Semitic prejudices (Mazzini 2011). Fabbri drew inspiration for this work when he read about a group of English-speaking jurists obsessed with the political and historical problem of the trial against Jesus, who went to Jerusalem in order to publicly re-enact it in 1933, and finally absolved Jesus (Radice 1977).

in terms of structure¹¹, leading scholars to generally agree that no neat division can be made between sacred and secular rituals¹².

The dramatic and liturgical aspects of legal trials are mostly determined by the fact that “justice must not only be done but ‘must be seen to be done’. That requirement of visibility or display imposes strict theatrical requirements upon the staging of individual presence and speech before the law” (Goodrich 1988, p. 143)¹³. Generally speaking, the appearance of justice goes to the issue of public (shared) legitimation: the process must be seen to be fair. However, our specific object of study also involves a second degree theatricality in that the reproduction of a court trial in theater entails a mirror effect and the embedding of a ritual (the court trial) inside another ritual (the theatrical performance). As I will argue, this meta-representation springs from a cultural need to interpret the social tension embodied by the martyr, and to judge *a posteriori* both the fairness of the legal trial which condemned the martyr and the meaning of his or her sanctity.

This effect of embedding or mirroring is particularly evident in the spatial organization of the stage: a courtroom is set up inside a theater. For instance, in Fabbri (1977, p. 3, my translation), the scene is extremely simple: “A bear room, with a big window and two doors. A table half covered by a red cloth and five seats with a high back” where the judges will seat; similarly, the ritual character of the trial is reduced to its essence: “The murmur is interrupted by the entrance of the JUDGES. The people who are already on the stage rise to their feet and fall silent. This movement, more than the particular austerity of the Judges confers solemnity on their entrance”. A much more detailed representation of the Inquisitorial court accusing Joan of Arc is provided in Shaw (2014):

11. Cf. Winn (1991), pp. 210–211. For instance, both legal and religious rituals take place in a liminal (that is, non-ordinary, Turner 1969, chap. 3; Schechner 2006, pp. 66–72) space and time.

12. See Schechner (2006), p. 53, and, for a more developed and nuanced reflection, Peacock (1990).

13. On the theatrical nature of the adversary trial, see also Harbinger (1971).

Rouen, 30 May 1431. A great stone hall in the castle, arranged for a trial-at-law, but not a trial-by-jury, the court being the Bishop's court with the Inquisition participating: hence there are two raised chairs side by side for the Bishop and the Inquisitor as judges. Rows of chairs radiating from them at an obtuse angle are for the canons, the doctors of law and theology, and the Dominican monks, who act as assessors. In the angle is a table for the scribes, with stools. There is also a heavy rough wooden stool for the prisoner. All these are at the inner end of the hall. The further end is open to the courtyard through a row of arches. The court is shielded from the weather by screens and curtains.

Looking down the great hall from the middle of the inner end, the judicial chairs and scribes' table are to the right. The prisoner's stool is to the left. There are arched doors right and left.

This embedding of the courtroom inside the theater is typical of all dramatic representations of legal trials, but the particular subject constituted by martyrs' trials adds further facets of a religious nature to this mirroring between trial and theatrical performance. Indeed, firstly, the enactment of the trial and execution¹⁴ of martyrs recalls, by virtue of both its structure and its narrative pattern, the ritual sacrifice celebrated in Mass (which enacts the sacrifice of Jesus Christ, see below). Secondly, the martyr does not match the usual profile of the accused recurring in the genres of detective stories and legal dramas: the martyr is not represented as a criminal, but as an innocent victim and, even more important, as the subject of a cult officially recognized by a religious authority, i.e. he or she is a "sacred" character. Thirdly, the trial and death of this sacred character is not placed in a fantasy or mythological dimension; rather, the audience knows that it constitutes the re-presentation of events that actually took place. The drama thus gains a powerful effect of immediacy as a testimony of real events. This effect of immediacy and historical testimony grants these representations a strong capacity for engaging their audiences on the emotional and intellectual levels.

14. As Schechner (2006), pp. 211–214 argues, executions too are performances with a ritual and dramatic dimension.

3. Interpretative Cooperation: the Public as a Judge

The goal of all ritual is to create social meanings, but different types of rituals do so in different ways. At a profound level, a number of rituals, including religious ones, seem to bear an intrinsic meaning (Leone 2011) due to the iteration — or “restoration” (Schechner 1985, chap. 2; Schechner 2006, pp. 34–35) — of actions and signs, often independently from their original context and meaning (Leone 2014). At a more superficial level, however, the mechanisms for conveying meaning vary significantly. In the case of the sacrament of the Eucharist, for instance, a substantial part of the meaning is conveyed through the celebrant’s enactment of the words and gestures of Christ. In a legal trial, in contrast, the meaning derives from an interpretative process shaped according to well-codified styles of reasoning¹⁵. As Tuzet (2016, p. 27, my translation) clearly explains, the hermeneutic circle being enacted in the courtroom is the result of interpretative cooperation among different subjects:

The one who decides is not alone. Indeed, besides the cases in which the judge is collegial or there is a jury, the *parties* play a fundamental role in the trial. Plaintiffs and defendants, prosecution and defense, all participate in the formulation of the judgment in its different phases and components, with the different modalities prescribed by the different processual systems. As a consequence, some people talk of “processual dialectics”: the trial is a dialectic context in which different positions engage with different claims and aiming at different results.

From this perspective, facts are reconstructed through contrasting narrations by the parties (e.g. the attorneys), witnesses, and judges. However, there is also another actor who should be added to this scheme, namely the public, either present in the courtroom, following media coverage of important trials, or in the theater in

15. Some scholars focus on abductive reasoning in jurists’ decision-making (see e.g. Kevelson 1991 and 1989), others on the role of narratives (see e.g. Jackson 1988; Hastie 1993).

the case of the trial reproduced as a drama. In the latter case, the involvement of the spectators is enabled and emphasized by the mimetic character of the dramatic genre, which is notorious for having the capacity to foster a cathartic effect¹⁶.

In the 20th-century dramas considered here, the audience's intellectual and emotive involvement in the interpretative process is triggered particularly by *ad hoc* enunciative strategies¹⁷. Specifically, in Eliot, after killing Thomas Becket the four knights break with the traditional scheme of representation maintained up to that moment and speak directly to the spectators, explaining their motives. The style of their speech resembles that of the closing statement of a criminal jury trial:

[The Knights, having completed the murder, advance to the front of the stage and address the audience.]

First Knight. We beg you to give us your attention for a few moments. We know that you may be disposed to judge unfavourably of our action. You are Englishmen, and therefore you believe in fair play: and when you see one man being set upon by four, then your sympathies are all with the under dog. I respect such feelings, I share them. Nevertheless, I appeal to your sense of honour. You are Englishmen, and therefore will not judge anybody without hearing both sides of the case. That is in accordance with our long established principle of Trial by Jury. I am not myself qualified to put our case to you. I am a man of action and not of words. For that reason I shall do no more than introduce the other speakers, who, with their various abilities, and different points of view, will be able to lay before you the merits of this extremely complex problem (Eliot 1936, pp. 74–75).

In Fabbri (1977), there are some actors seated among the public. They represent different social types (the intellectual, the prostitu-

16. For semiotic reflections on mimesis and catharsis in the theatrical genre, see De Marinis (1982), pp. 164–170 and Segre (1984, *Premessa* and chap. 1). In the course of the essay, I use the word “mimetic” with reference to the Aristotelian distinction between mimesis and diegesis, see Genette (1972) regarding this distinction.

17. I use the term “enunciation” in reference to the theory of Benveniste (1966).

te, the priest, the policeman, etc.) and they take an active part in the trial by expressing their opinions and interacting with the actors on stage: they are charged with expressing the point of view of the bystanders, the common men and women sitting around them. Moreover, the posters placed both inside and outside the theater explicitly invite the public to actively participate in the trial:

Some of the posters that have already announced the event to the audience also hang inside the theater, on either side of the proscenium and on the dais in the front row. The posters say: “TONIGHT — the audience is invited to take part in the — TRIAL AGAINST JESUS — Entrance is free for everybody” (Fabbri 1977, p. 3).

This invitation to personally take part in Jesus’ trial can have a strong emotional impact, especially for religious believers: the public is required to play an active role as the judging subject — the jury. In this respect, the enunciative strategy adopted by Fabbri can be compared to the one characterizing the ritual of the Eucharist in which the celebrant repeats Jesus’s words during the Last Supper and directly addresses the assembly. In both Eucharist and the play, the representation takes the form of a re-enactment of a ritual of martyrdom in which the spectators are called on to participate directly, both intellectually and emotionally.

4. Martyrdom and Social Drama

Turner (1974, pp. 37) defines “social dramas” as units of publicly visible “disharmonic process, arising in conflict situations”. They have four phases: the “breach” is the violation of “regular, norm-governed social relations [...] between persons or groups within the same system of social relations” (Turner 1974, p. 38); the “crisis” indicates the progressive extension of the breach; the “redressive action” seeks to limit the spread of crisis and often consists of “formal juridical and

legal machinery” (Turner 1974, p. 39); the last phase may consist in either “reintegration” or “the social recognition and legitimization of irreparable schism between the contesting parties” and perhaps the generation of a new norm (Turner 1974, p. 41). It is significant that, in order to illustrate his theory, Turner devotes a whole chapter to the story of Thomas Becket and his conflict with King Henry II: martyrs are individuals who are inevitably involved in a social drama in that they are perceived as subversive elements inside a certain society, at least until they are positively re-framed through the canonization process, which, as mentioned above, also takes place through a trial.

