

QUADERNI DEL CASREC
SAGGI

Martirio religioso, martirio politico, città martiri: una costellazione di concetti

a cura di Pierluigi Giovannucci
e Alessandro Santagata

Quaderni del Casrec è la collana editoriale edita dal Centro di Ateneo per la storia della Resistenza e dell'età contemporanea (Casrec) dell'Università di Padova.

La collana si compone di due sottocollane: *Saggi e Strumenti&Documenti*.

Saggi pubblica ricerche originali, con particolare attenzione alle tesi di laurea magistrali e di dottorato dell'Ateneo di Padova, e atti di convegni inerenti temi di storia contemporanea italiana, europea e internazionale. La sottocollana prevede un sistema di referaggio double blind.

Strumenti&Documenti pubblica inventari, cataloghi di mostre, edizioni di fonti utili alla ricerca storica e alla sua disseminazione. La sottocollana prevede un referaggio da parte del Comitato scientifico.

Comitato scientifico

Filippo Focardi

(Università di Padova - Direttore del Casrec)

Giulia Albanese

(Università di Padova - Comitato Direttivo Casrec)

Giovanni Gozzini

(Università di Siena - Corrispondente esterno del Casrec)

Ilaria Pavan

(IMT Lucca - Corrispondente esterno del Casrec)

Antonella Salomoni

(Università di Bologna - Corrispondente esterno del Casrec)

Philip Cooke

(University of Strathclyde - Glasgow)

Lutz Klinkhammer

(Istituto Storico Germanico di Roma)



**CENTRO DI ATENEO
PER LA STORIA DELLA RESISTENZA
E DELL'ETÀ CONTEMPORANEA**



UNIVERSITÀ DI PADOVA

Centro di Ateneo
per la Storia della Resistenza
e dell'Età contemporanea

Prima edizione 2026 Padova University Press

Titolo originale *Martirio religioso, martirio politico, città martiri: una costellazione di concetti*

© 2026 Padova University Press

Università di Padova

via 8 Febbraio 2, Padova

www.padovauniversitypress.it

Progetto grafico: Padova University Press

Impaginazione: Oltrepagina, Verona

ISBN 978-88-6938-522-3

Stampato per conto della casa editrice dell'Università di Padova –
Padova University Press



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License
(CC BY-NC-ND) (<https://creativecommons.org/licenses/>)

Martirio religioso, martirio politico, città martiri: una costellazione di concetti

a cura di Pierluigi Giovannucci e Alessandro Santagata

PADOVA **UP**

Indice

Alessandro Santagata, Pierluigi Giovannucci, <i>Introduzione</i>	7
Pierluigi Giovannucci, <i>Dal martirio religioso al martirio politico: analogie e differenze</i>	17
Massimo Storchi, <i>Il clero protagonista e vittima nei venti mesi di occupazione e Resistenza a Reggio Emilia</i>	33
Alessandro Santagata, <i>Sul clero martire della Resistenza. Il laboratorio emiliano tra storia, storiografia e attualità</i>	45
Angelo Baldassarri, <i>Gli eccidi di Monte Sole e la memoria dei preti martiri</i>	57
Eloisa Betti, <i>La memoria della strage di Marzabotto – Monte Sole e le origini dell’Unione mondiale delle città martiri – città per la pace</i>	79
Carlo Arrighi, <i>Oradour città martire</i>	103
Amedeo Osti Guerrazzi, <i>Eroi e martiri. I caduti nella cultura fascista</i>	119
<i>Gli autori</i>	135
<i>Indice dei nomi</i>	137

Introduzione

ALESSANDRO SANTAGATA, PIERLUIGI GIOVANNUCCI

La categoria di “martirio”, su cui nei secoli si sono sovrapposti molteplici e distinti significati, si presta agli occhi dello storico come uno straordinario strumento conoscitivo da maneggiare con la massima cautela. Occorre, infatti, essere consapevoli delle tante strade percorse dall’agiologia, in prima istanza cristiana e poi nella sua versione secolarizzata, e dunque laica e politica, ma non meno “religiosa”.¹ Si tratta dunque di una “costellazione di concetti”, della quale alcune manifestazioni sono state al centro della giornata di studi padovana del 17 dicembre 2024, di cui si pubblicano qui gli atti.

Il seminario ha messo a confronto studiosi di storia moderna del cristianesimo e di storia contemporanea, chiamati a confrontarsi in particolare su alcune espressioni di martirio – civili e religiose – che si sono manifestate nell’elaborazione della memoria pubblica della Seconda guerra mondiale, con un focus sulle diverse forme di martirio del clero, sulla categoria di “città martiri” e sui martiri del fascismo², con l’obiettivo di riflettere sulle radici culturali e sulle strutture profonde su cui poggiano determinate rappresentazioni del passato.

La relazione di apertura di Pierluigi Giovannucci ha fornito uno sguardo di lungo periodo sui reciproci scambi nel percorso che ha portato dal martirio religioso al martirio politico, sottolineando analogie e differenze.³ La Chiesa di Roma (più delle

¹ Per una messa a fuoco teorica si vedano, almeno, E. GENTILE, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma-Bari, Laterza, 2001; A. M. BANTI, *L’onore della nazione. Identità sessuali e violenza nel nazionalismo europeo dal XVIII secolo alla grande guerra*, Torino, Einaudi, 2005. Sul versante della storia del cristianesimo e della Chiesa si vedano G. FILORAMO, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Torino, Einaudi, 2009; D. MENOZZI, *Il potere delle devozioni. Pietà popolare e uso politico dei culti in età contemporanea*, Roma, Carocci, 2022.

² Oggetto dell’intervento di Amedeo Osti Guerrazzi, non compreso tra quelli della giornata di studi padovana del dicembre 2024, ma acquisito in seguito, nell’ottica di ampliare l’orizzonte della ricerca, e nello stesso tempo di mostrarne le potenzialità “inclusive”.

³ P. GIOVANNUCCI, *Dal martirio religioso al martirio politico: analogie e differenze*, pubblicata *infra*, pp. 17-30.

altre Chiese cristiane) «ha manifestato in genere grande capacità di adattarsi ai tempi della storia, modificando e rinnovando il proprio linguaggio, senza mai contraddirsi frontalmente». (p. 21). Per quanto concerne la santità e il martirio, affermando progressivamente il proprio monopolio in materia di canonizzazioni, Roma ha comunque lasciato spazio al proprio interno, e più in generale nel mondo cattolico, a modelli e proposte “alternative”. Si spiega in questa cornice la tendenza diffusa della Chiesa a rileggere in ottica confessionale i diversi modelli di “martiri della libertà” dell’età contemporanea, esiti della secolarizzazione delle categorie del sacro, alternando e sovrapponendo “alto” e “basso”, sacro e profano, politico e religioso, per orientare verso l’area cattolica i martirologi laici, ma anche aprendo a nuovi modelli di eroismo cristiano. Questo processo ha portato prima ai “martiri in difesa della libertà della Chiesa” poi ai “martiri della libertà patriottica” risorgimentali, quindi a martiri caduti in battaglia durante la Grande Guerra, e poi nel processo di liberazione dal nazifascismo, fino ad arrivare ai “martiri della giustizia” dell’Italia repubblicana, caduti per mano del terrorismo o della mafia.⁴ Contestualmente, anche il martirio ecclesiastico ha progressivamente relativizzato i rigidi criteri di verifica stabiliti da papa Benedetto XIV nel XVIII secolo, soprattutto durante il pontificato di Giovanni Paolo II, «istruendo processi di beatificazione per servi di Dio (anche laici) uccisi in base a leggi ingiuste, o interpretate estensivamente fino a farle diventare tali di fatto, da parte di regimi autoritari o totalitari, che pure non si sarebbero mai apertamente proclamati come anti-cristiani» (p. 27).⁵ Martiri laici-politici e cristiani sono andati dunque a confondersi ulteriormente nei profili mostrando «un tendenziale isomorfismo, spia di un più generale e strutturale isomorfismo tra potere religioso e potere politico, dipendente dalla comune aspirazione ad egemonizzare la sfera del sacro, inteso come fondamento infondato di entrambi» (p. 18). Ciò non di meno,

se il martire cristiano tradizionalmente è una figura che non si uniforma all’ordine politico-religioso dominante, e confida in una condizione diversa e migliore nell’Aldilà, i moderni martiri politici si collocano entro accidentati cammini di sofferenza, più o meno riconducibili al progresso, vuoi in senso patriottico, vuoi in senso repubblicano, democratico, o altro ancora, al cui termine, tuttavia, si intravede per l’Umanità un destino luminoso di giustizia e di prosperità universale, da esperire tuttavia in *questo* mondo. Il che sembra ben sintetizzare lo scarto ideale che separa i martiri politici da quelli religiosi in tutto l’arco dell’età contemporanea: si tratta in sostanza del riflesso di una più generale differenza tra un’escatologia di tipo religioso e altre di tipo secolare, con queste ultime che comunque sembrano avere le loro radici ben piantate nella prima. (p. 31)

⁴ Vedi T. CALIÒ, *Una terra di martiri. Narrazioni agiografiche e industria culturale nell’Italia contemporanea*, Roma, Viella, 2022.

⁵ Su tale dinamica, cfr. P. GIOVANNUCCI, *Il martirio e la sua codificazione giuridica nella storia delle canonizzazioni cristiane: dalle origini al paradigma lambertiniano*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 91 (2019), pp. 23-47.

La giornata di studi ha preso le mosse da queste considerazioni mettendole a confronto con la recente discussione storiografica sulle evoluzioni e i conflitti della memoria pubblica del Novecento, e in modo più specifico con i diversi percorsi che hanno portato prima all'edificazione del *Postwar consensus* europeo, fondato sulla celebrazione dei caduti per la Liberazione dal nazifascismo, e poi alla successiva crisi del paradigma antifascista e resistenziale. Questo è stato lentamente rimpiazzato a partire dagli anni Ottanta, e più radicalmente dopo la fine della Guerra fredda e nel nuovo Millennio, da un "paradigma vittimario", a spiccato contenuto emozionale, con la sostituzione, come figura centrale nell'immaginario pubblico, dell'eroe partigiano con la vittima – della Shoah, delle stragi naziste e delle violenze comuniste – e, infine, con l'ingresso sulla scena memoriale dei cosiddetti "giusti", cioè gli uomini e le donne comuni che si sono distinti in azioni di solidarietà e soccorso nei confronti dei perseguitati dai regimi totalitari.⁶

Ci siamo dunque domandati quale sia il rapporto tra martiri e vittime, su come e perché i primi hanno lasciato sempre più spazio alle seconde e in parte si sono trasformati, a loro volta, in vittime, anche attraverso una progressiva espulsione dall'immaginario narrativo della violenza agita e delle motivazioni civili e politiche di determinati sacrifici. Si pensi, per esempio, alla beatificazione nel 2018 di Teresio Olivelli, partigiano delle Fiamme Verdi bresciane, animatore della rivista «Il ribelle» e comunemente considerato il prototipo del "partigiano cattolico" martire della causa. Il martirio in *odium fidei* è stato riconosciuto in virtù del suo sacrificio nel campo di Hersbruck il 17 gennaio 1945, dove fu ucciso per le percosse di un carceriere dopo aver tentato di difendere un compagno. Ma un discorso pressoché analogo si potrebbe fare per Odoardo Focherini, carpigiano, presidente dell'Azione cattolica cittadina, partecipe dell'esperienza di don Zeno Saltini nell'Opera dei Piccoli apostoli e attivo nel salvataggio di molte famiglie ebraiche. Morto anche lui a Hersbruck il 27 dicembre 1944 e riconosciuto beato nel 2013.⁷ In tale ottica, si tratta quindi di capire quando, come e perché la Chiesa cattolica ha contribuito a modificare i quadri collettivi della memoria della Seconda guerra mondiale e della Resistenza, oltre che esserne stata a sua volta influenzata.

Le relazioni di Massimo Storchi, Alessandro Santagata e Angelo Baldassarri hanno affrontato la questione da due prospettive diverse. Il primo ha messo a fuoco,

⁶ Vedi G. DE LUNA, *La Repubblica del dolore. Le memorie di un'Italia divisa*, Milano, Feltrinelli, 2011, F. FOCARDI, *Nel cantiere della memoria. Fascismo, Resistenza, Shoah, Foibe*, Roma, Viella, 2020. Per una prospettiva europea cfr. T. JUDT, *The Past in Another Country. Myth and Memory in Postwar Europe*, in *The Politics of Retribution in Europe. World War II and Its Aftermath*, a cura di I. DEÁK, J.T. GROSS, T. JUDT, Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 293-323.

⁷ Vedi CALÌ, *Una terra di martiri*, pp. 65-107. Per un inquadramento si vedano anche A. PARISELLA, *Cultura cattolica e Resistenza nell'Italia repubblicana*, Roma, Ave, 2005; D. GABUSI, L. ROCCHI, *Le feste della Repubblica. 25 aprile e 2 giugno. La formazione della cittadinanza democratica dall'antifascismo alla Costituente*, Brescia, Morcelliana, 2006; M. MARGOTTI, *Cattolici e memoria della Resistenza: «non è detto che la minaccia di tirannide sia tramontata»*, in «Impegno», 2 (novembre 2015), pp. 43-65.

in maniera critica, le recenti dinamiche di elaborazione pubblica della memoria del “clero martire” nei venti mesi di occupazione a Reggio Emilia, una diocesi segnata duramente dalla guerra civile e dai suoi strascichi. L'autore evidenzia le forzature memoriali operate durante l'episcopato di mons. Massimo Camisasca, artefice in prima persona di un processo di «rappacificazione», assunto come sinonimo di “pacificazione” e a sua volta letto come “parificazione” tra le vittime di una «guerra fratricida» scatenata da due ideologie negatrici di Dio: il nazismo e il comunismo. Al contrario, Storchi illustra come le biografie dei dodici sacerdoti uccisi e fatti rientrare genericamente tra i “martiri della carità” avessero profili decisamente diversi, oltre che collocati in fasi diverse del conflitto e nell'immediato dopoguerra. Ci sono stati sacerdoti uccisi dai fascisti per aver sostenuto la Resistenza (don Pasquino Borghi)⁸ oppure dai partigiani perché sospettati di aver collaborato ad azioni di rastrellamento (don Carlo Terenziani), o per aver condannato le violenze dei comunisti (don Giuseppe Iemmi) oppure per ostilità ideologica (don Rolando Rivi), ma anche per rapina, per ragioni non attinenti alla guerra e alla politica, o semplicemente per errore. Come ricondurre la morte di questi sacerdoti alla categoria dell’“odium fidei”? Scrive Storchi:

Nella sommaria (e ideologica) descrizione della Resistenza come lotta fra due contrapposti estremismi (che avrebbero realizzato nelle uccisioni il loro “odium fidei”) si cancella, in modo autolesionistico, anche il contributo non affatto secondario delle altre forze ideali, cattolici in primis, alla lotta di liberazione, di cui non si affronta in alcun modo la complessità, le difficili condizioni, i contrasti delle varie componenti sul modo di condurre la lotta armata che però, proprio nel reggiano, riescono a trovare una sintesi fino alla fine del conflitto. Nella contrapposizione ideologica e artificiosa tra “rossi” e “neri”, a pagare il prezzo più alto sono proprio i cattolici (p. 44)

Del “laboratorio emiliano” si occupa anche la relazione di Santagata, dedicata allo studio del “clero martire” dal dopoguerra ai tempi recenti. In particolare, lo studio si concentra sul passaggio degli anni Ottanta, quando la rappresentazione della “giusta violenza” della Resistenza cattolica, figlia anche della guerra fredda, ha iniziato ad annacquarsi nel decennio di affermazione del pacifismo religioso e nella fase finale dello scontro ideologico dei blocchi⁹. Il riconoscimento del martirio

⁸ Nel giugno 2023 la società civile ha appreso che mons. Giacomo Morandi, vescovo della diocesi di Reggio Emilia-Guastalla, ha deciso di istruire la pratica per avviare il processo di beatificazione di don Pasquino Borghi, sacerdote di Bibbiano, dal 1943 parroco di Tapignola, impegnato nella Resistenza e fucilato dai fascisti il 30 gennaio 1944 allo stesso poligono di tiro dove avevano perso la vita i sette fratelli Cervi. Un processo analogo è stato annunciato per don Giuseppe Iemmi, originario di Montecchio, vicario alla parrocchia di Felina, vicino alle brigate Fiamme Verdi e ucciso il 19 aprile 1945 in un bosco del monte Fòsola, in circostanze mai del tutto chiarite, da alcuni partigiani comunisti. Si vedano gli atti del convegno di Bibbiano del 13 aprile 2024. *Santi sacerdoti nella guerra. Atti del Convegno. Bibbiano, 13 aprile 2024*, a cura di A. SANTAGATA, M. STORCHI, Reggio Emilia, Panozzo Editore, 2025.

⁹ Si veda a questo proposito l'ultimo numero di «Modernism. Rivista annuale di storia del riformismo religioso», 10, 2024, dal titolo *Nuovi paradigmi della modernità. I cattolici italiani nelle mobilitazioni degli*

di Massimiliano Kolbe nel 1982 è stato un momento spartiacque. Durante il pontificato di Wojtyła, infatti, la categoria di martirio si è allargata andando a forzare le regole canoniche tradizionali, per le quali la motivazione dell'agire persecutorio nei confronti del martire deve essere necessariamente l'odio contro la fede, o contro qualche opera buona prescritta dalla fede cristiana. Da un lato l'attestazione dell'*odium fidei* per il francescano polacco, esaltato come "martire della carità" per essersi offerto di prendere il posto di un altro prigioniero condannato a morte per fame, ha spinto all'apertura di una lunga serie di processi analoghi nei contenuti, che hanno interessato le figure sopra descritte. Dall'altro, la Chiesa cattolica è intervenuta in maniera più incisiva nella costruzione della memoria pubblica della Seconda guerra mondiale, e di una Resistenza europea dai caratteri sempre più definiti: civile, non armata, e soprattutto vittimaria.

Più in generale, restano da analizzare le implicazioni del martirio in *odium fidei* in un conflitto politico e come ne esca ridimensionata, per l'appunto, la convinzione antifascista che ha guidato l'agire di molti preti resistenti. E poi quante e quali convinzioni si celino dietro al nodo insidioso del perdono, che la Chiesa ha predicato già durante la guerra stessa, per contenere le violenze, ma non senza evidenti implicazioni politiche, oltre che di giustizia: prima nel quadro dell'anticomunismo e, nel lungo periodo, in quello dello scontro tra memorie inevitabilmente divise, ma rispetto alle quali l'istituzione ecclesiastica non ha inteso abdicare al proprio ruolo di costruzione di senso e di custode di valori considerati universali. Al contrario, proprio la stessa evoluzione della categoria di martirio fino alla più recente lettera apostolica di papa Francesco *Maiorem hac dilectionem*, testimonia il tentativo della Santa Sede di aggiornare la proposta agiografica ai tempi presenti, in una dimensione che rimane principalmente pastorale e di testimonianza cristiana, ma che non può essere considerata estranea alle trasformazioni e alle sfide delle società.¹⁰

Chiude questa sezione, e fa da cerniera con quella seguente, l'intervento di Angelo Baldassarri sugli eccidi di Monte Sole perpetrati dalle SS naziste tra il 29 settembre e il 5 ottobre 1944 e sulla memoria dei preti martiri. Fin dalla prima commemorazione l'anno seguente, la celebrazione e il racconto della strage furono costruiti attraverso l'uso di un lessico "sacrale". Al centro non c'era il tradizionale sacrificio dei militari, ma si onorava la morte di coloro a cui si doveva gratitudine per il dono della libertà e della pace. Si possono qui dunque intravedere i prodromi di quel "paradigma vittimario", presente in

anni Ottanta. Cfr. J.J. SHEEHAN, *L'età post-eroica. Guerra e pace nell'Europa contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

¹⁰ Dopo le innovazioni apportate dall'esortazione apostolica *Gaudete et exsultate* del 2018, la lettera ha introdotto il nuovo criterio di canonizzazione dell'offerta della vita per gli altri, valorizzando situazioni in cui determinate persone hanno offerto liberamente e volontariamente la propria vita accettando *propter caritatem* una morte certa e imminente. Si veda l'analisi di P. GIOVANNUCCI, *La santità secondo papa Francesco. Verso un nuovo paradigma agiologico cattolico?* in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 92, 2020, pp. 101-127.

nuce fin dalle prime battute della storia repubblicana, allora nella forma del «patriottismo espriativo»: «un sistema retorico in cui al centro della scena non erano eroismo e ardimento bensì i dolori e le disgrazie della nazione, trasfigurati sino ad apparire come il prezzo da pagare per riscattarsi dalla colpa collettiva rappresentata dal fascismo».¹¹

Al pari dei superstiti della strage – spiega l'autore – la Chiesa non si sentiva rappresentata da quel racconto. Quindi Baldassarri ricostruisce la svolta avvenuta dalla metà degli anni Settanta grazie a don Luciano Gherardi, all'epoca vicario pastorale per la cultura, vicino a Giuseppe Dossetti, e che si è concretizzata agli inizi del decennio successivo con il pellegrinaggio diocesano e l'insediamento della comunità dossettiana della Piccola famiglia dell'Annunziata sui luoghi dell'eccidio.¹² Ne emerge un percorso tutt'altro che lineare, che ha messo in risalto la soggettività attiva della comunità di fede in un martirio collettivo al di fuori del discorso patriottico tradizionale, ma interpretato alla luce di una concezione post-conciliare del sacrificio, nel segno della riconciliazione, ma anche del riconoscimento delle colpe dei perpetratori (italiani e tedeschi). In questo processo l'autore si concentra sull'iter per il riconoscimento della santità dei preti e delle comunità trucidate a Monte Sole che ha portato nel 2021 papa Francesco a promulgare il decreto riguardante il martirio di don Giovanni Fornasini. Spiega Baldassarri:

Le vicende della strage possono essere di aiuto per comprendere se ci sia martirio là dove i perpetratori perseguono una comunità non in quanto cristiana, ma perché la ritengono connessa alla presenza partigiana nel luogo. In questo caso il martirio non esalterebbe la «differenza cristiana», ma il modo con cui l'essere di Cristo porta a condividere e a mescolarsi con il cammino degli uomini più provati [...] Non si tratta di rivendicare un martirio per persone che mai avrebbero letto la loro vicenda come tale, ma di rilevare che una caratteristica del martirio cristiano è quella che non si può essere cristiani se non stando dalla parte dei perseguitati. (p. 76)

Sul crinale degli anni Settanta si muove anche la relazione di Eloisa Betti sulla memoria pubblica della strage di Marzabotto – Monte Sole, e più in generale sulle inter-

¹¹ La formula è di G.E. RUSCONI, *Patria e repubblica*, Bologna, Il Mulino, 1997, ripresa e valorizzata da S. LUZZATTO, *Il corpo del Duce. Un cadavere tra immaginazione, storia e memoria*, Torino, Einaudi, 1998. Sulla categoria di «vittima» si vedano le riflessioni di D. GIGLIOLI, *Critica della vittima. Un esperimento con l'etica*, Milano, nottetempo, 2014. Un' incisiva riflessione di insieme in G. PANVINI, *Un mosaico frantumato. Il paradigma vittimario nell'Italia contemporanea*, in «Ricerche Storiche», n. 3, settembre-dicembre 2022, pp. 41-51. Sulla memoria dei caduti nel dopoguerra italiano è fondamentale G. SCHWARZ, *Tu mi devi seppellir. Riti funebri e culto nazionale alle origini della Repubblica*, Torino, Utet, 2010.