Turner (1974, p. 61) mentions that “generations of playwrights” were inspired by Becket’s “dramatic” life. However, with his attention focused on the historical events, he does not specifically reflect on the value of the theatrical representation of the story. In fact, it is well known that theater has been a key site for the enactment of social dramas at least since antiquity, and that plays such as the tragedies of Antigone and Oedipus have fostered reflection about the relationship between political and religious institutions, the individual and the collectivity, nature and culture, and the principle of law¹⁸. Consequently, we might hypothesize that plays about the martyrdom of historical characters canonized by the Church likewise foster reflection about the meaning of martyrdom itself as a social drama. Indeed, the works considered here share a preoccupation with the correct application of the law: the re-enactment of the trial is often motivated by lingering doubts as to whether or not the original trial was a “happy” (à la Austin 1962) performative action. This is evident in Fabbri (1977), where the Jewish actors wonder about the validity of the historical trial against Jesus in relation to Jewish law, but also in Shaw (2014), where the condemners, after Joan’s execution, still feel the need to justify their verdict by asserting its compliance with both secular and canon law, and in Eliot, where in the final

18. Such relationships were the subject of much structuralist analyses, see Lévi-Strauss (1955) and Knaak (1988).

part the four knights underline how important it is that their actions be judged impartially. These theatrical plays can thus be interpreted as the ritual dramatization of a social drama aimed at creating and communicating meaning around the story of martyrs, figures who represent potentially anomic elements.

5. The Final Verdict

In conclusion, we might ask: what is the final verdict of these theatrical trials involving martyrs? In our corpus, Fabbri's is the most positive ending (1977):

Elia. Why don't you [Christians] shout it out, everywhere and forever, what you have said tonight? All of you should shout it! All! Otherwise, what happened to us, then, will continue to happen to you. Repudiating... condemning... crucifying Jesus... (*loud*) By now, I must proclaim... loudly... and in the presence of everybody... that I do not know yet if Jesus of Nazareth was really that Messiah we were waiting for... I do not know... but certainly He, he only, has nurtured and supported since that day all the hope of the world! And I proclaim him innocent... and martyr... and guide... (Fabbri 1977, p. 98).

This total absolution of Jesus and his proclamation as a martyr is a situation of culminating pathos intended to have a cathartic effect, that is, to purge negative passions: the characters of the troupe are freed from the reiteration of the trial, and the Christian audience is absolved of the centuries-long, vile repudiation of Jesus.

In the other two plays, the endings are less reassuring and consoling. In Eliot, after the final statements by each of the four knights that characterize them as human beings, whose actions are driven by motives that they themselves deem to be good, and not simply cold and heartless persecutors, people are invited to return to their homes quietly, without adopting seditious behaviors. After this curious invitation, the conclusive monologue by the women's choir

takes place. The women identify themselves with the common people (and so, indirectly, with the audience), and they confess their guilt:

Forgive us, O Lord, we acknowledge ourselves as type of the common man.

Of the men and women who shut the door and sit by the fire; [...]

Who fear the injustice of men less than the justice of God; [...]

We acknowledge our trespass, our weakness, our fault; we acknowledge That the sin of the world is upon our heads; that the blood of the martyrs and the agony of the saints

Is upon our heads.

Lord, have mercy upon us. [...]

Blessed Thomas, pray for us (Eliot 1936, pp. 85–86).

In the end the common man, ideally identified with the audience, is thus transformed from judge to culprit.

Shaw (2014) concludes with an even more negative verdict. In the epilogue, set 25 years after Joan's execution, one of the inquisitors enters the bedroom of King Charles to inform him that Joan has been absolved in a second trial that proved her innocence. Charles falls asleep, and the main characters join together in his room, either in a dream or as ghosts. After the first trial condemning Joan and the second trial absolving her, this gathering resembles a third judicial proceeding against her. Indeed, a 20th-century character joins the group and tells Joan that she has just been canonized by the Catholic Church. All the characters, even those who had condemned Joan to death, kneel before her and recognize that she was a saint. However, the atmosphere suddenly changes when Joan says that, as a saint, she could miraculously come back to life. In that moment she is left alone and condemned again. The breach generating the social drama of which she is the protagonist cannot be sealed off¹⁹:

19. A similar concept is expressed in the Grand Inquisitor Poem in Dostoevski's *The Brothers Karamazov*.

JOAN. Woe unto me when all men praise me! I bid you remember that I am a saint, and that saints can work miracles. And now tell me: shall I rise from the dead, and come back to you a living woman?

A sudden darkness blots out the walls of the room as they all spring to their feet in consternation. [...]

JOAN. What! Must I burn again? Are none of you ready to receive me?

CAUCHON. The heretic is always better dead. And mortal eyes cannot distinguish the saint from the heretic. Spare them. [*He goes out as he came*].

DUNOIS. Forgive us, Joan: we are not yet good enough for you. I shall go back to my bed. [*He also goes*].

WARWICK. We sincerely regret our little mistake; but political necessities, though occasionally erroneous, are still imperative; so if you will be good enough to excuse me — [*He steals discreetly away*].

THE ARCHBISHOP. Your return would not make me the man you once thought me. The utmost I can say is that though I dare not bless you, I hope I may one day enter into your blessedness. Meanwhile, however — [*He goes*].

THE INQUISITOR. I who am of the dead, testified that day that you were innocent. But I do not see how the Inquisition could possibly be dispensed with under existing circumstances. Therefore — [*He goes*].

DE STOGUMBER. Oh, do not come back: you must not come back. I must die in peace. Give us peace in our time, O Lord! [*He goes*].

THE GENTLEMAN. The possibility of your resurrection was not contemplated in the recent proceedings for your canonization. I must return to Rome for fresh instructions. [*He bows formally, and withdraws*]. [...]

JOAN. O God that madest this beautiful earth, when will it be ready to receive Thy saints? How long, O Lord, how long?

It is evident that the three trials involving martyrs (the legal trial condemning them, the canonization trial, and the theatrical trial)

are placed in a interpretative circle and position of interdependence. The first trial condemning the martyr to death serves as the basis and stimulus for the Church to overturn the verdict and proclaim its positive sanction of the martyr. The canonization contributes to making the figure of the martyr acceptable to the wider community of Catholic faithful or, more generally, those having a Catholic cultural background. However, as Shaw's work suggests, martyrs remain exceptional and liminal figures even after their canonization and their stories raise questions about the legal and judicial systems condemning or exalting them. Theater is one of the places where an answer to these delicate questions may be sought. The efficacy of the dramatic representation in channeling the meaning of martyrdom lies in its mimetic character, and in the fact that it generates a sophisticated game of mirrors: the ritual of theatre represents the legal ritual of the courtroom trial and, by representing the execution of a saintly character, it also bears a resemblance to the Eucharist celebrated in Catholic Mass. 20th-century theater, moreover, often enhances the cogency of drama by applying metatheatrical strategies aiming at fostering the direct involvement of the public: spectators find themselves engaged as the jury of a legal trial taking place before their eyes, and the enunciative strategy of the playwright is all directed toward a performative goal, namely that of inducing the spectator to engage in the trial intellectually and emotionally and take a conscious stance on the social, legal, religious, and ultimately human, issue at stake.

Clearly, the three plays by Eliot, Fabbri, and Shaw display differences on both formal and axiological levels. However, they share the basic function of trying to locate the solution to a conflict. In all the plays, the re-enactment of the trial against the martyr entails a reflection on a social drama that can be described as the problematic relationship between the law governing institutions and a religious and moral code of behavior, between public and collective rules and the exceptional behavior of an individual who challenges them, albeit in the name of religious and moral values. The plays' three pro-

tagonists are characters venerated as holy by the Catholic Church. Although the dramas' most evident reference is to the legal trials condemning the martyrs, each of the three cases does also allude to the Catholic Church's subsequent re-evaluation of the martyr's status and the attribution of sanctity, albeit in a more subtle way: for example, in Shaw, the epilogue explicitly deals with Joan's canonization, while in Eliot the choir recognizes its responsibility for the death and sufferings of "saints" and "martyrs". The figure of the martyr is therefore the fulcrum of an unresolved tension between sanctity and law. Moreover, as the religious, legal, and theatrical rituals concerning martyrs show, the trial is the prevailing enunciative form through which our culture tries to cope with, interpret, and represent this tension.

Bibliographic References

- AUSTIN J.L. (1962) *How to do things with words*, Oxford University Press, Oxford.
- BALDACCIO A. (2007) "Martirio, martire", in R. Ceserani, M. Domenichelli M. and Fasano P. (eds.), *Dizionario dei temi letterari*, UTET, Turin, vol. 2, pp. 1429–1432.
- BENVENISTE E. (1966), *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris.
- BLOOM H. (1988) *George Bernard Shaw's Saint Joan*, Chelsea House, New York.
- BRANDON S.G.F. (1968) *The trial of Jesus of Nazareth*, Batsford, London.
- CHIABÒ M. and DOGLIO F. (eds.) (2000) *Martiri e santi in scena. XXIV Convegno Internazionale: Anagni 7–10 settembre 2000*, Torre d'Orfeo, Rome.
- CLARCK D.R. (1971) *Twentieth century interpretations of Murder in the cathedral: a collection of critical essays*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.

- DE MARINIS M. (1982) *Semiotica del teatro*, Bompiani, Milan.
- ECO U. (1975) *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milan.
- ELIOT T.S. (1936) *Murder in the Cathedral*, Harcourt, Brace and Company, New York, https://archive.org/stream/in.ernet.dli.2015.86641/2015.86641.Murder-In-The-Cathedral_djvu.txt (accessed 5 February 2019).
- FABBRI D. (1977) *Processo a Gesù*, Mondadori, Milan.
- GANNON P.W. and LEVENSOHN S. (1965) *T.S. Eliot's Murder in the cathedral: a critical commentary*, Monarch Press, New York.
- GENETTE G. (1972) *Figure III*, Seuil, Paris.
- GOODRICH P. (1988) "Modalities of Annunciation: An Introduction to Courtroom Speech", in R. Kevelson (ed.), *Law and Semiotics*, Plenum Press, New York–London, vol. 2, pp. 143–165.
- GREIMAS A.J. (1987) *On Meaning. Selected Writings in Semiotic Theory*, Frances Pinter, London.
- and COURTÈS J. (1979) *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris.
- HARBINGER R. (1971) *Trial by Drama*, "Judicature" 55 (3): 122–128.
- HASTIE R. (ed.) (1993) *Inside the Juror: The Psychology of Juror Decision Making*, Cambridge University Press, New York.
- JACKSON B. (1988) *Law, Fact, and Narrative Coherence*, Deborah Charles, Liverpool.
- KEVELSON R. (ed.) (1989) *Law and Semiotics*, Plenum Press, New York–London, vol. 3.
- (ed.) (1991) *Peirce and law: Issues in pragmatism, legal realism, and semiotics*, Peter Lang, New York.
- KNAAK J.A. (1988) "The Problem of Mother's Brother in 'Oedipus'. A Structural View of Sophocle's Theban Plays", in R. Kevelson (ed.), *Law and Semiotics*, Plenum Press, New York and London, vol. 2, pp. 209–219.
- KUCHARUK S. (2009) *La concezione pirandelliana del teatro nel teatro in "Processo a Gesù" di Diego Fabbri*, "Lubelskie Materiały Neofilologiczne" 33: 50–63.
- LAMBERTINI P. ([1734–1738] 2010–2017) *De Servorum Dei Beatificatione*

- et Beatorum Canonizatione*; ed. ital. con testo latino a fronte, *La beatificazione dei Servi di Dio e la canonizzazione dei Beati*, A. Amato and V. Criscuolo (ed.), Libreria Editrice Vaticana, Vatican City.
- LEONE M. (2011) *Rituals and Routines: A Semiotic Inquiry*, “Chinese Semiotic Studies” 5: 107–120.
- (2014), *Wrapping Transcendence: The Semiotics of Reliquaries*, “Signs and Society” 2 (51): 49–83.
- LÉVI-STRAUSS C. (1955) *The Structural Study of Myth*, “The Journal of American Folklore” 68 (270): 428–444.
- MALMSTEN MOUTON J. (1974) *Joan of Arc on the twentieth century stage: dramatic treatments of the Joan of Arc story by Bertolt Brecht, George Bernard Shaw, Jean Anouilh, Georg Kaiser, Paul Claudel and Maxwell Anderson*, UMI, Ann Arbor.
- MAZZINI E. (2011) *Il Processo a Gesù di Diego Fabbri e i commenti della stampa cattolica italiana. Fra deicidio e persecuzioni*, “Storicamente” 7, <http://storicamente.org/mazzini> (accessed 5 February 2019).
- MIGLIETTA M. (2011) *I.N. R.I. Studi e riflessioni intorno al processo a Gesù*, Satura Editrice, Naples.
- PEACOCK J.L. (1990) “Ethnographic notes on sacred and profane performances”, in R. Schechner and W. Appel (eds), *By means of performance. Intercultural studies of theatre and ritual*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 208–220.
- PORSI L. (1992) “Natura delle ‘cause dei santi’. Indagini storico-scientifiche o vere cause e quali?”, in A. Moroni, C. Pinto and M. Bartolucci (eds.), *Sacramenti, liturgia, cause dei santi. Studi in onore del cardinale Giuseppe Casoria*, ECS, Naples, pp. 651–673.
- RADICE R. (1977) “Introduzione”, in D. Fabbri, *Processo a Gesù*, Mondadori, Milan, pp. V–X.
- RAHNER K. (1961) *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium*, Herder, Basel.
- SAHA N. and GHOSH S. (2014) *T.S. Eliot’s Murder in the cathedral : a critical spectrum*, Books Way, Kolkata.
- SANTANTONI A. (1981) *Questo Gesù deve morire: un processo a Gesù: tragedia in un prologo, quattro quadri e un epilogo*, Elle Di CI, Turin.

- SCHECHNER R. (1985) *Between Theater & Anthropology*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- (2006) *Performance Studies. An introduction (2nd edition)*, Routledge, New York–London.
- SEGRE C. (1984) *Teatro e Romanzo*, Einaudi, Turin.
- SHAW G.B. ([1923] 2014) *Saint Joan. A Chronicle Play in Six Scenes and an Epilogue*, The University of Adelaide Library, https://ebooks.adelaide.edu.au/s/shaw/george_bernard/saint-joan/complete.html (accessed 5 February 2019).
- TURNER V. (1969) *The Ritual Process*, Aldine Publishing Company, Chicago.
- (1974) *Dramas, Fields, and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca–London.
- TUZET G. (2016) *Filosofia della prova giuridica*, Giappichelli, Turin.
- VETTORI A. (1993) *La verità oltre il velario: il Processo a Gesù di Diego Fabbri*, “Lingua e stile: quaderni dell’Istituto di glottologia dell’Università degli studi di Bologna” 28 (2): 301–313.
- WINN P.A. (1991) *Legal Ritual*, “Law and Critique” 2 (2): 207–232.

PARTE V

RECENSIONI

PART V

BOOK REVIEWS

Gianfranco Marrone, *Storia di Montalbano*

Edizioni Museo Pasqualino, Palermo 2018, pp. 312

ALESSANDRA CHIAPPORI*

“Nella mia vita ho scritto più di cento romanzi; un mio personaggio, Montalbano, percorre felicemente il mondo”: a parlare è Andrea Camilleri, durante lo spettacolo che lo ha coinvolto come autore e attore sul palco nel giugno 2018 al teatro greco di Siracusa, *Conversazione su Tiresia*. Uno spettacolo imperniato sul gioco che confonde i piani di autorialità e personaggio e che, con questa trovata, si colloca sullo stesso piano di lettura proposto e analizzato da Gianfranco Marrone in *Storia di Montalbano*. Il volume si prefigge infatti di studiare il personaggio, o meglio il fenomeno Montalbano sulla base della nuvola intertestuale e intermediatica di testi e discorsi che lo coinvolgono facendone un tipo di eroe non più esclusivamente narrativo, svincolato dalle barriere testuali e libero di circolare nella semiosfera sottoposto alle sue dinamiche sociosemiotiche. Non si tratta dunque di una mera *storia* di Montalbano, ma al contrario della complessa analisi di un fenomeno intermediatico cui lo stesso Camilleri, cosciente, dà fondamento con la sua affermazione su un Montalbano girovago per il mondo.

L’obiettivo ultimo del lavoro di Marrone e della sua fenomenologia *montalbanesca* è dunque quello di allestire una costruzione teorica, prontamente verificata e messa alla prova con l’analisi testuale di un corpus delimitato e selezionato, di fenomeni di traduzione intertestuale, interdiscorsiva e intermediatica fioriti intorno alla figu-

* Università degli Studi di Torino.

ra del famoso commissario di polizia frutto della fantasia di Andrea Camilleri. Da una parte c'è infatti la serie numerosissima di romanzi che hanno per protagonista Montalbano, dall'altra la fiction di successo prodotta dalla Rai con Luca Zingaretti chiamato a interpretare la parte del commissario, e intorno ancora altri testi e discorsi che, con rimandi più o meno stretti all'uno o all'altro filone — quello letterario o quello televisivo — parlano di Montalbano, creano personaggi e li fanno relazionare, li modificano, li citano in un movimento entropico che, in apparente contraddizione ossimorica, riesce a mantenersi coerentemente compatto.

Gianfranco Marrone, da anni studioso del fenomeno Montalbano, raccoglie in questo ampio studio i frutti di un lungo lavoro, e mette alla prova il suo modello di analisi su un corpus ampio, attraversato dalla peculiarità forse più curiosa, quella di contenere testi generati in un dialogo con altri testi, tanto da finire per creare una sorta di piccolo universo che, se da un lato è evidentemente frutto di invenzione, è dall'altro attraversato dalla tendenza a ricadere in una sfera esperienziale: “tutti siamo Montalbano” cita infatti l'autore riferendosi a un titolo di giornale. Questi testi, analizzati con cura nella seconda parte del volume, sono i primi dieci film andati in onda sulla Rai. Marrone non tarderà a esplicitare i motivi della scelta giustificandone la pertinenza proprio con la spiegazione che costruisce nella prima parte del volume. Si tratta infatti del nocciolo dello studio su Montalbano, la teoria provata con successo sull'analisi del corpus ristretto e, finora, valida anche per chi avesse l'intenzione di proseguire l'esplorazione dell'universo *montalbanesco* nelle sue declinazioni letterarie e televisive o, più propriamente, nelle interferenze tra i due mondi.