¹² Cfr. L. GHERARDI, *Le querce di Monte Sole. Vita e morte delle comunità martiri fra Setta e Reno. 1898-1944*, Bologna, Il Mulino, 1986; molto importante la lunga introduzione di Dossetti, *ivi*, pp. VII-XLVI, in cui, tra le altre cose, si riflette sulle categorie di sacrificio e martirio anche alla luce del Concilio Vaticano II. Si veda la ricostruzione di A. BALDASSARRI, *Risalire a Monte Sole. Memorie e prospettive ecclesiali*, Marzabotto (Bo), Zikkaron, 2019. Vedi ora anche E. BETTI, *Monte Sole, la memoria pubblica di una strage nazista*, Roma, Carocci, 2024, pp. 155-161.

connessioni tra città teatro di massacri di civili durante la seconda guerra mondiale che si sono definite “città martiri” nella cornice della guerra fredda. Fin dalle prime commemorazioni, infatti, il Comune di Marzabotto entrò a far parte di più ampi network sia di carattere nazionale che globale. L'intervento ricostruisce in maniera dettagliata il percorso che portò nel 1982 all'istituzionalizzazione dell'Unione mondiale delle città martiri-città per la pace: dalle prime mosse nel dopoguerra a stringere sul passaggio del settembre 1979, quando si svolse il primo Convegno internazionale delle città martiri e vittime di tutte le guerre¹³. Dall'analisi delle fonti, conservate presso il l'Archivio del Comitato regionale per le onoranze ai caduti di Marzabotto, vengono alla luce almeno tre incontri precedenti nel 1961, nel 1964 e poi nel 1970. A tenere insieme la rete fu soprattutto il tema della pace. Scrive l'autrice:

La guerra nel Vietnam e il colpo di Stato in Cile, ad esempio, entrarono a far parte della storia delle commemorazioni, la presenza di ospiti ufficiali sarà a più riprese l'occasione per un confronto con delegazioni provenienti da paesi in guerra, o che sperimentavano regimi dittatoriali. Marzabotto, e dagli anni Novanta Monte Sole, assunsero a simbolo internazionale di pace. Le marce della pace furono molte nell'arco dei decenni successivi, come emerge sia dai programmi delle celebrazioni che dalle serie fotografiche conservate nell'archivio del Comitato onoranze. Un rinnovato dibattito sui temi della pace si sviluppò nella prima metà degli anni Ottanta, culminando nel 1986, dichiarato dall'Onu anno internazionale della pace. (p. 80)

Tra i protagonisti di questo processo di costruzione di una sorta di “martirologio laico” ci furono il Pci, in primo luogo, ma anche l'Anpi, entrambe in prima linea sia tra i Partigiani della pace sia poi nel nuovo movimento nato dalla distensione degli anni Sessanta e dal dialogo con i cattolici, come Giorgio La Pira, co-fondatore e all'epoca presidente della Federazione delle Città unite.¹⁴ Lo snodo del 1979, l'anno della visita del presidente Pertini sui luoghi della strage e del Convegno mondiale delle città martiri, si spiega nel contesto degli effetti dell'Atto finale della Conferenza di Helsinki del 1975 sulla sicurezza, la cooperazione e la promozione internazionale dei diritti umani.¹⁵ Lo studio mostra dunque come il concetto di martirio possa essere esteso a interi “luoghi della memoria”, spazi, comunità, agenti di una narrazione collettiva in cui il “sacro” è stato non solamente secolarizzato nella religione civile della

¹³ Per una prima ricostruzione si rimanda ai saggi contenuti in *L'artigiano della pace. Dante Cruicchi nel Novecento*, a cura di C. DE MARIA, Bologna, Clueb, 2013.

¹⁴ Cfr. M. CARRATTIERI, *Alle origini dell'arcobaleno. Discorsi e azioni di pace a Modena 1945-1949*, Milano-Udine, Mimesis, 2025.

¹⁵ Sulle reti internazionali generate dalle campagne per i diritti umani si vedano S. MOYN, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge, Mass.- London, Belknap press of Harvard University Press, 2010; C. THOMAS, *The Helsinki effect. International norms, human rights, and the demise of communism*, Princeton - Oxford, Princeton University Press, 2001; S. SNYDER, *Human rights activism and the end of the Cold War: a transnational history of the Helsinki network*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Resistenza, ma anche utilizzato politicamente da attori diversi (la sinistra, la Chiesa, etc.) e in direzioni diverse, quando non distanti.

Allarga la riflessione a livello internazionale la relazione Carlo Arrighi sulla memoria dell'eccidio di Oradour-sur-Glane, una piccola cittadina francese in cui il 10 giugno 1944 si consumò il massacro nazista di maggiore entità nell'Europa occidentale. La strage segnò profondamente la memoria collettiva e la narrazione storica della Francia postbellica, facendo del sito un simbolo nazionale della barbarie nazista.¹⁶ La ricostruzione prende le mosse dal disegno memoriale del presidente De Gaulle sul destino comune dell'Europa occupata e martirizzata, promuovendo per la Francia il mito di una nazione unita di *résistants*. In questo contesto si staglia Oradour come il principale tra i "villaggi martiri", meta di veri e propri pellegrinaggi fino ai primi anni Ottanta, quando i miti nazionali costruiti a partire dal 1945 iniziarono a sgretolarsi sotto il peso di nuove ricerche storiche e sociologiche. Allora, spiega l'autore, la memoria di Oradour-sur-Glane assunse, di fatto, una nuova centralità per gli studi, ma anche nella letteratura e nel cinema, entro nuove forme di narrazione che davano forma a un'immagine più articolata della simbologia del luogo, peraltro inserito nella rete internazionali delle "città martiri".

Chiude il volume l'intervento di Amedeo Osti Guerrazzi su un altro filone della memoria della Seconda guerra mondiale, quello del fascismo militante, dalle origini alla Repubblica. I martiri fascisti – spiega l'autore – «hanno una funzione polisemantica, che si modifica e si adatta alle diverse stagioni del fascismo nel corso di più di un secolo di storia. Si parte dal guerriero ucciso a tradimento delle origini, per finire con il vero e proprio martire, un innocente massacrato soltanto per la colpa di essere italiano, patriota e anticomunista» (p. 133). Una differenza importante rispetto al martirio cristiano, da cui pure si è attinto, anche in modo strumentale, in tale percorso concettuale, viene identificata nell'esaltazione della violenza fascista che, in quanto tale, distanzia i militanti in camicia nera anche dalle altre culture politiche; inoltre, elemento totalmente estraneo alla concezione cristiana, il sangue del martire fascista tipicamente chiede vendetta. Ulteriore differenza anche tra i caduti della Grande guerra (laici o cattolici) e i "martiri" fascisti, consiste nel fatto che, se i primi erano vittime del dovere, caduti per la Patria ma, a parte alcuni singoli volontari (come nel caso di Filippo Corridoni o Enrico Toti), *in primis* in quanto coscritti, i caduti fascisti si erano volontariamente sacrificati o erano stati uccisi per l'ideologia fascista da un nemico politico, sempre e comunque illegittimo.

L'analisi si chiude sui martiri della Repubblica sociale italiana, caduti nel caos della guerra civile quando «non vi era più tempo per sfilate, cripte e monumenti e il mar-

¹⁶ Sulla memoria europea della Seconda guerra mondiale (analogie, differenze, connessioni) si veda il fondamentale studio di P. LAGROU, *The Legacy of Nazi Occupation. Patriotic Memory and National Recovery in Western Europe 1945-65*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000

tire era solo una scusa per scatenare il terrore e vendicarsi di un nemico tanto forte quanto difficile da distruggere» (p. 131). La fortuna di queste figure sarà soprattutto nel dopoguerra, quando saranno impiegate «come strumento per riscrivere le vicende del 1943-1945, secondo una contro-narrazione alternativa a quella resistenziale ed egemonica, e intesa a far rientrare i post-fascisti nella comunità nazionale» (p. 131). Centrali saranno soprattutto i morti uccisi durante e dopo l'insurrezione, conteggiati nella cifra mitologica dei 300 mila caduti nel 1945 e presentati, questa volta, come vittime disarmate e innocenti, uccisi (dai comunisti) solo perché italiani.

La ricostruzione di Osti Guerrazzi sembra quindi confermare ulteriormente le profonde differenze tra martirio religioso e martirio politico su questioni centrali come la distinzione tra la violenza agita e quella subita e tra la dimensione politica e quella dell'obbedienza. Più in generale, la trasposizione dal martirio religioso a quello politico evidenzia analogie profonde ma anche importanti differenze, soprattutto quando si estende in maniera generica e politicizzata a intere comunità. In ambito laico, per esempio, non c'è una sola autorità che stabilisce chi sono i martiri e con quali parametri definirli, sicché la categoria martiriale può dilatarsi in maniera più ampia. Inoltre, le ricerche mostrano sensibili distanze tra i martiri politici celebrati in contesti storici e politici differenti da culture e comunità politiche diverse, ciascuna con le proprie specificità. Infine, rimangono aperte varie questioni che si addensano attorno alla funzione storica della Chiesa cattolica nelle diverse stagioni della memoria pubblica della Seconda guerra mondiale e dei conflitti che l'hanno attraversata. Si pensi, tra le altre, a come è stata tramandata l'esperienza del fascismo a confronto con quella del nazismo, identificato come un regime totalitario integralmente anti-cristiano, a differenza di quello di Mussolini. Oppure a come durante il pontificato di Giovanni Paolo II l'intensa campagna di canonizzazioni abbia contribuito a plasmare la memoria continentale del conflitto dopo la guerra fredda, memoria che infatti, nei suoi tratti principali – paradigma vittimario, centralità della Shoah, valorizzazione dell'azione dei «giusti tra le nazioni», difesa dei diritti umani, e anti-totalitarismo –, appare contigua a quella proposta dai vertici della gerarchia cattolica che sono intervenuti sulla questione dopo il tornante del 1989, nell'ambito di un disegno confessionale volto a valorizzare uno sforzo di ritorno del religioso nella società europea post-secolare, disegno in cui possono evidentemente rientrare anche i nuovi martiri.¹⁷

¹⁷ Rimane imprescindibile per una comprensione dei posizionamenti della Santa Sede e della Chiesa dagli anni Ottanta ai primi anni Duemila lo studio di G. MICCOLI, *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Milano, Rizzoli, 2007.

Dal martirio religioso al martirio politico: analogie e differenze

PIERLUIGI GIOVANNUCCI

La riflessione storico-religiosa sulla categoria agiologica di martirio, e in particolare sulla sua rinnovata presenza in ambito cattolico a partire dal pontificato di Pio IX (1846-78), dopo un lungo periodo di sostanziale “eclisse” dei riconoscimenti martiriali da parte di Roma, di recente ha conosciuto nuova fortuna storiografica. Ciò è legato essenzialmente ad una specifica scelta compiuta da Giovanni Paolo II (1978-2005), il quale, in vista del grande Giubileo del 2000, decise di promuovere un ampio «recupero della memoria dei cristiani caduti nel XX secolo»¹: tale recupero si è successivamente articolato a due livelli, coinvolgendo da un lato le Chiese locali, chiamate a raccogliere documentazione utile a non lasciar evaporare la memoria dei martiri contemporanei, dall’altro la stessa Santa Sede, tramite l’insediamento a Roma di una apposita commissione, deputata a raccogliere e catalogare i predetti materiali relativi ai “nuovi martiri” (più di 12mila *dossier*, entro l’avvio dell’anno giubilare)².

Premesso questo, qualche tempo fa avevo rivolto all’amico Filippo Focardi la proposta di ragionare collettivamente su alcuni aspetti che ruotano attorno al concetto di martirio, a margine di un suo progetto di ricerca sulle c.d. “città martiri”, perché mi sembrava utile inquadrare tale tema, tutto novecentesco, sullo sfondo di due questioni di carattere più generale, entrambe declinabili in archi cronologico più estesi, ovvero rispettivamente quella del martirio religioso e quella del martirio politico. L’idea era quella di focalizzare l’attenzione sulle modalità con le quali una nozione ed alcune pratiche e rappresentazioni storicamente tipiche dell’immaginario religioso, in particolare cristiano, ad un certo momento si dislocano anche a livello politico, e per così

¹ Così A. RICCARDI, *Il secolo del martirio*, Mondadori, Milano 2000, pp. 9-10, che cita opportunamente la lettera apostolica *Tertio Millennio Adveniente* (1994) di papa Wojtyła, ove, al § 37, il pontefice polacco sottolineava con forza che «al termine del secondo millennio la Chiesa è diventata nuovamente Chiesa di martiri» (cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Tertio Millennio Adveniente*, L.E.V., Città del Vaticano 1994, n. 37, p. 43).

² L’auspicio di Giovanni Paolo II, che aveva invitato nel 1994 le Chiese locali a «fare di tutto per non lasciar perire la memoria di quanti hanno subito il martirio, raccogliendo la necessaria documentazione» (ivi, sempre al n. 37, p. 44), in questo senso si può dire che sia stato senz’altro raccolto.

dire si “convertono”, collaborando al più generale processo di trasferimento del sacro dal campo della Religione a quello della Politica, che si compie entro la cultura europea/occidentale a partire dalla fine del XVIII secolo³. Personalmente, ritengo che tale riflessione possa aiutare a comprendere come le dinamiche martiriali, trapassando da un ambito all’altro, mostrino un tendenziale isomorfismo, spia – direi – di un più generale e strutturale isomorfismo tra potere religioso e potere politico, dipendente dalla comune aspirazione ad egemonizzare la sfera del sacro, inteso come fondamento infondato di entrambi. Quando parlo di sacro come “fondamento infondato” sia del potere religioso che di quello politico, intendo dire che il sacro costituisce una realtà che legittima in modo assoluto idee, simboli, esperienze e pratiche proprie di tali poteri, mentre non ammette/richiede una fondazione ulteriore⁴.