Ciò su cui infatti si insiste è la dimensione intertestuale che contraddistingue il commissario: eccessivo ormai rispetto ai soli libri di Camilleri, necessariamente legato alla fiction, e ancora e sempre determinato, creato, sostenuto, modificato da critiche, articoli, giochi, itinerari turistici e una miriade di testi altri tra i quali la rete di rimandi si costruisce di volta in volta sia sui livelli discorsivo, narrativo

e valoriale, sia sulle molteplici dimensioni, dalla pragmatica alla cognitiva, alla passionale. È intrecciando questi livelli e prospettive che l'autore allestisce la sua proposta di studio, dosando di volta in volta strumenti della semiotica testuale e culturale e arrivando a definire le coordinate di quello che sembra prendere forma come un universo ideologico, antropologico e geografico abitato dal personaggio Montalbano.

Ma — e sulla questione si apre infatti il volume — fino a che punto si può parlare di Montalbano come un personaggio? Di volta in volta il commissario è un adattamento, un prestito mediatico, prende forma da scambi, contaminazioni capaci di superare i confini discorsivi e intaccare, lo si vedrà, la letteratura a partire dalla fiction e i discorsi mediatici a partire dalla tv. Inevitabile il sorgere di contraddizioni e sfasamenti rispetto alla traduzione libro–film, che tuttavia, come articolerà l'autore, non scalfiscono la solidità di un personaggio diventato cult, capace, cioè, di estendersi fuori dalla cornice testuale per toccare il mondo dell'esperienza. Montalbano non resta confinato alla narrazione, aggiudicandosi invece un ruolo di oggetto semiotico particolare, che Marrone sonda introducendo la nozione di personaggio sociosemiotico.

In quanto tale, eccessivo ormai rispetto alla mera sfera narrativa e attivo in altri media sulla base di un immaginario comune, Montalbano va riaffermandosi e trasformandosi restando sempre fedele a se stesso. Marrone ricerca dunque una relazione dell'oggetto semiotico Montalbano con i testi che di volta in volta lo ospitano, e una strumentazione per la disamina, che ritrova nella sociosemiotica. Travalicare il testo per affermarsi in un universo culturale rende il commissario una sorta di mito, non a caso si parla di cult e di un eroe sociosemiotico che prende vita nella mente del suo lettore in contesti autonomi rispetto a quelli narrativi classici.

È un mondo affollato quello dell'intertesto che, complici libri, tv, videogames, giornali e siti web, accoglie Montalbano. L'idea di Marrone è quella di porre al centro del suo studio proprio l'intertestualità traduttiva, e di procedere con l'analisi sociosemiotica del perso-

naggio del commissario sulla base di tre questioni: l'opposizione tra azioni e carattere di Montalbano, la trasformazione della sua identità e l'effetto personaggio. L'autore individua la tv come nodo principale della rete intertestuale all'interno della quale si muove la figura del commissario, di volta in volta modificandosi e ridefinendosi: è la tv il medium dominante nei passaggi traduttivi, ed è sempre il piccolo schermo a proporre ogni volta una sorta di mediazione tra i modelli immaginari comuni sull'universo di Montalbano e discorsi che li accoglieranno anche fuori dall'ambito limitato della fiction.

Sulla base di queste considerazioni e senza dimenticare la cornice del genere, a cui le storie poliziesche di Montalbano devono la struttura di base, quella dell'inchiesta secondo la modalità del *poter* e *dover sapere*, Marrone rintraccia una dialettica tra le azioni del personaggio, il suo investigare alla ricerca della verità, e il suo carattere, definito attraverso dei riempimenti, arricchimenti figurativi ed estetici. Il primo scarto della tv rispetto alla letteratura si riscontra nell'agentività di Montalbano e nella sua attività cognitiva che, per ragioni formali, in tv si modificano. Non è solo però il mezzo, con il suo linguaggio, a determinare i cambiamenti di Montalbano: il personaggio entra infatti nel discorso sociale, scavalcando il passaggio lineare tra libro e film e includendo spazi di autonomia che, talvolta, allontanano ancora di più il commissario dal suo autore. A volte c'è ironia metatestuale, a volte il passaggio ha una ricaduta nel mondo reale — si pensi agli itinerari turistici per la Sicilia montalbanesca — ed è in questi scarti che ciò che costituiva solo un riempimento caratteriale del personaggio si fa elemento decisivo, mentre la narrazione e le sue caratteristiche vengono relegate a sfondo.

In base alla sua considerazione dal punto di vista narrativo, oppure sociosemiotico, anche la supposta trasformazione identitaria del commissario rivela prospettive e sviluppi differenti. Tematizzata da Camilleri, la trasformazione e la crescita di Montalbano si scontra con la serialità del prodotto televisivo, e tuttavia vi trova un ancoraggio: il commissario non ama cambiare, eterno Peter Pan è radicato nei suoi luoghi e sui propri passi. La serialità, ricorda però

Marrone, è qualcosa di più complesso, dove un nocciolo narrativo resta identico mentre si succedono, cambiando, gli eventi periferici. Qualcosa di simile ha a che fare con i modelli della cosiddetta *fiction all'italiana*, a cui in un primo momento anche gli episodi tratti dai romanzi di Camilleri sembravano rifarsi, tradendo infatti i libri su diversi aspetti legati alla tematizzazione e al sistema dei personaggi. Ecco però intervenire la rete intertestuale, nel movimento dialettico tipico dell'universo *montalbanesco*: è il personaggio sociosemiotico a *regolare* la fiction, in movimenti che si estendono dapprima dal libro alla tv, e poi dall'intertesto sulla tv, e di ritorno sulla carta. Se lettore e spettatore coincidevano in un primo momento, modificati solo da esigenze del mezzo televisivo (Marrone ne individua i nodi: l'agentività del personaggio, lo spazio e il ruolo attribuito a Livia, l'eterna fidanzata), il successo della fiction si riverbera sull'identità stessa del personaggio, cementando da un lato il legame tra Zingaretti-attore e Montalbano, e producendo dall'altro un distacco dal modello della fiction italiana capace di dare luogo a una sorta di unicum, prodotto autonomo dotato di proprie e definite regole interne. In virtù di questa peculiarità, probabilmente, si giustifica il prodotto di successo che la fiction ha dimostrato di essere.

Al di là dell'effetto sull'audience, l'interesse di Marrone si concentra sulla potenza dell'intertesto mediatico nel determinare il cambiamento del personaggio, diventato ormai iconico, dunque modello per tutte le altre realizzazioni mediatiche. Montalbano, come afferma Camilleri nel suo *Conversazione su Tiresia* "percorre felicemente il mondo" autonomo ormai rispetto al proprio "padre" e incessantemente ridefinito. In questo iato si insinuano le resistenze che già Marrone, pur nel limitato e datato corpus in esame, rintraccia, e che sarebbe interessante sondare alla luce delle nuove produzioni letterarie e televisive. Come sorta di rivendicazione di paternità, in un atteggiamento consapevolmente metatestuale e ironico, Camilleri ha forzato infatti più volte il modello iconico tornatogli indietro dopo "l'immersione" nel mare intertestuale. Un gioco al rimbalzo, che con il tempo ha cambiato i connotati di Montalbano permettendo

la contemporanea esistenza di più “Montalbani”, talvolta anche in contraddizione tra loro, ma non per questo meno coerenti rispetto all’essenza centrale e ormai solida dell’eroe sociosemiotico. Barthesianamente, spiega Marrone, l’effetto personaggio si esplicita nella traduzione di un testo che *testualizza* la sua ricezione: ogni testo diventa il metalinguaggio per un altro testo nella rete dove nuota il personaggio Montalbano.

La *Storia di Montalbano* è la sua, quella del personaggio che va affermandosi nel flusso traduttivo che percorre la rete intertestuale, e al quale si sovrappongono di volta in volta le interpretazioni dei lettori-spettatori. A conferma del fenomeno, segue nella seconda parte del volume una puntuale analisi semiotica che sonda i diversi livelli testuali: dopo il riassunto delle opere trattate nel corpus, Marrone esplora il livello discorsivo individuando i sistemi attanziali, la topologia che regola gli spazi, la regolazione dei tempi, e scende poi più in profondità tra le strutture narrative e i sistemi valoriali. Lo sguardo è sempre pronto a intersecare le dimensioni e i livelli, che rispondono a un’architettura più ampia e tenacemente coerente individuata tra opposizioni di base, schemi narrativi, articolazioni degli attanti e dei luoghi, trasformazione dei saperi e delle passioni.

Il corpus di analisi è sì delimitato (dieci, i film considerati) rispetto a un intertesto stratificato nel tempo e ormai molto più ampio rispetto alla selezione che funge da base per lo studio di Marrone, tuttavia l’analisi procede sistematica senza risparmiare nessun aspetto e costruendo dunque un piano di partenza solido per future nuove esplorazioni, aggiornabili proprio a partire da quelle varianti e invarianti rintracciate dall’autore. Non è un caso che l’appendice al libro presenti diversi testi che, a loro modo, mettono alla prova il modello presentato, approfondendo aspetti, e procedendo oltre il corpus. Si tratta di ulteriori analisi che riportando l’attenzione sul Montalbano eroe intermediatico riagganciandosi alla base narrativa e valoriale ricavata dall’esame accurato di cui sopra. Queste esplorazioni ulteriori si innestano spesso sul *surplus*, su ciò che connota il personaggio Montalbano al di là della sfera dell’azione, rafforzando il suo

carattere e la sua riconoscibilità — la cucina in primis, come ben sa Marrone — e a loro modo contribuiscono ad alimentare l'intertesto e a sfondare la barriera finzionale nella direzione di un contatto più vicino alla realtà. È ancora uno sguardo sociosemiotico a indagare la ricaduta turistica, amministrativa e politica del “fenomeno Montalbano”. Significativamente, approssimandosi alla chiusura, Marro-ne introduce il suo articolo sulla “guerra dei mondi possibili” che vede scontrare personaggio letterario ed eroe televisivo, tra parodie e consapevoli intrusioni di Camilleri a rivendicare l'autorialità su un personaggio *strapazzato* dalla televisione.

Al di là del corpus filmico scelto, infatti, le strutture testuali analizzate rispondono del discostarsi del Montalbano letterario o televisivo a precedenti modelli attanziali, topologici, temporali e a organizzazioni narrative che, si è visto, sono esse stesse parte della macchina semiotica che produce e suggella i caratteri dell'eroe sociosemiotico. In quanto tale, il personaggio Montalbano non può fossilizzarsi: è il costante frutto di traduzioni e mediazioni tra linguaggi e interpretazioni. Se Montalbano oggi è il fenomeno che il pubblico italiano conosce, apprezza e ricerca, è anche e soprattutto per la sua esistenza mediatica, favorita proprio da passaggi continui, giochi di senso e risemantizzazioni creatisi nei passaggi da un linguaggio all'altro.

Come non condividere la prospettiva suggerita da *Storia di Montalbano*, alla luce dell'ultimo episodio della serie messo in onda dalla Rai nel febbraio 2019, *Un diario del '43*? Nell'episodio avviene infatti una sorta di ripiegamento della galassia-Montalbano su se stessa, una citazione-cameo il cui effetto di senso più profondo è appositamente costruito per i lettori-spettatori dotati di competenza intermediatica. Lo spettatore sa infatti che l'attore che impersonava il dottor Pasquano è morto, anche se nei libri l'anatomopatologo burbero e appassionato di cannoli continua a vivere felicemente. Per diversi episodi il problema di come sostituire l'attore e il suo personaggio è stato eluso, fino alla decisione finale di dichiararne la morte, un risoluto scacco della fiction rispetto al mondo letterario, quasi

un'affermazione di autonomia rispetto all'universo immaginario da cui il processo traduttivo è scaturito, pur con contaminazioni reciproche avviate in seguito. Non solo Pasquano si "scolla" dal testo letterario per affacciarsi fuori dal testo televisivo andando a toccare il mondo reale e morendo insieme al suo attore in carne e ossa, ma l'intero cast della fiction ne celebra la memoria sul doppio livello — quello della realtà e quello della finzione televisiva — in una scena priva di dialogo in cui si vede la squadra di polizia mangiare cannoli in memoria di Pasquano. Chi non avesse mai frequentato l'universo *montalbanesco* e vi entrasse per la prima volta attraverso questa scena si troverebbe impacciato nel comprendere un senso che è debitamente sottinteso, omaggio al contempo all'attore, al personaggio Pasquano, e al lettore e spettatore fedele, conscio del fatto non rivelato ma sottinteso: il medico era appassionato di cannoli, diventati in questo cameo un correlativo-oggettivo del personaggio.

È la chiusura di un cerchio, la conferma di una competenza intermediale andata solidificandosi nel tempo e parallelamente alla costruzione del personaggio sociosemiotico e del suo universo intertestuale. Se dunque Marrone, nell'introduzione del suo poderoso volume, pone una premessa teorica e metodologica dovuta, cosciente della parzialità intrinseca di ogni modello costruito nell'ambito delle scienze umane, restano solide le basi per un ulteriore potenziale sviluppo di questa *Storia di Montalbano*. Dopo l'approfondito test della base teorica sviluppato nella seconda parte del volume, i lavori dell'appendice, che si concentrano su testi più recenti, provano già la validità di un modello di volta in volta confermato o contraddetto, a segnalare ulteriormente la vitalità dell'universo *montalbanesco* e la presenza attiva di dinamiche che — ne è la prova l'episodio recentissimo di Pasquano — contribuiscono ancora, senza sosta, a definirlo e ridefinirlo, pur nelle diversità tra media e linguaggi, pur nelle incoerenze, collaborando a rafforzare riconoscibilità, immagini e assiologie profonde. Osservando il fenomeno dalla prospettiva interpretativa si profila dunque un lettore-spettatore (nonché analista) ormai smalizzato, consapevole navigatore dell'intertesto media-

tico. Il rinnovato successo televisivo di Montalbano che, nel febbraio 2019, ha celebrato il ventennale dal primo episodio della fiction e il florilegio di testualità e discorsi mediatici collegati che ne sono derivati — non ultima la polemica social, approdata sui giornali, riferita al tema dei migranti in mare — non fanno che rinvigorire un corpus già vivo e attivo, magma della fucina traduttiva che alimenta il fenomeno Montalbano, sul quale tornare ad applicare, per ampliarla e renderla ancora più ricca e complessa, la macchina analitica studiata da Gianfranco Marrone.

Emanuele Fadda, *Troppo lontani, troppo vicini.*
Elementi di prossemica virtuale

Quodlibet, Macerata 2018, 96 pp.

BRUNO SURACE*

Solitamente da un pamphlet non ci si aspetta molto. Qualche stoccata brillante, *en passant*, e un'economia generale della circoscrizione. Una letturina da pomeriggio domenicale, insomma. Non è così per *Troppo lontani, troppo vicini*, che invece si presenta come un libretto (così lo chiama più volte il suo autore) agile ma arioso, di ambizione tutt'altro che limitata: incunarsi nell'orizzonte comunicativo, ma più ampiamente culturale, ma più ampiamente esistenziale del contemporaneo universo–mondo *onlife* (l'era in cui la cesura fra online e offline decade, secondo Floridi), e cercare di definire a che punto siamo nel comprenderlo, quali strumenti abbiamo messo a punto, se sia possibile elaborarne di nuovi.

Così Fadda con estremo rigore si muove su più livelli, giustappo-
nendoli con grazia, dal sociologico all'antropologico, sotto l'egida di
una semiotica che si attribuisce una intrinseca matrice linguistico–filo-
sofica, recuperando teorie che oggi alcuni danno per sorpassate (senza
dirci però perché), e integrandole a fornire un quadro armonico che
si regge sulla topologia non solo in quanto metafora. Le interazioni
online sono dunque da studiarsi a partire dalla prossemica di Hall, dal
modello drammaturgico di Goffman, dal comportamentismo Skin-
ner–pavloviano, e ancora da Mead, Bourdieu, Eco, Saussure, Peirce, e

* Università degli Studi di Torino.

tutta una serie di Maestri le cui teorie vengono fatte coesistere in piena euritmia, cinte dall'epistemologia semiotica.

La metafora spaziale, il ritorno a una concezione innanzitutto prossemica degli ambienti e delle relazioni comunicative, è qui estesa per riarticolare il mito dell'immaterialità postmoderna, anzitutto inserendo quest'ultima in un regime di responsabilità. Naturalmente non normativo, mai limitatamente descrittivo, il libretto è invece squisitamente esegetico. I regimi di comportamento online, la complessa dialettica fra il sé e l'altro, fra l'identità propria e l'alterità, sono inquadrati nel contesto *onlife* come in un regime di istituzione totale, dove regna quella "mobilitazione" per la quale il suono della notifica genera quasi-fisiologicamente una risposta irrimediabile, in tutti. E però Fadda puntualizza, con garbo, come la struttura non esaurisca il ruolo dei singoli e dei vissuti, in primis responsabili del proprio sé, obbedienti e obbediti nel regime scopofilo del contemporaneo, non più da leggersi fenomenologicamente come *surveillance*, ma piuttosto come *souveillance*, in cui "si subisce lo sguardo anzitutto perché allo sguardo ci si offre, sapendo che da parte propria si potrà guardare l'altro" (p. 26).

Ma, soprattutto, nella proposizione di un quadro chiaro ed esaustivo, alla portata dei palati più vari e in virtù di uno sforzo (quanto mai necessario) di concerto fra le varie discipline che si pongono l'ambizioso problema di spiegare come funzionino il senso e la socialità, Fadda opta deliberatamente per una scelta di campo. È già questa l'elezione di un paradigma e di un metodo: nell'attività del discernimento obiettivo e imparziale lo studioso del sociale può e alle volte deve operare una calibrata giurisprudenza, elaborare un monito, non più ideologico quando sorretto da un sistema funzionale di argomenti, fosse anche attraverso i cunicoli della scrittura accademica fatta di entimemi ed exempla, equisomiglianze e rel-analogie. Così non a caso *Troppo lontani, troppo vicini*, apre dalla "legge Brancati", una sagace rappresentazione della massificazione dell'individuo (poteva menzionare altrettanto bene Marcuse, ma l'autore qui come altrove dà mostra di una certa affezione verso i modelli che sceglie), cesella i suoi ragionamenti utilizzando intelligentemente la categoria del fascismo non solo più

inteso come impedimento, bensì come *obbligo al proferimento*, si arrovela infine sul rapporto fra il letto di Procuste e i social media.