Spendo una parola in più per chiarire bene cosa intendo qui per *sacro*. Qualunque sia l’ambito cui ci si riferisce, considero i processi di sacralizzazione come processi culturali in grado di «attribuire e comunicare significati valoriali», che consentono «a individui e gruppi di sperimentare simboli, oggetti, sentimenti, pratiche come espressione di una realtà fondativa (il sacro, appunto), che legittima in modo assoluto la loro esperienza e le loro pratiche, distinguendole dalle, e opponendole alle, esperienze e pratiche profane»⁵. Indipendentemente da cosa il sacro sia, secondo Giovanni Filoramo esso insomma agisce come fondamento ultimo di una determinata esperienza di vita assolutizzata, che non solo il sacro ha il potere di “istituire”, ma anche di “far funzionare” in un certo modo. In questo senso, il sacro è indipendente dalla religione (e della stessa idea di Dio), ed è in grado, in piena modernità secolarizzata, di costruire *sistemi di credenza* e spazi culturali e sociali sacri in maniera speculare a quanto facevano in passato le religioni tradizionali, mobilitando energie e creando legami sociali ed identitari mediante fenomeni di *assolutizzazione* (per esempio della ragione, della scienza, del proletariato, dello Stato-nazione), di *rifiuto/demonizzazione* (rispettivamente della tradizione, della religione rivelata, della borghesia, delle nazioni “altre”), e di *utopizzazione*, intesa come promessa di un mondo migliore futuro⁶.

Di per sé, il martirio cristiano non si presenta come fenomeno assolutamente originale, nel senso che è abbastanza normale che un movimento, religioso come politico, renda onore a tutti o almeno ad alcuni dei suoi membri che si sacrificano per gli ideali o i valori condivisi dal gruppo. L’elemento caratteristico del martirio cristiano fin dall’età antica consiste peraltro in una particolare idea di *testimonianza*: martire è chi

³ Per un primo approccio a questo complesso fenomeno rinvio a E. GENTILE, *Le religioni della politica*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 3-24 (con bibliografia).

⁴ A questo proposito, il riferimento classico è a G. FILORAMO, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Einaudi, Torino 2009.

⁵ Traggo queste definizioni da G. FILORAMO, *I sentieri del sacro. Processi di sacralizzazione nella società contemporanea*, FrancoAngeli, Milano 2022, specie il cap. I (citazioni da p. 23).

⁶ Ivi, p. 11.

– a prescindere da una conoscenza personale e diretta del Gesù storico – testimonia in maniera esemplare il Cristo risorto; questo è ciò che determina e spiega la circostanza per cui, già verso la metà del II secolo, il termine greco *mártys*, nel vocabolario di alcune delle prime comunità cristiane assume il significato pregnante di *martire*⁷. Non esiste corrispondenza automatica tra la testimonianza cristiana e la morte, giacché il martire è tale in prima battuta in quanto “segno” di Cristo, persona che gli appartiene completamente⁸. Nel primo cristianesimo l’assimilazione del martirio alla realtà della morte per la fede era però abbastanza ovvia nel momento in cui la professione di fede risultava, indipendentemente dal contesto contingente, pericolosa: il credente aveva in questo senso aperta davanti a sé l’alternativa tra l’abbandono (quantomeno transitorio, magari attraverso comportamenti nicodemitici) della sua credenza religiosa, e la perseveranza, a prescindere dalle conseguenze. Optando per la perseveranza, egli si rendeva disponibile al sacrificio più o meno cruento, e appunto così affermava la propria “conformità” a Cristo, scegliendo cioè di riviverne anche la morte ignominiosa, e certificando allo stesso tempo la propria fede trascendente nella resurrezione⁹.

In questo genere di scelta esisteva fin dall’inizio anche una componente teologico-politica, dato che il martire con il suo comportamento indirettamente asseriva la superiorità della potenza e della giustizia divine, rispetto a quelle della semplice autorità temporale di turno, cui rifiutava di prestare obbedienza¹⁰: in questo senso, dunque, il martirio cristiano possiede fin dalle origini una connotazione in senso lato “politica”. Inoltre, occorre tener presente che le persecuzioni pagane contro i primi cristiani, a prescindere dalla sistematicità e persistenza storica del fenomeno, costituivano per le Chiese uno *shock* sociale (ed anche economico) non indifferente, a più livelli: se per il singolo si trattava di scegliere fra la vita e la morte, la sua famiglia doveva mettere in conto il disonore sociale e la rovina economica; le Chiese stesse, infine, messe sotto scacco, soffrivano pesantemente a causa degli abbandoni e delle divisioni che si creavano a seguito degli scismi che ne erano la conseguenza¹¹.

⁷ Cfr. E. ZOCCA, *Dai “santi” al “santo”. Un percorso storico-linguistico intorno all’idea di santità (Africa romana, secc. II-V)*, Studium, Roma 2003, specie pp. 37-47.

⁸ Sul punto, rinvio a quanto ho scritto in P. GIOVANNUCCI, *Il martirio e la sua codificazione giuridica nella storia delle canonizzazioni cristiane: dalle origini al paradigma lambertiniano*, «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», 91 (2019), pp. 23-47: 25-27 (con bibliografia).

⁹ Ovviamente, coloro i quali si comportavano in questo modo non si orientavano sulla base di criteri etico-filosofici pienamente secolarizzati, cioè non assumevano che «self-preservation» e «prolongation of one’s life» siano «the greatest of all values», come giustamente sottolineato in B. S. GREGORY, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Harvard U.P., Cambridge (MS) – London 1999, pp. 100-101.

¹⁰ Sul punto, si veda D. BOYARIN, *Morire per Dio. Il martirio e la formazione di Cristianesimo e Giudaismo*, il melangolo, Genova 2000 [ed. orig. Redwood 1999], pp. 114-115.

¹¹ Sul punto, cfr. A. MONACI CASTAGNO, *Ideali di perfezione, modelli di vita e sviluppo del culto dei santi, in Storia del Cristianesimo*, 1, *L’età antica (secoli I-VII)*, a cura di E. PRINZIVALLI, Carocci, Roma 2023, pp. 411-433: 413.

Non si deve dunque pensare che prima dell'inizio del processo di secolarizzazione il concetto di martirio e le sue pratiche fossero totalmente estranei né alla più generale dinamica storica, né alla dimensione propriamente politica della vita sociale. Basti pensare per esempio, salendo cronologicamente verso il Medioevo, alla spiritualità crociata, frutto dell'ideale universalistico della conquista cristiana del mondo, a partire dalla ri-conquista dei luoghi sacri di Terrasanta: al di là delle sue concrete forme storiche, la crociata veniva presentata a livello ecclesiale come una pratica militare sacralizzata, che comportava la santificazione – collettiva, più che individuale – di coloro i quali prendevano le armi contro gli infedeli; altro esempio può essere quello che concerne un celebre personaggio legato alla “riforma gregoriana” e alla connessa lunga lotta pontificia per la cosiddetta *libertas Ecclesiae*, ovvero Thomas Becket (1118-1170), celebrato dalla Chiesa come esemplare pastore d'anime, ma soprattutto come vittima di un celebre “assassinio nella cattedrale”, ispirato da Enrico II d'Inghilterra, in quanto difensore delle prerogative ecclesiastiche contro il tracotante arbitrio regio¹², situazione che in Inghilterra si rinnoverà nel primo Cinquecento con i cosiddetti “martiri enriciani” (in primo luogo Thomas More e John Fisher, accusati da Enrico VIII di lesa maestà di fronte al rifiuto di accettare l'Atto di Supremazia del 1534)¹³.

Quello che accade durante l'epoca rivoluzionaria, a cavallo tra fine Settecento e primo Ottocento, costituisce tuttavia una cesura rilevante: da un lato, infatti, l'accelerata diffusione entro le società europee e americane (o comunque presso le loro élite) dei processi di secolarizzazione, tende a togliere spazio e influenza alle Chiese, e comunque a confinarne l'influenza etico-religiosa a livello *privato*, recidendo i legami tra il Trono e l'Altare; già con l'affermazione dell'Assolutismo tali legami si erano del resto riconfigurati in forme e secondo equilibri progressivamente meno favorevoli – sul piano pratico – alle istituzioni ecclesiastiche, data la sempre più pronunciata autonomizzazione del Politico. Il fatto che la sfera politica, e nello specifico lo Stato, si affrancasse dalla necessità di essere legittimato dalle autorità ecclesiastiche, apriva d'altra parte la questione di come fondare in maniera incontrovertibile la sovranità, questione già affrontata da autori come Hobbes e Spinoza nel XVII secolo, e poi, nell'ambito della cultura illuminista, specialmente da Rousseau¹⁴: quest'ultimo, come noto, individuò una possibile risposta tramite il costrutto della *religione civile*, definita come una sorta di collante etico-sociale senza il quale non sarebbe possibile essere buoni cittadini, amanti dei propri doveri¹⁵, e fortemente ripresa durante la Rivoluzio-

¹² Ho preso in considerazione questi esempi nel già citato articolo *Il martirio e la sua codificazione giuridica*, p. 31.

¹³ Sulla vicenda dei “martiri enriciani” si veda in generale GREGORY, *Salvation at Stake*, specie pp. 259-273.

¹⁴ Riassume ottimamente tale processo FILORAMO, *Il sacro e il potere*, pp. 145-153, ma naturalmente la bibliografia su questi temi è amplissima.

¹⁵ Ricordo che l'idea di una nuova religione civile, esemplata sul modello della religione civica dell'antica *res publica* romana, è introdotto da Rousseau nell'ultimo capitolo del *Contratto sociale* (1762), quasi a coro-

ne per esempio attraverso la definizione di “virtù pubblica” da parte di Robespierre¹⁶. In tale scenario, il dato di fondo è che le diverse varietà di religioni civili che si affermarono nel quadro dei processi rivoluzionari erano accomunate dalla caratteristica di essere disgiunte da riferimenti religiosi di matrice trascendente, il che peraltro innescava profondi cambiamenti anche nello statuto di gran parte delle credenze, dei simboli, dei riti e delle pratiche religiose tradizionali, ivi compreso il concetto di martirio, che venivano tutti più o meno toccati da fenomeni di imitazione, ibridazione/sincretismo, appropriazione, da parte della sfera politica, a sua volta investita da potenti processi di sacralizzazione.

Dopo questa premessa di carattere concettuale, vengo a qualche aspetto di dettaglio di ciò che mi pare più rilevante in relazione al citato snodo problematico “martirio religioso/ martirio politico”.

1. In primo luogo, vorrei osservare che una realtà istituzionale come la Chiesa di Roma (più delle altre Chiese cristiane) ha manifestato in genere grande capacità di adattarsi ai tempi della storia, modificando e rinnovando il proprio linguaggio, senza mai contraddirsi frontalmente. Nello specifico, per quanto concerne la santità e il martirio, nell’arco lungo della storia, mano a mano che Roma ha affermato il proprio primato dottrinale, legislativo e soprattutto di effettivo governo, all’interno della Chiesa, ha progressivamente avvocato a sé la materia della santità, e in particolare del suo riconoscimento canonico ufficiale: ciò comunque è avvenuto lasciando un certo spazio al proprio interno a modelli e proposte “alternative”, in modo tale che, vuoi a livello locale, vuoi entro agli Ordini religiosi, o più tardi nelle periferiche missioni extraeuropee, i fedeli tipicamente hanno potuto coltivare la memoria di determinati personaggi non ufficialmente riconosciuti, che hanno costituito una sorta di “serbatoio” da cui più tardi l’istituzione ha potuto recuperare alcune figure, promuovendone il culto a livello universale tramite le beatificazioni e canonizzazioni ufficiali. Ciò è peraltro accaduto *nonostante* la volontà, periodicamente riaffermata del centro romano, di uniformare atteggiamenti e pratiche, tramite l’imposizione di norme e procedure in teoria rigidamente vincolanti, in pratica largamente disattese. Non va del resto dimenticato che, come illustrato recentemente da Daniele Menozzi, anche nel cattolicesimo otto-novecentesco, specie se di matrice intransigente, le nuove emergenze devozionali sono state spesso proposte originariamente (e talvolta anche rielaborate) *dal basso*, mentre i vertici ecclesiali sono intervenuti successivamente,

namento ideale e meta-politico della fondazione del nuovo Stato basato sulla sovranità popolare: cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, a cura di T. MAGRI, Laterza, Roma-Bari 1997, libro IV, cap. 8, pp. 190-207.