La riarticolazione delle categorie è dunque centrale. Fadda ricolloca in un panorama prossemico la primatologia e l'*habitus* bourdieusiano, annettendoli ai loro esiti postmoderni: il grooming, dignitoso e giocondo spidocchiamento delle scimmie così simile allo scambio di like, le echo chambers, le fake news, il clickbaiting, la postverità. Le buzzwords si assommano, ma Fadda riesce a divincolarsi fra le loro intercapedini non cedendo alla tentazione delle tassonomie sterili ed effimere (come le *word cloud*), e anzi problematizzando con chiarezza, finanche con risultati impopolari. La demitizzazione dei meme (fondati sulla coazione a ripetere e su un *obbligatorio* “schema fisso per fare ironia su qualche cosa”, p. 61–62) è, ad esempio, un provvedimento simbolicamente necessario, teso a ridiscutere la bulimia semiotica del presente — di cui il mito memetico è motore filogenetico — dove la quantità di significante pre-processato tumula la qualità di significato, demolendo l'idea stessa che la comprensione sia anche sforzo cognitivo e faticosa filologia: “Io credo che a questo si possa porre rimedio con politiche educative mirate, e a mio avviso *necessarie*. Apprendere giocando è la cosa migliore, ma non è sempre possibile. [...] Solo l'animale che si annoia si può davvero divertire (e non c'è bisogno di scomodare Leopardi per affermarlo)” (pp. 53–54).

Troppo lontani, troppo vicini è così un gioiellino esile e fecondo, fosse anche solo (ma solo non è) per la sua metodologia slanciata eppure non parricida. Fadda guarda avanti guardando indietro, si pone il problema mai risolto del “who watches the watchmen” tanto per l'oggetto di studio quanto per la sua metodologia, e, quel che ci piace di più, ci ricorda di una semiotica tensiva nel senso in cui apre lo sguardo agli schemi soggiacenti, restituendo loro — per non restarne mutilata — la *mathesis singularis* di barthesiana memoria, il dinamismo dell'erudizione individuale, responsabile, di fronetica missione, non abbarbicato nella deprimente borghesia, materiale e intellettuale, di certa eburnea, stanca accademia.

Note biografiche degli autori / Authors' Bionotes

Federico Biggio, classe 1990, è dottorando in Semiotica e Media presso l'Università degli Studi di Torino. Le sue aree di ricerca riguardano la cultura dei nuovi media digitali, in particolare del software e delle tecnologie informatiche e immersive. Consegue nel 2016 la laurea magistrale in Comunicazione e Culture dei Media con una tesi su realtà aumentata e *wearable technologies* dal titolo *Aumentare la realtà: un paradigma per la contemporaneità* ed ha ottenuto una borsa annuale di ricerca presso il Dipartimento Interdipartimentale di Scienze del Territorio presso il Politecnico di Torino. Tra le sue pubblicazioni, *Il paradigma dell'augmentation. Interattività immediata e progettazione cooperativa* (2016), *Diffusioni e visioni* (2017), *Digital arts and humanities for cultural heritage* (2018), *Dai mass-media al transmedia. La sfida digitale nelle redazioni giornalistiche* (2018).

Giovanni Bove is a semiotician interested in verbo-visual languages, narrative semiotics, Arts and Cultural projects, Cultural Heritage. He has taught Semiotics, Effective Communication Techniques, Semiotics of Advertising at the "Sapienza University" of Rome. He published *Scrivere futurista* and several articles on Visual semiotics, Rhetorics, Avant-garde Art languages. Among them "Sua santità il corpo. Narrazione e branding nel San Sebastiano di Ozmo" (in *Funes journal*, vol. I, n. 1, 2017, Naples), "Painting" (in *L'Archivio del senso – Quaderni della Biennale vol. 1*, et/al edizioni, Milan, 2009) and "Parolibere in guerra: le synchrétisme entre l'écriture et l'image" (in *Le cadre et l'écran*, ed. by J.-P. Desgoutte, L'Harmattan, Paris, 2005). He is engaged in independent or funded innovative cultural projects working as content manager and proving his experience in the fields

of Arts & Humanities, Teaching methodology, Verbo–visual Communication and Advertising.

Alessandra Chiappori holds a PhD in in “Sciences of Language and Communication” at the University of Turin on May 2016. Her doctoral thesis deals with semiotics of literature and it is focused on the construction and representation of the space within some works by Italo Calvino. She graduated in “Mass media Communication Studies” in Turin with a thesis about the novel “Zazie dans le métro” by Raymond Queneau, published in the national catalog *PubbliTesi* with the patronage of MIUR. As a journalist, she works in several local newspapers writing about tourism, culture and society. During her doctoral studies she has presented works about semiotics and literature, social networks, *engagement littéraire* and urban and communication studies in some national and international universities.

Bianca Maria Esposito (1991) è allieva perfezionanda presso la Scuola Normale Superiore di Pisa e laureata in filosofia a La Sapienza di Roma, con una tesi dal titolo “La follia del martirio cristiano”. Si occupa di teologia politica e martirio.

Guido Ferraro lavora presso l’Università degli Studi di Torino nell’ambito delle discipline semiotiche (è docente di Semiotica generale, Teoria della narrazione, Semiologia e multimedialità, Semiotica dei consumi, Linguaggi della comunicazione aziendale). È stato Presidente dell’Associazione Italiana di Studi Semiotici. La sua principale ambizione è quella di fare riconoscere alla semiotica lo *status* di scienza sociale matura, tanto nel mondo accademico quanto in quello dei suoi molteplici ambiti di applicazione. Ha recentemente pubblicato la monografia “Semiotica 3.0: 50 idee chiave per un rilancio della scienza della significazione” (Aracne 2019).

Francesco Galofaro is a research fellow at the Università degli Studi di Torino, under the NeMoSanctI ERC research project. He is a member of the Ethnosemiotic Centre of the Bologna University (CUBE). He is founding member of Ocula, the first Italian on-line semiotic journal. His recent researches focus on semiotics of religion and semiotics of science. Selected publications: *Il senso della tecnica: saggi su Bachelard*, Esculapio, 2017, with Paola Donatiello and Gerardo Ienna; *Dopo Gerico: i nuovi spazi della cura psichiatrica*, Esculapio, 2015; *Morphogenesis and Individuation*, Springer, 2015, with A. Sarti, F. Montanari; *Eluana Englaro, la contesa sulla fine della vita*, Meltemi, Roma, 2008.

Elisa Garuglieri is a life science independent consultant and a postdoc fellow at Red Sea Science and Engineering Research Center (KAUST – Saudi Arabia). Her work as researcher is focused on metagenomics and metatranscriptomics of bacterial communities; she dedicated her PhD thesis to the Cariplo Project “Nanogut” aimed to develop a semibatch *in vitro* model of human gut micro-environment in order to test the effects of food packaging-related silver nanoparticles on gut microbiota. Her skills in research include cultural heritage applications of genetics techniques as ancient DNA analysis and population genetics developed at the University of Florence. Research work products were published in international peer reviewed journals (*Biointerfaces*, 2016; *Frontiers in Microbiology*, 2018–2019; *Environmental pollution*, 2018) and introduced in international and national conferences. As a life science consultant she collaborated in several contemporary art projects; among them she was a part of the “Imitatio Christi” project of Roberto Cuoghi at the 2017 Venice Art Biennale.

Pierluigi Giovannucci (1968), dottore di ricerca in Storia religiosa (X ciclo), ricercatore (2010) e poi professore associato (2013) di “Sto-

ria del cristianesimo e delle Chiese”, insegna “Storia della Chiesa moderna e contemporanea” e “Politica e istituzioni in età moderna” presso l’Università degli studi di Padova, Dipartimento di Scienze politiche, giuridiche e studi internazionali (SPGI). Si è occupato e si occupa prevalentemente di teoria e prassi della santità in età moderna e contemporanea, e di storia delle istituzioni ecclesiastiche cattoliche post-tridentine, e in particolare degli episcopati e del clero secolare. Autore di numerosi articoli e saggi di ricerca apparsi in riviste specializzate di storia ecclesiastica e storia socio-religiosa e in volumi collettanei, ha scritto quattro monografie: *Il processo di canonizzazione del card. Gregorio Barbarigo*, Herder, Roma, 2001 (ma 2002) (Italia Sacra, 66), *Canonizzazioni e infallibilità pontificia in età moderna*, Morcelliana, Brescia, 2008; *Il decennio finale dell’episcopato padovano. Lettere di Gregorio Barbarigo ai familiari (1688–1697)*, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova, 2011, e «*Gesuiti desiderosissimi del suo servizio*». *Le relazioni epistolari tra Gregorio Barbarigo e i membri della Compagnia di Gesù*, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova, 2016.

Marcello La Matina ha studiato filologia greca all’Università di Palermo; ha conseguito il PhD in Filosofia all’Università di Francoforte sull’Oder. Ha insegnato a Palermo Letteratura Cristiana Antica; dal 2002 insegna Semiotica e Filosofia del Linguaggio presso l’Università di Macerata. Si è occupato, tra l’altro, di poesia e musica greca antica (*The Epitaphium Sicilia as a Musical-Verbal Text*, de Gruyter, Berlin 1994), di semiotica filologica (*Cronosensitività*, Carocci 2004) di musica e intenzionalità (*L’accadere del suono*, Mimesis, Milano 2017), dei rapporti fra testo sacro e pratiche liturgiche nella Tarda Antichità (*Does Homly Work as a Theory of Truth?*, Brill, Leuven 2015) e del pensiero di filosofi come Nelson Goodman (*Nelson Goodman, la filosofia e i linguaggi*, con Elio Franzini, Quodlibet, Macerata 2007), Donald Davidson (*What is a Philosophy of Languages About?*, RILD,

2004) e Christos Yannaras (*As for God, So for Sound*, Clarke & Co., Cambridge).

Massimo Leone is Tenured Full Professor (“Professore Ordinario”) of Cultural Semiotics, Visual Semiotics, and Philosophy of Communication at the Department of Philosophy and Educational Sciences, University of Turin, Italy, Vice-Director for research at the same University, and part-time Professor of Semiotics in the Department of Chinese Language and Literature, University of Shanghai, China. He has been visiting professor at several universities in the five continents. He has single-authored eleven books, edited more than thirty collective volumes, and published more than four hundred and fifty articles in semiotics, religious studies, and visual studies. He is the chief editor of *Lexia*, the Semiotic Journal of the Center for Interdisciplinary Research on Communication, University of Torino, Italy (SCOPUS). He is the winner of a 2018 ERC Consolidator Grant, the most prestigious research grant in Europe.

Gabriele Marino graduated in Communication Studies from the University of Palermo and holds a Ph.D. in Semiotics from the University of Turin. He has been working with universities, research institutes, and private companies mainly dealing with music, social media, design, and digital marketing. His publications include: the essay about music criticism Britney canta Manson e altri capolavori (Crac, 2011) and the monographic issue of the international journal of semiotics “Lexia” dedicated to online Virality (n. 25–26 [2016], co-edited with Mattia Thibault). He is currently a Post-Doc at the University of Turin, as part of the ERC project “NeMoSanctI: New Models of Sanctity in Italy” led by Prof. Jenny Ponzio. Website: gabrielemarino.it.

Tiziana Migliore insegna Tecniche espressive ed Educazione all'Immagine all'Università LUMSA. Segretario scientifico del CiSS, Centro Internazionale di Scienze Semiotiche Umberto Eco, Università di Urbino, e vicepresidente dell'Associazione Internazionale di Semiotica Visiva (AISV–IAVS), ha pubblicato le monografie *I sensi del visibile. Immagine, testo, opera* (Mimesis, Milano 2018), *Biennale di Venezia. Il catalogo è questo* (Aracne, Roma 2012) e *Miroglifici. Figura e scrittura in Joan Miró* (Et Al., Milano 2011), più di sessanta articoli scientifici, in Italia e all'estero, e molti volumi collettanei, fra cui *Icologie del tatuaggio* (con G. Marrone, Meltemi, Milano, 2018), *Rimediazioni. Immagini interattive* (1, 2, It./Fra./Spa./Ingl., Aracne, Roma 2016), e *Argomentare il visibile* (Esculapio, Bologna 2008).

Antonio Opromolla. Teacher in “Semiotics and Visual Communication” and co-teacher of “Interaction Design” at Link Campus University and Delegate of the Research Department for the research projects and publications in the area of Digital Communication and New technologies. He has the title of Academic Research Doctor in “Interaction Design” at ISIA Roma Design and he is graduated in “Digital Communication” at Sapienza University of Rome, where he also worked as a research fellow. He takes part in the DASIC research center (Digital Administration and Social Innovation Center) of Link Campus University to European and national research projects on civic issues engagement and open government, applying the methodologies and tools of design thinking e of urban interaction design. At Link Campus University he is also part of the Scientific Committee of the Proteus Observatory, which produces studies and research on the lifestyles of young people, and is the contact person of the School–Work Alternation activities. It also organizes events on the theme of cities and the application of new technologies in these contexts. He is also reviewer for some international scientific journals focused on civic issues engagement and human interaction design. He organizes and coordinates the “Designing the User Ex-

perience of Urban Spaces” session for the Human–Computer Interaction International 2019 scientific conference. Finally, he is an evaluator of European projects under the Horizon 2020 Framework Program.

Andrea Pennini graduated from the University of Turin and earned his PhD in historical sciences from the University of Eastern Piedmont (Vercelli) in 2012. Now collaborates with the Department of Human Science of University of Eastern Piedmont and the Department of Jurisprudence of the University of Turin. His publications include two monographs (*Con la massima diligenza possibile. Diplomazia e politica estera sabauda nel primo Seicento*, Aracne, Rome, 2015, and *Nulla standoci maggiormente a cuore. Ordini religiosi e politiche territoriali nel Piemonte della Restaurazione*, Carocci, Rome, 2017) and several academic essays about the Savoy diplomatic networks and the historical events regarding the Religious orders in the Kingdom of Sardinia from the French Revolution to the Restoration.

Piero Polidoro è professore associato di Filosofia e teoria dei linguaggi (M/FIL–05) presso la Libera Università Maria Ss. Assunta di Roma. Nel 2005 ha ottenuto il dottorato di ricerca in Semiotica presso l'Università di Bologna con Umberto Eco e Patrizia Violi. Dal 2006 al 2008 ha condotto una ricerca di post–dottorato sulla cooperazione interpretativa nei testi visivi presso l'Istituto Italiano di Scienze Umane di Firenze (tutor: Omar Calabrese). Dal 2009 al 2010 è stato assegnista di ricerca presso la Scuola Superiore di Studi Umanistici dell'Università di Bologna. In passato ha insegnato presso Sapienza – Università di Roma, Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, Università degli Studi di San Marino (Iuav), Università degli Studi di Teramo. I suoi principali campi di ricerca sono la Semiotica teorica, la Semiotica visiva (percezione visiva, identità visiva, narratività visiva), la narratività e l'analisi dei nuovi media. L'approc-

cio che segue è quello della semiotica strutturale e interpretativa. Ha pubblicato, fra le altre cose, *Che cos'è la semiotica visiva* (Carocci, 2008) e *Umberto Eco e il problema dell'iconismo* (Aracne, 2012). Un elenco completo delle sue pubblicazioni è disponibile all'indirizzo www.lumsa.it/piero-polidoro.

Jenny Ponzo is Associate Professor of Semiotics at the University of Turin (Italy). She is the Principal Investigator of an ERC research project entitled “NeMoSanctI. New Models of Sanctity in Italy: A Semiotic Analysis of Norms, Causes of Saints, Hagiographies, and Narratives” (nemosancti.eu). She is the President of the Master's Degree Program in Communication and Media Cultures of the University of Turin. She formerly worked at the University of Lausanne (Switzerland), Faculty of Arts, and at the Ludwig-Maximilians-University Munich (Germany), Interfaculty Program for the Study of Religion. She is the author of three monographs, the latest of which is entitled “Religious Narratives in Italian Literature after the Second Vatican Council: a Semiotic Analysis” (De Gruyter, 2019).

Maria Pia Pozzato insegna *Metodologie di analisi testuale* all'Università di Bologna. Le sue pubblicazioni vertono su questioni metodologiche e su vari campi della produzione e della comunicazione culturale, dalla letteratura alla televisione, dalla moda alla semiotica dei luoghi. È autrice di manuali di uso diffuso (*Semiotica del testo, metodi autori esempi*, Carocci, 2001; *Capire la semiotica*, Carocci, 2013). La sua ultima ricerca, di tipo etnografico, ha come oggetto la rappresentazione, soprattutto attraverso disegni, dei luoghi d'origine (*Visual and Linguistic Representations of Places of Origins*, Springer, 2018). È stata presidente dell'Associazione Italiana Studi Semiotici.

Alessandra Pozzo. Dopo aver tenuto un seminario sui linguaggi criptici all'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales di Parigi dal 2009 al 2015, Alessandra Pozzo è attualmente ricercatrice in Scienze del Linguaggio al “Laboratoire d'Etudes sur les Monothéismes”, UMR 8584, CNRS-PSL a Parigi – Campus CNRS di Villejuif. Il suo progetto di ricerca verte sulla comunicazione segreta e sulla dissimulazione nelle sue svariate forme. Ha studiato precedentemente due linguaggi senza parole: il grammelot e la glossolalia. Tra le altre pubblicazioni, è autore di *Grrr...grammelot. Parlare senza parole. Dai primi balbettii al grammelot di Dario Fo*, presso le edizioni Clueb e in Francia di *La Glossolalie en Occident*, presso le edizioni Les Belles Lettres.

Giuseppe Previtali holds a PhD in Intercultural Studies in Humanities at the University of Bergamo, where he is currently adjunct professor of film studies. His main research interests are connected with the extreme forms of contemporary visual culture (horror, pornography, terrorism and visual warfare). He attended various international conferences and published several essays on these themes. He is also author of the monograph *Pikadon. Memories of Hiroshima in Japanese Visual Culture* (Aracne, 2017).

Eleonora Rai is a postdoctoral fellow at KU Leuven, within the Research Unit of History of Church and Theology. Before joining KU Leuven, she worked as a postdoc at the University of Turin, within J. Ponzio's research team, where she explored early modern canonization procedures and normative texts. Previously, she held postdoctoral positions and grants in Australia, within the ARC Centre of Excellence for the History of Emotions (Europe 1100–1800) at the University of Western Australia, and later Deakin University, and in Italy at Fondazione Fratelli Confalonieri. Since she obtained her double PhD from the University of Milan and the École pra-

tique des hautes études (joint program, 2014), with a thesis on Jesuit theologian and candidate to sainthood Leonard Lessius (1554–1623), she has explored various topics in the area of History of Church, such as sainthood and simulation of sanctity, theology of salvation, Jesuit missions, and Suppression of the Society of Jesus. She is currently working on intra-Jesuit theological and moral disputes, combining approaches from the areas of History of Ideas and History of Emotions. Among her major contributions to the field of History of Church: *La Santa Parola. Le veggenti di Pusiano e i loro seguaci* (Edizioni Biblioteca Francescana, Milano, 2013); “Il santo e l’eretico: attribuzione di santità e controversie teologiche nei documenti di Sant’Ufficio e Indice. Il caso di Leonardo Lessio (XVII–XX secolo)”, in *L’inquisizione romana e i suoi archivi. A vent’anni dall’apertura dell’ACDF. Atti del convegno Roma, 15–17 maggio 2018*, A. Cifres (ed.) (Gangemi editore, Roma, 2019, pp. 205–224); “Prophecies, eschatology, and the fall of the Pope. The prophetesses of Pusiano and the crisis of the Roman Church (19th century)”, accepted on 23rd April 2019 by *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, in press; *The ‘Odor of Sanctity’. Veneration and Strategies in Leonard Lessius’s Cause for Beatification (seventeenth–twentieth centuries)*, “Journal of Jesuit Studies” 3 (2): 238–258, 2016.