¹⁶ Mi riferisco in particolare al robespierriano discorso *Sui principi di morale politica che devono guidare la Convenzione nazionale nell’amministrazione interna della Repubblica*, pronunciato davanti alla Convenzione nazionale il 5 febbraio 1794, che si può leggere in M. ROBESPIERRE, *La rivoluzione giacobina*, a cura di U. CERRONI, Editori Riuniti, Roma 1984, pp. 158-181.

sanzionandole e da ultimo definendole e precisandole dottrinalmente¹⁷. Qui rilevo una prima differenza rispetto alle varie emergenze storiche di casi di “martirio politico”, nel senso che l’attribuzione della santità in ambito politico/laico avviene tramite la fissazione nell’immaginario collettivo di determinate figure e/o episodi simbolo, che si collocano tipicamente entro coordinate geografico-storiche e storico-sociali abbastanza circoscritte: i *pantheon* di martiri politici sono in genere di taglia piuttosto locale (anche se magari “policentrici”), le singole figure vengono celebrate in ambiti ristretti, e solo poche, data anche la mancanza di una specifica e unica istituzione canonizzatrice (come la Chiesa cattolica) in grado di ribaltare in automatico tali attribuzioni su scala tendenzialmente universale, diventano emblemi “transfrontalieri” in ragione delle loro caratteristiche, acquisendo così, come nel caso di alcuni tra i “martiri della libertà” di metà Ottocento (quelli cioè legati al crogiuolo rivoluzionario del ’48), notorietà continentale¹⁸. Certo, in quanto difensori in senso lato della causa della libertà universale, questi ultimi incarnavano tutti una fedeltà più ampia, quella ai valori dell’Umanità, il che rendeva il martirio politico un fenomeno pienamente “glocale”, ma pressoché tutte queste figure, nella seconda metà dell’Ottocento e nella prima metà del Novecento, dovettero poi confrontarsi con forti dinamiche di “nazionalizzazione delle masse”, guidate prevalentemente dalle autorità politiche statali, meno interessate alla sopravvivenza di *pantheon* universalistici che alla costruzione e legittimazione di forti ed esclusive identità nazionali¹⁹, e quindi alla rilettura in questa (e solo in questa) chiave delle figure dei martiri politici della rivoluzione e/o della libertà. Inoltre, la minore “profondità cronologica” delle istituzioni politiche laiche rispetto all’istituzione ecclesiastica, non consente – mi sembra –, o comunque non consente ancora, di apprezzare quei processi di periodico riaffioramento di memorie martiriali “alternative” o “integrative” cui ho prima accennato in relazione alla vicenda storica cattolica.

2. Seconda questione. La drammaticità stessa della testimonianza cristiana offerta dai martiri durante l’epoca delle persecuzioni spiegava la venerazione nei loro confronti, sia nell’ambito delle singole Chiese locali di appartenenza, sia in un più ampio circuito ecclesiale: la *fama sanctitatis* dei martiri veniva preservata localmen-

¹⁷ Cfr. da ultimo D. MENOZZI, *Il potere delle devozioni. Pietà popolare e uso politico dei culti in età contemporanea*, Carocci, Roma 2022.

¹⁸ Sul punto, cfr. P.-M. DELPU, *Dal municipalismo all’universalismo: le comunità dei martiri rivoluzionari*, in M. CATTO, S. CAVICCHIOLI, P. GIOVANNUCCI (a cura di), *Martirio religioso e martirio politico. Strategie, pratiche e rappresentazioni tra età moderna e contemporanea*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2024, pp. 115-121.

¹⁹ Sull’ascesa della religione politica nazionalista, oltre alle classiche riflessioni di G. L. MOSSE, *La nazionalizzazione delle masse: simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, il Mulino, Bologna 2006 (ed. orig. New York, 1974), specie il cap. 1 (“La nuova politica”), si vedano le analisi storiche e le importanti messe a punto concettuali in GENTILE, *Le religioni della politica*, pp. 46-50, 208, 211-213.

te tramite la stesura e la diffusione di relazioni relative ai processi e ai supplizi da loro subiti – gli *Acta martyrum* e le *Passiones* –, che oltre ad essere letti in seno alle varie comunità, venivano spesso anche utilizzati a livello liturgico, in occasione del giorno anniversario della morte del santo, il *dies natalis*, così chiamato perché considerato il giorno del suo ingresso nella *vera* vita, quella celeste²⁰. Tale fama non necessitava di esplicite ratifiche da parte della gerarchia per diffondersi, perché il sacrificio pubblico e cruento del martire era per così dire auto-evidente, al di là dei casi, pur storicamente rilevanti, sollevati rispettivamente dal martirio degli “eretici”²¹ oppure da situazioni caratterizzate dalla ricerca temeraria del martirio²². Le situazioni problematiche come quelle cui si è appena accennato determinarono tuttavia l’elaborazione da parte di Agostino di Ippona del concetto, successivamente diventato verità comunemente ammessa in sede teologica, per cui «martyrem non facit poena, sed causa»²³, formula efficace per chiarire come non sia la pena – e nemmeno la morte in sé stessa – a configurare il martirio, quanto la ragione per cui il martire accetta di subirla. La citata celebre formula agostiniana costituisce storicamente la spia dell’emergere, nel cristianesimo tardo-antico, di un’istanza di “controllo” istituzionale, da parte della Grande Chiesa, sul preteso martirio, come sui presunti miracoli, di scismatici ed eretici, nella fattispecie donatisti²⁴: ci serve tuttavia a mostrare una continuità profonda su questo punto tra il tradizionale martirio religioso e il “martirio politico”, la cui analisi può avere anche un’immediata ricaduta su dossier sempre piuttosto “caldi”. L’aspetto che voglio focalizzare è che la morte in quanto tale non è stata storicamente sufficiente a configurare il martirio religioso, e nemmeno – direi – quello politico: la morte ne è sì condizione necessaria, ma appunto non sufficiente, e rischia anzi di banalizzarne la nozione stessa. Penso per esempio al caso delle vittime degli attentati di Nassiriya del novembre 2003, la cui morte violenta nell’ambito di una missione militare di *peace-keeping*, per quanto valutabile come

²⁰ Su questo genere di fonti agiografiche, informazioni di base in M. ROCHINI – G. CHIAPPARINI, *Manuale di agiografia. Fonti, storia e immagini della santità*, Morcelliana, Brescia 2022, pp. 62-65.

²¹ Utilizzo il termine per comodità, anche se i concetti di *eresia* e di *eretico* sotto il profilo storiografico sono attualmente molto discussi, specie per l’età tardo-antica, in quanto storicamente si configurano non come termini neutrali/oggettivi, ma propriamente come «strumenti confessionali di condanna» da parte di gruppi, di autorità o di singoli autori, nei confronti di chi non la pensava nello stesso modo: sul punto, cfr. M. PESCE, *Nascita e crisi del concetto di eresia*, in ID., *Il cristianesimo, Gesù e la modernità. Una relazione complessa*, Carocci, Roma 2018, pp. 67-84: 67.

²² Uso l’aggettivo “temeraria” per indicare una ricerca volontaria della morte condotta senza cogenti imposizioni esterne (BOYARIN, *Morire per Dio*, p. 136, nota 69).

²³ Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Sermones*, CCLXXXV, § 2, che ho consultato in SANT’AGOSTINO, *Discorsi*, V (273-340/A), *Su i santi*, a cura di M. RECCHIA, intr. di A. QUACQUARELLI, Città Nuova, Roma 1986, n. 285 (“Nel natale dei martiri Casto ed Emilio”), pp. 134-143: 134-135.

²⁴ Lo ricorda sinteticamente E. ZOCCA, *Il miracolo nel cristianesimo dei primi secoli: realtà, segno, discernimento*, in M. CAFFIERO (a cura di), *Magia, superstizione, religione. Una questione di confini*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015, pp. 1-32: 31.

meritoria, ben difficilmente può rientrare entro i canoni del vero e proprio martirio (come adombrato in parecchie manifestazioni pubbliche e/o intitolazioni agli stessi di strade, edifici pubblici, etc.), salvo estendere la qualifica a più o meno tutti i militari membri delle forze dell'ordine caduti in servizio nell'adempimento del dovere. Ma penso anche, più in generale, alle discussioni sulla memoria storica di tutta una serie di fatti, per esempio relativi al periodo della Resistenza italiana, che dovrebbe essere "condivisa", anche e soprattutto in base al principio che "tutti i morti sono uguali"²⁵. Agostino non avrebbe mai accettato questa equiparazione basata su una semplice condivisione della condizione "vittimaria", perché riteneva che le uniche morti da giudicare "sante" fossero quelle in nome della *vera* fede, e quindi determinate dalla persecuzione *ingiusta* contro di essa, mentre la repressione dell'eresia da parte della Grande Chiesa doveva ritenersi giusta, e anzi sostanzialmente doverosa²⁶. In effetti, ci si potrebbe chiedere *chi*, e in base a *quali ragioni*, stabilisce cosa sia giusto/vero e cosa no, ma appunto qui soccorre il riferimento al sacro: perché è quest'ultimo che volta per volta fonda in maniera assoluta (e quindi in termini *esclusivi*, cioè *non* estensibili a tutte le parti in causa) i valori della verità e della giustizia, unici in grado a loro volta di fondare la nozione di "giusta causa" del martirio nei vari contesti. In ogni caso, segnalo che la tendenziale "parificazione" della dignità delle rispettive vittime in contesti bellici o rivoluzionari, se può essere utile in ottica riconciliativa, si gioca però nell'ambito di un paradigma *vittimario*, più che strettamente e coerentemente *martiriale*.

3. Dopo la metà del Duecento, per oltre due secoli «la Chiesa di Roma non riconobbe ufficialmente come santo nessun servo di Dio perito di morte violenta»²⁷, centellinando poi comunque le beatificazioni e canonizzazioni di martiri per altri tre secoli e mezzo, fino all'epoca del già citato Pio IX, il quale tra il 1853 e il 1867 elevò all'onore degli altari complessivamente 52 santi, di cui 47 martiri, e 221 beati, tra cui 208 martiri. Nello specifico, esiste un sostanziale consenso sul fatto che il revival martiriale ottocentesco venne determinato dall'incontro tra una specifica e tradizionale sensibilità cattolica, da una parte, e dall'altra l'idea che la Chiesa nel suo insieme in quel momento storico si sentisse perseguitata, e in un certo sen-

²⁵ A questo proposito, il punto di fondo è che, dopo lo spartiacque del 1989, il progressivo affermarsi, specie a livello dell'opinione pubblica europea, di quello che può essere definito come "paradigma anti-totalitario", ha condotto all'equiparazione dei crimini del comunismo con quelli del nazi-fascismo, e di conseguenza ha aperto a una tendenziale "parificazione" anche della dignità delle rispettive vittime, come ben spiegato in F. FOCARDI e A. SANTAGATA, *Partigiani, patrioti, martiri. Le memorie pubbliche della Resistenza*, in *Resistenza. La guerra partigiana in Italia (1943-1945)*, a cura di F. FOCARDI e S. PELI, Carocci, Roma 2025, pp. 327-344: 339-340.

²⁶ Sul punto, rinvio alla magistrale analisi di G. FILORAMO, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Laterza, Roma – Bari 2011, pp. 324-325.

²⁷ Cfr. A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, il Mulino, Bologna 1989, p. 410.

so “martirizzata”, in conseguenza dell’azione di forze ed entità politiche (compreso il giovane Stato italiano) decisamente ostili²⁸. Lasciando da parte le ragioni della ripresa di interesse ottocentesca, è probabile che l’intento complessivo della scelta operata e sostanzialmente mantenuta ferma durante i sei secoli precedenti da Roma fosse, per lo meno in prima battuta, quello di porre un freno agli eccessi della religiosità popolare, che spesso a livello locale era incline ad attribuire caratteri di santità a figure di uomini, donne e perfino bambini periti di morte violenta in circostanze non sempre chiare, ma per cause percepite comunque come “giuste”²⁹, mentre Roma intendeva riservare tale qualifica esclusivamente ai morti *in odium fidei*, certo rafforzando indirettamente il monopolio della propria funzione magisteriale, ma soprattutto per stabilire in maniera indiscutibile il *discrimine* tra verità e menzogna. Qui l’isomorfismo tra martirio religioso e martirio politico mi pare massimo, perché è sufficiente trasferire il principio dal campo religioso a quello politico per “importare” con relativa facilità la figura del martire entro lo spazio politico: in questo senso, per esempio, secondo Mazzini i patrioti che combattevano per la libertà d’Italia erano “apostoli dell’Idea”, ed esemplificavano con la loro condotta un elemento centrale dell’etica rivoluzionaria, ossia l’impegno a difendere eroicamente una causa fino al sacrificio estremo³⁰. In questo modo, i morti in nome della libertà, della democrazia e in generale del progresso politico si trasformavano in martiri della relativa causa, e il loro sacrificio poteva essere presentato come un’imitazione di quello dello stesso Cristo³¹: in una fase di progressiva perdita di influenza della Chiesa sulla società laica, tale forma di “attribuzione della santità” in ambito politico poteva efficacemente fissarsi nell’immaginario collettivo, realizzando una forma di edificazione in chiave secolare, conseguente alla trasfigurazione di determinate personalità storico-politiche in santi laici³². A tal proposito, aggiungo qui due brevi osservazioni, a mo’ di corollari. Sulle citate dinamiche di costruzione/fissazione della santità laicale potevano in primo luogo avere un ruolo notevole le immagini, come mostra il precoce esempio della celebre raffigurazione “sacrificale” della morte del rivoluzionario Jean-Paul Marat ad opera del pittore Jacques-Louis David (1793)³³. In secondo luogo, ai fini della costruzione di un concetto laicale di martirio, da

²⁸ Sul punto, si veda R. RUSCONI, *Una Chiesa a confronto con la società*, in *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Viella, Roma 2005, pp. 331-386: 346-347.

²⁹ Cfr. ancora VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, p. 411.

³⁰ Cfr. G. MAZZINI, *Martyrs for Italian Liberty*, “People’s Journal”, marzo-giugno 1846, pp. 137-139.

³¹ Sul punto, cfr. DELPU, *Dal municipalismo all’universalismo*, p. 107; il caso storicamente più rilevante di tale fenomeno nel XIX secolo è probabilmente quello del presidente americano Abraham Lincoln, assassinato nel 1865, e immediatamente entrato nel Pantheon della religione civile americana, come ricorda GENTILE, *Le religioni della politica*, pp. 36-37.

³² Cfr. M. MYOUP, *Des saints laïques. Figures exemplaires dans la littérature du XIXe siècle*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon 2023.

³³ Al cui riguardo si veda A. FORREST, *La Rivoluzione francese*, il Mulino, Bologna 1999 [ed. orig. Oxford 1995], p. 76.

sempre possono avere uno specifico ruolo i luoghi in cui esso risulta essersi consumato: per fare un solo esempio, tuttavia pregnante, relativo a una nota celebrazione cinematografica risalente al 1945 dei 335 uccisi nel massacro delle Fosse Ardeatine del marzo 1944, non è senza significato che gli autori del filmato da un lato ne riconoscessero esplicitamente la condizione martiriale, dall'altro sottolineassero specificamente la prossimità topografica del luogo dell'eccidio nazifascista rispetto alle catacombe cristiane, considerate come luogo di sepoltura per antonomasia degli antichi martiri della fede³⁴.

4. Ho già accennato al fatto che la morte è *conditio sine qua non* del martirio cristiano: in quella vera e propria *summa* agiologica moderna che è il *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione* di Prospero Lambertini (1675-1758), il martirio è infatti definito come «sopportazione o tolleranza volontaria della morte a causa della fede in Cristo, oppure di un altro atto di virtù riferito a Dio»³⁵. Lambertini ricorda pure che nel martirio debbono necessariamente intervenire due persone, cioè quella del martire (o dei martiri, nei casi di martirio collettivo) e quella del persecutore o tiranno, che deve essere una persona concreta, distinta dal martire, che gli infligge, direttamente o attraverso propri ministri, la morte³⁶; non si può mai dare martirio in assenza di morte: per parlare legittimamente di martirio, cioè, non è sufficiente che il presunto martire abbia sofferto, o subito violenza, a causa della fede in Cristo, ma è necessario che per questa ragione sia morto³⁷. Quanto alla “causa giuridica” del martirio, Lambertini spiega che la motivazione dell'agire persecutorio da parte del tiranno nei confronti del martire deve essere necessariamente l'odio contro la fede, o contro qualche opera buona prescritta dalla fede cristiana³⁸: non solo e non tanto la fede intesa come complesso di astratte verità da credere (la *fides quae* degli scolastici), dunque, quanto l'insieme delle azioni tendenti a propagare, a difendere o ad illustrare la vera fede, esercizio che può essere proibito dal tiranno (o dalle sue leggi ingiuste), sia nel caso in cui questi sia pagano o formalmente eretico, sia anche nel caso in cui, pur cristiano, sia un cristiano iniquo³⁹. Incidentalmente, è opportuno notare che queste ultime precisazioni lambertiniane aprivano (in prospettiva) alla pos-

³⁴ Mi riferisco qui al film-documentario *Giorni di gloria*, prodotto nel 1945 da un gruppo di registi, tra i quali Giuseppe De Santis e Luchino Visconti, per conto dell'ANPI, e realizzato tramite l'assemblaggio di materiali video eterogenei, cuciti assieme da un commento audio inserito successivamente, sia in funzione esplicativa delle immagini, sia in ottica interpretativa/ideologica (per una prima informazione sul documentario, si veda la relativa scheda in P. MEREGHETTI *et al.*, *Il Mereghetti. Dizionario dei Film*, Edizione del trentennale 1993-2023, Baldini & Castoldi, Milano 2022, p. 2781).

³⁵ Cfr. BENEDICTUS XIV (Prosper de Lambertinis), *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, a cura di V. CRISCUOLO, L.E.V., Città del Vaticano 2010-2022, vol. III/1, cap. XI, n. 1, p. 262.

³⁶ Ivi, nn. 1-2, pp. 262-263.

³⁷ Cfr. ivi, cap. XII, n. 1, p. 292.

³⁸ Cfr. ivi, cap. XIII, n. 2, p. 323.

³⁹ Ivi, n. 3, pp. 325-327.

sibilità – esperita solo nel Novecento – di istruire processi di beatificazione per servi di Dio (anche laici) uccisi in base a leggi ingiuste, o interpretate estensivamente fino a farle diventare tali di fatto, da parte di regimi autoritari o totalitari, che pure non si sarebbero mai apertamente proclamati come anti-cristiani⁴⁰. Lo schema classico dell'*odium fidei* può infatti facilmente creare problemi nel caso di regimi (tipicamente quelli novecenteschi) che non abbiano previsto, anche per specifica malizia, un attacco frontale alla religione, nella misura in cui il persecutore preferisce agire tramite una sorta di “oscuramento” dell'odio stesso⁴¹. Tale situazione storicamente ha sempre fatto emergere la difficoltà di distinguere a livello canonico tra morti inflitte *in odium fidei* e omicidi di matrice politica, specie nei casi in cui la posizione del defunto, al di là delle sue disposizioni interiori e delle eventuali determinanti religiose di queste ultime, implicava oggettive responsabilità di tipo politico (o politico-religioso), in grado per così dire di “desacralizzarne la morte” per il solo fatto di inserirla nel multiforme e accidentato cammino della storia profana. Solo in anni recenti, e cioè a partire dal pontificato wojtyliano, tale lettura è stata per certi versi consapevolmente “rovesciata”: Giovanni Paolo II pare cioè aver dato per scontato – mutuo qui le parole di Alberto Melloni – che in ogni santità cristiana esista «una dimensione politica che non la esaurisce, ma non può nemmeno essere separata da un nucleo purificato della vita, immune dalla storia», sicché ciò che per le procedure canoniche del passato poteva essere un ostacolo insormontabile, con Wojtyła diventa un dato puramente accidentale, che non può bloccare il riconoscimento di figure il cui sacrificio comunque ha comportato la perdita volontaria della vita⁴². Questo passaggio è a mio avviso cruciale, per varie ragioni: in primo luogo, si tratta di un'innovazione rilevante sotto il profilo strettamente storico-canonico, e più in generale storico-teologico, anche in relazione alla possibilità di aggiornamento dei modelli di santità riconoscibili in futuro; inoltre, appare in un certo senso come l'esito di un rovesciamento di priorità che giunge all'ambito religioso per così dire “di ritorno” da quello politico. Ciò ci consente anzi di cogliere come la categoria del martirio religioso possa in un certo senso essere allargata nella sua dimensione “sacrificale” fino al punto di poter inglobare aspetti del martirio laico, come per esempio nel caso del giovane carabiniere italiano Salvo D'Acquisto, che nel 1943 sacrificò la propria vita per salvare alcune persone innocenti da una rappresaglia nazista: non è un caso che un recente e acuto studio sulla causa di beatificazione di quest'ultimo porti come sottotitolo *Vittima del dovere, eroe della Resistenza, martire della carità*, tenendo così assieme tre dimensioni intrecciate

⁴⁰ Sul punto, cfr. J. L. GUTIÉRREZ, *Studi sulle cause di canonizzazione*, Giuffrè, Milano 2005, specie pp. 284-288.

⁴¹ Sul tema, si veda A. MELLONI, *Martirio e santità nel Novecento*, in R. MOROZZO DELLA ROCCA (a cura di), *Oscar Romero. Un vescovo centroamericano tra guerra fredda e rivoluzione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2003, pp. 205-222: 216.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 219.

della sua tragica esperienza⁴³. E non è nemmeno un caso che per Salvo D'Acquisto, come per altri recenti candidati alla beatificazione, appaia sostanzialmente impossibile dimostrare che l'uccisione del servo di Dio sia stata perpetrata esclusivamente *in odium fidei*. Il fatto che si possano dare casi in cui il sacrificio estremo della vita non consente di risalire a un unico movente – religioso o politico – non è del resto inedito nell'ambito della storia contemporanea. Per esempio, in un recente lavoro su *La componente religiosa del martirio politico durante la guerra d'indipendenza spagnola (1808-1814)*, Pierre Géral ha mostrato molto bene come il conflitto originatosi dopo l'inizio della ribellione contro l'invasione napoleonica, venne percepito da molti spagnoli come una lotta contro l'Anticristo, cioè contro un nemico che intendeva svelleare totalmente la religione cattolica dal suolo iberico, e fosse dunque stata contrastata tramite una resistenza di ispirazione patriottica, agita spesso dagli Spagnoli in termini di crociata, sicché non è affatto strano che nella retorica di questi ultimi, laici come ecclesiastici, potesse emergere l'assimilazione tra il sacrificio per la patria e il sacrificio in nome della fede; tale assimilazione si è peraltro manifestata secondo modalità differenziate, sicché poteva succedere che si designassero come martiri persone sacrificate per tutelare i diritti della patria insieme a quelli della religione, mentre in altri casi i caduti in difesa della patria, o di valori laici come la giustizia, vennero qualificati come martiri indipendentemente da qualsiasi curvatura specificamente religiosa della loro militanza: la qual cosa, evidentemente, induce a pensare che tali casi riflettessero processi di più integrale "sacralizzazione autonoma" della nozione di martire della patria⁴⁴. Nel contesto analizzato da Géral, del resto, la dimensione religiosa e quella "civica" delle commemorazioni dei caduti, diversamente da quanto accaduto più tardi, nel cosiddetto *Triennio liberale* (1820-23), in cui l'impronta liberal-radicalista dell'insurrezione fu più marcata, e accompagnata da consistenti tassi di anti-clericalismo, risultano convivere senza grandi difficoltà, concretandosi in forme di ibridazione rituale ispirate ad entrambe le tendenze.

5. Se la morte è imprescindibile per configurare il martirio cristiano, non avviene altrettanto per quello laico, rispetto a cui senz'altro la morte sul campo di battaglia è l'esperienza martiriale più classica, ma non è affatto l'unica, dato che altre forme di sacrificio, dalla sofferenza variamente intesa all'esilio, alla prigionia prolungata (con o senza tortura) sono parimenti plausibili: ciò emerge bene da un'interessante opera del socialista francese Alphonse Esquiros (1812-1876), ovvero l'*Histoire des Martyrs de*

⁴³ Mi riferisco a T. CALIÒ, *Il vicebrigadiere Salvo D'Acquisto. Vittima del dovere, eroe della Resistenza, martire della carità*, in "Archivio italiano per la storia della pietà", XXXII (2019), pp. 137-173, in particolare le pp. 162-166 per la causa canonica, avviata nel 1983 e introdotta presso la congregazione delle Cause dei santi nel 1991, ma ancora non approdata al definitivo riconoscimento.