María Luisa Solís Zepeda (México Distrito Federal, 1973) es investigadora en el Programa de Semiótica y Estudios de la Significación y docente en la Escuela de Artes Plásticas y Audiovisuales en la Universidad Autónoma de Puebla. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel 1). Se graduó en 2009 como Doctora en Ciencias del Lenguaje con mención en Semiótica por la Universidad de Limoges, Francia y la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. Estudió la maestría en Estética y Arte y la licenciatura en Lingüística y Literatura Hispánica en la UAP. Ha realizado su labor de investigación y docencia en otras universidades tales como la Universidad de Buenos Aires (como adjunta), la Universidad Autónoma

de Guerrero, la Universidad Lumiere 2 en Lyon, la Universidad Anáhuac (*campus* norte, Distrito Federal) y la Universidad del Altiplano en Tlaxcala; en carreras como Artes plásticas, Diseño gráfico, Diseño editorial, Filosofía y Letras, a nivel licenciatura y posgrado. Sus líneas de investigación son las siguientes: “semiótica de los estados afectivos”, “semiótica, estésis y estética” y “análisis del discurso religioso”. Ha sido autora del libro *Decir lo indecible. Una aproximación semiótica al discurso místico español* (2016 Aracne editrice, Roma), editora de dos libros colectivos (*Encajes discursivos. Estudios semióticos y La esquicia creadora*) y tres monografías (*Los límites del texto sagrado, Los modos del creer y Del sujeto y la subjetividad*). Es autora de diversos artículos especializados publicados en revistas nacionales e internacionales indexadas tales como “Signa” (Burgos), “Nouveaux actes sémiotiques” (Limoges), “Lexia” (Torino), “Semiotica” (Toronto), “Argencolor” (Buenos Aires). Ha participado en diversos congresos nacionales e internacionales. Ha sido miembro de diversas asociaciones como: Asociación Argentina del Color, Asociación Internacional de Semiótica, Asociación Internacional de Semiótica Visual, Centre de Recherches Sémiotiques, Association Française de Sémiotique y el Groupe de Recherche de l’Image Hispanique. Es representante en México de la Association de Jeunes Chercheurs en Sémiotique. Homepage: <http://www.semiotica.buap.mx>.

Bruno Surace is a PhD in Semiotics and Media at the University of Turin, Research Fellow, Adjunct Professor in Semiotics and in Cinema and Audiovisual Communication, member of AISS (Associazione Italiana Studi Semiotici), CUC (Consulta Universitaria Cinema) and CIRCe (Centro Interdipartimentale di Ricerca sulla Comunicazione, Turin). He published the book *Il destino impresso. Per una teoria della destinalità nel cinema* (Kaplan, 2019). He has written articles for numerous peer reviewed journals, participated in European summer schools, and given lectures in conferences and seminars in Italy, various places in Europe and China. He co-edited the book

I discorsi della fine. Catastrofi, disastri, apocalissi (Aracne, 2018) with Vincenzo Idone Cassone (University of Studies of Turin) and Mattia Thibault (Tampere University of Technology) and he is co-editing a book about the Japanese imaginary in Western society with prof. Frank Jacob (Nord University). In the first semester of 2017 he was a Visiting Scholar at UCC (University College Cork, Ireland), in the department of Film and Screen Media. He participates in a weekly radiophonic Italian show where he talks about cinema.

Mattia Thibault is a Postdoctoral Researcher at Tampere University and member of the Gamification Group. He is currently working on the EU-funded project “ReClaim – Urban Gamification for City Reappropriations” (Marie Skłodowska Curie IF, No 793835). In 2017 he earned a PhD in Semiotics and Media at Turin University, where he subsequently worked as research fellow in 2018. Thibault has been enrolled in SEMKNOW, the first pan-European doctoral program on semiotics, and has been visiting researcher at Tartu University (Estonia), The Strong Museum of Play (Rochester, NY, US), and Helsinki University (Finland), Amsterdam University of Applied Sciences (Netherlands) and Waag (Netherlands). His research interests revolve around the semiotics of play – from toys to gamification – while his current research focuses on establishing an interdisciplinary framework for urban gamification. His research has been published in reputable venues such as *Sign Systems Studies*, *Lexia* and the *International Journal for Semiotics of Law* and he edited several volumes, among which: *Gamification urbana: letture e riscritture ludiche degli spazi cittadini* (Aracne, 2016), *Virality, for an Epidemiology of Meaning* (with Gabriele Marino, 2018, monographic issue of the journal *Lexia*), *I discorsi della fine. Catastrofi, Disastri, Apocalissi* (Aracne, 2018 with Vincenzo Idone Cassone and Bruno Surace), and *Ancien and Artificial Languages in Today's Culture* (2019, with Jenny Ponzio and Vincenzo Idone Cassone).

Ilaria Ventura Bordenca (ilaria.venturabordenca@gmail.com) is post-doc researcher in Semiotics at University of Palermo, Department of Cultures and Society. She is PhD in Industrial Design and her main fields of research are semiotics of taste, semiotics of design, semiotics of brand. She has been adjunct professor of Visual Perception and Communication, Packaging Design, Marketing at the Media Studies courses of the University of Palermo. She is author of *Che cos'è il packaging* (Carocci, Roma, 2014) and has published several articles about food, dietetics, packaging, design.

Ugo Volli, nato a Trieste nel 1948, laureato in Filosofia a Milano nel 1972, è Professore Ordinario di Semiotica del testo presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino e Direttore del Centro Interdipartimentale di Studi sulla Comunicazione. Fino all'anno accademico 1999–2000 ha insegnato Filosofia del linguaggio all'Università di Bologna. È membro della commissione comunicazione dell'Università di Bologna e di quella della CRUI. Ha tenuto corsi e conferenze in numerose istituzioni e università italiane e straniere fra cui l'ISTA (International School of Theatre Anthropology), di cui è membro del comitato scientifico, la New York University e la Brown University di Providence – R.I. (USA), in ciascuna delle quali stato visiting professor per un semestre. Inoltre ha svolto varia attività didattica alla Columbia University, Haute Ecole en Sciences Sociales (Paris), Brooklyn College, Universidad Nacional di Lima, Universidad Nacional di Bogotá, Università di Genève, Bonn, Madrid, Montpellier, Augsburg, Vienna, Zagabria, Helsinki, Sofia, Kassel oltre a numerosi atenei italiani.

LEXIA. RIVISTA DI SEMIOTICA

LEXIA. JOURNAL OF SEMIOTICS

- I-2. *La città come testo. Scritture e riscritture urbane*
ISBN 978-88-548-2471-3, formato 17 × 24 cm, 456 pagine, 35 euro
- 3-4. *Attanti, attori, agenti. Senso dell'azione e azione del senso. Dalle teorie ai territori*
ISBN 978-88-548-2790-5, formato 17 × 24 cm, 464 pagine, 35 euro
- 5-6. *Analisi delle culture, culture dell'analisi*
ISBN 978-88-548-3459-0, formato 17 × 24 cm, 488 pagine, 35 euro
- 7-8. *Immaginario*
ISBN 978-88-548-4137-6, formato 17 × 24 cm, 548 pagine, 35 euro
- 9-10. *Ambiente, ambientamento, ambientazione*
ISBN 978-88-548-4516-9, formato 17 × 24 cm, 428 pagine, 35 euro
- 11-12. *Culto*
ISBN 978-88-548-5105-4, formato 17 × 24 cm, 720 pagine, 35 euro
- 13-14. *Protesta*
ISBN 978-88-548-6059-9, formato 17 × 24 cm, 456 pagine, 35 euro
- 15-16. *Estasi*
ISBN 978-88-548-7394-0, formato 17 × 24 cm, 348 pagine, 35 euro
- 17-18. *Immagini efficaci*
ISBN 978-88-548-7680-4, formato 17 × 24 cm, 776 pagine, 52 euro
- 19-20. *Cibo e identità culturale*
ISBN 978-88-548-8571-4, formato 17 × 24 cm, 560 pagine, 35 euro
- 21-22. *Censura*
ISBN 978-88-548-9127-2, formato 17 × 24 cm, 392 pagine, 35 euro
- 23-24. *Complotto*
ISBN 978-88-548-9931-5, formato 17 × 24 cm, 508 pagine, 35 euro

25–26. *Viralità*

ISBN 978-88-255-0315-9, formato 17 × 24 cm, 556 pagine, 35 euro

27–28. *Aspettualità*

ISBN 978-88-255-0876-5, formato 17 × 24 cm, 580 pagine, 35 euro

29–30. *Intenzionalità*

ISBN 978-88-255-2568-7, formato 17 × 24 cm, 332 pagine, 35 euro

31–32. *La semiotica del martirio*

ISBN 978-88-255-2784-1, formato 17 × 24 cm, 560 pagine, 35 euro

Finito di stampare nel mese di giugno del 2018
dalla tipografia «The Factory S.r.l.»
00156 Roma – via Tiburtina, 912
per conto della «Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale» di Canterano (RM)