⁴⁴ P. GÉRAL *La componente religiosa del martirio politico durante la guerra d'indipendenza spagnola (1808-1814)*, in CATTO, CAVICCHIOLI, GIOVANNUCCI, *Martirio religioso e martirio politico*, pp. 87-103.

la *liberté*, pubblicata nel 1851, al fondo della quale sta la convinzione che la *sofferenza* (non necessariamente conducente alla morte) sia un valore costitutivamente più democratico dell'eccellenza morale o della capacità di guidare l'azione storico-sociale tipica dei "grandi uomini", perché parte dell'esperienza umana di tutti, e dunque a tutti comprensibile in un'ottica di esemplarità comportamentale⁴⁵. In questo senso, Esquiros poteva inserire nel suo catalogo addirittura figure ancora viventi, come per esempio F.R. de Lamennais, il quale, dal suo punto di vista, dopo la scomunica e la censura degli scritti da parte di Roma, aveva conosciuto una sorta di morte spirituale/civile, pienamente assimilabile al martirio, in base al principio per cui «survivre à la mort de son idée est la douleur suprême»⁴⁶. D'altra parte, la scelta di Esquiros di prendere in considerazione l'intera vita dei suoi eroi, e non solo il momento fatale della loro morte, aveva l'importante conseguenza di stornare l'attenzione del lettore dall'ambito della trascendenza, senza affievolire il *pathos* delle vicende biografiche descritte; è peraltro caratteristico di Esquiros il fatto di introdurre nel suo libro anche la categoria dei "martiri dei martiri", applicabile a figure che, nonostante le indubbie sofferenze, sopportate magari fino alla morte, erano state per varie ragioni dimenticate, o non ancora riconosciute nei loro meriti: in questi casi, la stessa *damnatio memoriae* appare fungere da ulteriore amplificatore del dolore martiriale. Rispetto a tali concezioni, fin dall'antichità la tradizione cristiana non solo richiedeva la perseveranza del martire fino alla morte in difesa della vera fede, ma sottolineava che il martire cristiano in genere non solo non era vittima passiva e sconfitta, ma si comportava spesso come figura in qualche modo "padrona" del proprio destino, in grado di controllare le proprie passioni e di scegliere consapevolmente come e quando morire, sia per uniformarsi a Cristo, ma anche per contestare il potere (iniquo) del persecutore di turno⁴⁷: in questo senso, diverse *passiones* mostrano che il martire cristiano desidera, o comunque non teme, le torture, che anzi col suo comportamento spesso esacerba, onde rendere maggiore il proprio "trionfo" spirituale⁴⁸.

6. Prima di concludere, voglio aggiungere un'ultima considerazione che può valere come corollario di quanto appena detto, e che marca una differenza netta tra il martirio politico e quello religioso. Fino ad oggi la concezione cristiana del martirio, come già accennato, prevede che esso si realizza necessariamente tramite l'intervento di due persone, il martire da una parte e il persecutore dall'altra, sicché esclude

⁴⁵ Cfr. M. MYOUPPO, *Representation et elargissement de la categorie du martyr politique chez Esquiros*, in CATTO, CAVICCHIOLI, GIOVANNUCCI, *Martirio religioso e martirio politico*, pp. 123-136: 130.

⁴⁶ Ivi, p. 133.

⁴⁷ Sul punto, cfr. S.L. COBB, *Dying to be men: gender and language in early Christian martyr texts*, Columbia U.P., New York 2008, specie pp. 64-66 (il martire controlla le passioni), e pp. 66-70 (il martire sceglie come e quando morire).

⁴⁸ Cfr. L. GRIG, *Making martyrs in late antiquity*, Duckworth, London 2004, pp. 66-67.

del tutto la possibilità di martirii di tipo suicidario, che per esempio l'appena ricordato Esquiros ammette senz'altro. Il punto è rilevante, per almeno due motivi: da un lato il suicidio incrocia una tematica centrale nell'ambito della cultura romantica, ovvero quella del titanismo dell'eroe che in determinate condizioni di infelicità si uccide per un atto di liberazione, e di protesta insieme, contro la natura e/o la realtà sociale o politica (esempi celebri, in questo senso, sono il Werther goethiano e l'Ortis foscoliano, il cui suicidio è appunto legato al naufragio delle sue speranze politiche). Dall'altro lato, occorre ricordare che il Novecento è caratterizzato da parecchi episodi di suicidio di enorme rilevanza politica, e mi riferisco per esempio a quello di Thich Quang Duc, il monaco buddista vietnamita che nel 1963 si immolò a Saigon per protesta contro la politica religiosa del regime, o a quello di Jan Palach, che nel gennaio 1969 fece la stessa cosa per protesta contro la repressione sovietica della "primavera di Praga", oppure anche alle figure dei piloti giapponesi *kamikaze*. Si tratta in genere di casi che Durkheim avrebbe rubricato come "suicidi altruistici", tipici di società in cui l'integrazione sociale e l'appartenenza dell'individuo al gruppo è così elevata da far considerare la propria vita un bene inferiore rispetto alla sicurezza del gruppo stesso, oppure di auto-immolazioni, che talvolta – e penso alle recenti missioni suicide di militanti islamici – possono configurarsi come episodi terroristici pensati per creare il massimo di vittime più o meno innocenti: in ogni caso, molte di queste situazioni, collocandosi al di fuori delle coordinate martiriali occidentali, ci porterebbero lontano dal discorso odierno. Non va peraltro dimenticato che, soprattutto durante i conflitti militari otto e novecenteschi, è stata assai forte la tendenza a proporre narrazioni volte a costruire attorno a determinati caduti modelli ideali di comportamento eroico/martiriale, talvolta anche tramite «alterazioni della verità fattuale più o meno consistenti»⁴⁹, che elaborando il lutto e trasformandolo in culto della morte gloriosa (anche auto-inflitta), magari per servirsene in ottica propagandistica, hanno esaltato in chiave mitico/esemplare figure e vicende emblematiche delle diverse parti in causa. Un caso molto interessante in questo senso mi pare quello del gappista torinese Dante Di Nanni, la cui drammatica vicenda è stata dapprima narrata da Giovanni Pesce in *Senza tregua*, che presenta Di Nanni come un eroico combattente che, dopo aver condotto un'ardita azione di sabotaggio contro una stazione radio di periferia, rientrato in città e circondato dai soldati tedeschi e dai militi della GNR, si sarebbe difeso con eccezionale vigore dal balcone di un appartamento, eliminando molti avversari fino a terminare le munizioni, e a questo punto, ormai impossibilitato a offendere, si sarebbe gettato nel vuoto salutandolo col pugno alzato; in anni più recenti lo storico Nicola Adduci ha realizzato una profonda revisione storiografica della vicenda, offrendo una ricostruzione dei fatti criticamente minuziosa, che contraddice

⁴⁹ Seguo qui il ragionamento in S. PELI, *Storie di Gap. Terrorismo urbano e Resistenza*, Einaudi, Torino 2014, p. 105.

in vari punti il racconto di Pesce, e che soprattutto ha chiarito come Di Nanni non si sia ucciso piuttosto che cadere prigioniero, ma sia stato ucciso in combattimento dai repubblicani⁵⁰: ciò tuttavia non ha più di tanto scalfito l'aura di eroismo martiriale attorno al personaggio, comunque "caduto per la causa", il che ci consente dunque di relativizzare l'impatto della dimensione suicidaria in questo genere di vicende.

In conclusione, direi che la plasticità della categoria del martirio politico consente da un lato di ricomprendervi personaggi tra loro assai diversi e lontani nel tempo e nello spazio, dall'altro di tenere assieme una prospettiva di denuncia e contestazione e una di riconciliazione: se il martire cristiano tradizionalmente è una figura che non si uniforma all'ordine politico-religioso dominante, e confida in una condizione diversa e migliore nell'Aldilà, i moderni martiri politici si collocano entro accidentati cammini di sofferenza, più o meno riconducibili al progresso, vuoi in senso patriottico, vuoi in senso repubblicano, democratico, o altro ancora, al cui termine, tuttavia, si intravede per l'Umanità un destino luminoso di giustizia e di prosperità universale, da esperire tuttavia in *questo* mondo. Il che mi sembra ben sintetizzare lo scarto ideale che separa i martiri politici da quelli religiosi in tutto l'arco dell'età contemporanea: si tratta in sostanza del riflesso di una più generale differenza tra un'escatologia di tipo religioso e altre di tipo secolare, con queste ultime che comunque sembrano avere le loro radici ben piantate nella prima.

⁵⁰ Cfr. N. ADDUCI, *Il mito e la storia: Dante Di Nanni*, "Studi Storici", 53 (2012), pp. 957-999.

Il clero protagonista e vittima nei venti mesi di occupazione e Resistenza a Reggio Emilia

MASSIMO STORCHI

Entrare nella storia

Massimo Camisasca¹, vescovo di Reggio Emilia e Guastalla, nel settembre 2021 interviene al 52° Congresso eucaristico internazionale di Budapest (concluso da Papa Francesco) con un suo workshop, “I sacerdoti martiri in Italia e in Emilia Romagna”, poi pubblicato come *Il martirio dei sacerdoti italiani dopo la seconda guerra mondiale* riferendosi al periodo che va dal 1943 al 1946². Ne esaminiamo alcune parti, senza entrare in territori (teologici e pastorali) che non ci appartengono e che ci spingono ad una doverosa cautela.

Da nove anni sono vescovo di una diocesi dell’Emilia-Romagna, Reggio Emilia-Guastalla, una Chiesa che è stata drammaticamente attraversata dalla II guerra mondiale, dalla guerra civile scoppiata dopo l’8 settembre 1943, dalla Resistenza contro l’occupante tedesco e la Repubblica Sociale Italiana – alleata dell’occupante – e dalle vicende immediatamente successive alla fine della guerra, che hanno visto ancora il

¹ Massimo Camisasca (1946), allievo e poi amico di don Luigi Giussani, responsabile prima di Gioventù studentesca e poi di Comunione e Liberazione, è ordinato presbitero nel 1975. Dal 1981, per molti mesi, conduce la trasmissione radiofonica *Parole di vita*, che ne ha fatto una delle voci più conosciute della radio italiana. Il 14 settembre 1985, nel trentennale della nascita di Comunione e Liberazione, fonda la «Fraternità sacerdotale dei missionari di San Carlo Borromeo». Insegnante di filosofia alla Università cattolica di Milano e alla Pontificia Università lateranense di Roma. Dal 1993 al 1996 è vicepresidente del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II. Nel settembre 2012 viene nominato vescovo di Reggio Emilia e Guastalla. Nel corso del suo episcopato Monsignor Camisasca ha pubblicato tre lettere pastorali, “*Il dono del diaconato permanente*” (2014), “*Vieni e vedrai*” (2016) sul tema della vocazione e “*La liturgia*” (2019). Nel 2022 lascia l’attività pastorale per limiti di età. Gli succede l’arcivescovo Giacomo Morandi già segretario della Congregazione per la dottrina della fede. Recentemente ha rivelato, in un’intervista, di avere avuto negli anni Settanta incarichi riservati, su delega di don Giussani, per svolgere missioni in Ungheria e Cecoslovacchia per tenere contatti con cattolici in clandestinità, portando loro libri, documenti e, probabilmente, denaro. <https://www.reggioreport.it/2013/11/camisasca-007-del-papa-nellest-comunista/>

² https://www.youtube.com/watch?v=MBwnmCg0Qg&ab_channel=52ndInternationalEucharisticCongress

perpetuarsi delle lotte e del sangue. Quest'odio ha portato a una guerra fratricida, a uccisioni indiscriminate, provocando non raramente rastrellamenti, rappresaglie, eccidi, morte di persone innocenti. Che cosa causò tante tensioni e tali tragedie? Molto spesso la lotta politica e soprattutto la terribile appartenenza a dittature senza Dio, che avevano oscurato i cuori delle persone. Il mio predecessore, monsignor Socche³, ha parlato molti anni fa non semplicemente di dittature "atee", ma di dittature "negatrici di Dio": egli con queste parole voleva descrivere un ateismo attivo, che si prefiggeva cioè di lottare contro Dio, e soprattutto contro la Chiesa e i suoi sacerdoti. ...gli eventi di quegli anni furono così laceranti – soprattutto nella nostra terra emiliano-romagnola e, in particolare, in quella reggiana – così profondi gli odi, che ancor oggi non si è giunti a una memoria storica condivisa (problema che, d'altra parte, riguarda tutta la nazione). Soprattutto, non si è giunti a una rappacificazione, neppure tra credenti, anche se molti sono stati i momenti in cui tutto ciò è stato sollecitato anche da parte della Chiesa, non ultimo il convegno organizzato nel settembre 2019 dalla Diocesi di Reggio Emilia-Guastalla, dedicato proprio a questa finalità⁴.

L'incipit del prelado presenta una provincia in cui tutto lo scontro della guerra civile-nel quadro della fase finale della seconda guerra mondiale- viene ricondotto a scontro fra "dittature atee", mosse da un "ateismo attivo", ma soprattutto una provincia in cui ancora non esisterebbe una reale "rappacificazione" neppure fra credenti. È difficile valutare una simile affermazione da un punto di vista sociale, storico e politico, considerato come, a oltre sessanta anni di distanza la provincia reggiana (e con essa l'intero quadro emiliano) abbia ampiamente metabolizzato e messo a patrimonio la memoria di quei venti mesi, facendone parte decisiva della propria identità collettiva democratica. Un'identità condivisa e confermata, a livello politico, dalla scelta nei decenni, da parte dell'elettorato, dei partiti politici (e loro eredi) che di quella esperienza furono protagonisti. Il tutto senza logicamente impedire l'emergere di memorie diverse e divise, ma riassunte all'interno della normale dialettica democratica. Il tutto nonostante che gli anni più difficili del dopoguerra, quelli della guerra fredda e della più accesa contrapposizione ideologica, avessero trovato proprio a Reggio una figura di rottura come il vescovo Socche, personalmente coinvolto anche nelle vicende giudiziarie legate all'uccisione di don Umberto Pessina (18 giugno 1946)⁵.

Riflettendo sul concetto di "memoria condivisa", dopo la visita del presidente Mattarella (insieme all'omologo sloveno) ai due memoriali di Basovizza nel 2021, Adriano Sofri ricordava come

³ Beniamino Socche (1890-1965), vescovo della Diocesi di Reggio Emilia dal giugno 1946 alla sua morte.

⁴ M. CAMISASCA, *Il martirio dei sacerdoti italiani dopo la Seconda guerra mondiale* in Conferenza episcopale ungherese. 52° Congresso eucaristico internazionale, giovedì 9 settembre 2021, pagg.163-184.

⁵ Per il ruolo del vescovo Socche nel processo si veda: F. NICOLINI, M. STORCHI, *Cent'anni di rettitudine. La storia del Comandante Diavolo e del Processo don Pessina*, Udine, Gaspari editore, 2023.

Gli “studi sulla memoria” hanno preso uno spazio florido, fornendo un complemento e non di rado un contraltare alla ricostruzione storica, la quale aveva già il suo daffare a farsi condivisa. Nel linguaggio solenne delle autorità la memoria condivisa, che segue il trauma di una contrapposizione drammatica, come la guerra, viene evocata e per così dire promossa come un risultato via via conseguito. Si compiono gesti destinati a sancirla... Tuttavia, nei gesti simbolici può esserci qualcosa di più di ciò che è stato calcolato dal cerimoniale, e quel qualcosa si incide più a fondo nell’immaginazione... In realtà la memoria condivisa non esiste e non può esistere, tutt’al più se ne può apprezzare l’auspicio. Si può infatti auspicare qualcosa sapendo che non si realizzerà, e che però potrà avvicinare distanze che furono sanguinose⁶.

Si può forse tentare di risalire al senso dell’affermazione del vescovo attraverso un precedente intervento dello stesso vescovo, quando era entrato nel merito del problema “rappacificazione” in occasione di una giornata di “riconciliazione” tenuta nell’aprile 2019:

È proprio per questa ragione che ho desiderato, assieme a tutta la nostra Chiesa, questa giornata di Riconciliazione. Se per la storia, che spesso è scritta dai vincitori, solamente alcuni hanno avuto ragione, mentre altri hanno avuto torto, per la Chiesa non è così: il sacrificio della vita, se offerta con un cuore puro in ragione della propria fede e della propria carità, è sempre prezioso davanti a Dio, ed è sempre fonte di un numero infinito di grazie⁷.

In questa luce la parola “rappacificazione” diventa allora un sinonimo di “pacificazione” letta come “parificazione”. Poco conta su quale fronte avere militato, quali valori avere promosso, la differenza viene fatta dal “cuore puro”, non dalla scelta compiuta, non dal “torto” o dalla “ragione” (oltretutto descritte e interpretate secondo il luogo comune dei “vincitori” che scriverebbero la storia).

L’allusione va allora ricondotta al ruolo avuto non da credenti qualsiasi ma dalla figura del sacerdote nel corso dei venti mesi di guerra civile, del ruolo in particolare avuto da una serie di preti caduti in quel periodo, vittime che non tutte sono state inserite nella narrazione condivisa (prevalente?) di quel periodo ma sono rimaste, per diversi motivi e circostanze, a segnare momenti di polemica e di frattura nella comunità locale. La loro caratteristica di “martire” verrebbe così messa in discussione, infrangendo la identificazione fra teologia e storia su cui si muove il messaggio di Camisasca

Alcuni, ancor oggi, negano lo statuto di martire (storicamente, non teologicamente) ai sacerdoti uccisi dai nazi-fascisti, definendo la loro morte un mero incidente di guerra.

⁶ A. SOFRI, *La memoria condivisa non esiste*, “Il Foglio”, 31 dicembre 2021.

⁷ <https://nextstopreggio.it/sacerdoti-uccisi-negli-anni-1943-1946-lomelia-del-vescovo-camisasca/> (consultato 23.4.2025)

Altri, invece, si chiedono se alcuni preti assassinati dai comunisti possano dirsi teologicamente dei martiri. Un prete ucciso perché “padrone”, in quanto beneficiario di una prebenda parrocchiale, può essere definito “martire” nel senso teologico del termine? Nel retroterra di quell’uccisione potrebbe esserci stata una propaganda che equiparava ogni prete allo sfruttatore della povera gente e usava questo pretesto come maschera per nascondere il suo odio ateo contro la Chiesa e contro il cristianesimo. Nello stesso tempo, da parte fascista, come documenta apertamente la stampa locale del tempo, emergeva contro alcuni sacerdoti l’accusa di tradimento, perché non si erano piegati ad essere strumenti del fascismo della Repubblica di Salò. Lo stesso papa Pio XII divenne, per questa stampa, il “primo partigiano” d’Italia. Difficile, insomma, collocare la vicenda di questi preti fuori dal confronto politico, cui certamente non appartengono, e che porta inevitabilmente a travisare la causa della loro uccisione.

Io mi colloco in un punto di vista differente. Benché avverta come doverosa l’esigenza di un’analisi più approfondita della vicenda dei singoli presbiteri uccisi, considero ognuno di loro, indipendentemente dall’orientamento politico della sua famiglia o dalle sue personali simpatie, un testimone della carità, pronto a salvare vite umane, convinto che la pace non si conquista con la guerra, ma donando la propria vita per il bene di tutti, a partire dai nemici. Per questo, un sacerdote come don Primo Mazzolari non ebbe difficoltà ad ammettere – nella sua *Via Crucis Sacerdotale*⁸ letta in occasione della preghiera di riconciliazione voluta da mons. Brettoni, vescovo di Reggio Emilia, il 3 marzo 1958 – che al fondo dell’uccisione di questi preti c’è sempre stata, brillante come un faro, la fedeltà al loro ministero⁹.

Ma nella relazione di Budapest Camisasca si spinge più in là, uscendo dal terreno teologico-pastorale per entrare in quello storico, per descrivere il contesto del “martirio”.

Entro ora nel merito della vicenda storica. Tra l’8 settembre 1943 e il 25 aprile 1945 – e in alcuni altri casi anche fino al 1948 –, vennero uccisi in Italia circa 300 sacerdoti, vittime dell’odio nazifascista e comunista, in quella che è stata l’ultima fase della Seconda guerra mondiale, ricordata come “guerra di liberazione” o di “resistenza al nazifascismo”, e che un numero crescente di storici riconosce come “guerra civile”, poiché si videro italiani combattere altri italiani. È a questi ultimi 19 mesi che si fa risalire la quasi totalità delle vicende principali del così detto “Clero martire” che, dopo Messico e Spagna, ha caratterizzato anche la Chiesa Italiana, seppure con diverse dimensioni e modalità.¹⁰

Un “clero martire” in sostanza di una sola parte dei contendenti, quella marxista leninista, che diventa così protagonista di una narrazione non nuova ma che riecheggia interpretazioni care alla destra post-fascista, confermata anche dalla continua at-

⁸ P. MAZZOLARI, “*Via crucis sacerdotale*”, copia dattiloscritta 2 marzo 1958, uscita poi a stampa come *I preti sanno morire*, Padova, Ed.Presbyterium, 1958.

⁹ CAMISASCA, *Il martirio dei sacerdoti italiani dopo la Seconda guerra mondiale*, cit. p. 166.

¹⁰ Ivi, p.167.

tribuzione dell'aggettivo "comunista" alle formazioni partigiane¹¹ coinvolte non solo in azioni contro i medesimi sacerdoti ma anche in "rapine a danno della popolazione" e "attacchi che provocano ritorsioni e pesanti rappresaglie nazifasciste contro la popolazione".

Con il graduale rapido organizzarsi e allargarsi del movimento di resistenza, emerge presto anche un partigianato comunista, marxista leninista che intende egemonizzare sotto il Partito Comunista l'intera Resistenza. Ateo e anticlericale anche questo partito, altra costola del Partito socialista italiano da cui si era staccato, insieme al fascismo, nel 1921. La sua propaganda tende a installare cellule del partito comunista nelle formazioni partigiane e a diffondere il materialismo ateo in funzione della "dittatura del proletariato" e alla lotta aperta alla fede cristiana, sul modello dell'Unione Sovietica. Ne conseguono anche, sul piano operativo, metodiche quali le uccisioni sommarie degli avversari politici, le rapine a danno della popolazione, gli attacchi che provocano ritorsioni e pesanti rappresaglie nazifasciste contro la popolazione. ...Nascono così altre formazioni partigiane non comuniste (ad esempio le "Fiamme Verdi"), alleate sul piano militare nella lotta contro il nazifascismo, ma distinte sul metodo, tese alla difesa della popolazione e a quella che allora viene detta "umanizzazione" della guerra, cioè salvaguardia massima della vita, anche dello stesso nemico, rifiuto della predicazione dell'odio, esclusione di atti che possano precludere la successiva pacificazione¹².

Preso in questa narrazione Camisasca non esita a tracciare traiettorie improbabili, arruolando nelle schiere marxiste-leniniste persino uno dei rappresentanti più prestigiosi del socialismo riformista italiano, Camillo Prampolini (forse per la sua nascita in terra reggiana), attribuendo all'intera regione un'inedita qualifica di culla dei due opposti movimenti

L'Emilia-Romagna è definita a buon titolo patria del Fascismo e del Comunismo per aver dato i natali a Camillo Prampolini (Reggio Emilia, 1859 – Milano, 1930), "apostolo" di un socialismo connotato da avversione alla Chiesa e al clero, dal quale, come accennato, si distaccano sia il fascismo che il comunismo. L'uno contro l'altro armato (come pochi anni prima nella guerra di Spagna), entrambi contro il mondo cattolico.¹³

Una simile narrazione lascia disorientati sia per l'imprecisione che per la sommarietà dei riferimenti, sorprendenti in un uomo di cultura come Camisasca stesso, assimilando Prampolini -al contrario esponente di un "socialismo evangelico" in po-

¹¹ Vale la pena ricordare come la espressione "partigiani comunisti" non trovi riscontro in nessuna denominazione ufficiale nel corso dei mesi della Resistenza. Per tutta la durata della lotta, al contrario, fu sforzo continuo del CLN nazionale (e a caduta del CLNAI e dei vari CLNP) promuovere e mantenere l'unità politica delle formazioni, pur accettando la loro specifica (e differenziata) caratterizzazione politica.

¹² CAMISASCA, *Il martirio dei sacerdoti italiani dopo la Seconda guerra mondiale*, cit. p. 170.

¹³ Ivi, p.171-172.

lemica con la Chiesa ma ricordato alla sua morte da Turati come “apostolo”¹⁴-ignorando, al contrario, lo scontro durissimo proprio fra il socialismo riformista e il neonato PCd’I ben testimoniato dalle polemiche fra Matteotti e Togliatti proprio alla vigilia delle elezioni del 1924.¹⁵

I sacerdoti uccisi in provincia di Reggio Emilia (1943-1945)

Nel corso dell’occupazione nazista in provincia di Reggio Emilia sono uccisi dodici sacerdoti. Ne tratteggiamo le loro figure e le loro tragiche vicende.

Don Pasquino Borghi (Bibbiano 1903)¹⁶, viene nominato parroco di Santonio-Tapignola (Villa Minozzo) nell’ottobre 1943, dopo una carriera spesa prima in missione nel Sud Sudan poi, frate certosino a Farneta di Lucca per passare come curato a Canolo di Correggio. Qui per le sue idee innovative e per l’attenzione alle fasce giovanili della sua parrocchia si mette all’attenzione dei dirigenti fascisti di Correggio. Dopo l’armistizio il vescovo Brettoni, forse per proteggerlo, lo trasferisce nell’alto Appennino.

Tapignola diventa così, nell’autunno del 1943, un punto di riferimento, di transito e di assistenza per tutti quei militari, italiani e anglo americani, in fuga verso il sud e la linea del fronte. È uno degli ultimi punti di quella “via delle canoniche” che, partendo da S.Pellegrino a Reggio città (con don Angelo Cocconcelli parroco), si dipana verso il sud e gli Appennini. Una via che ha altri luoghi sicuri nelle canoniche di Poiano (don Domenico Orlandini “Carlo”), Minozzo (don Venerio Fontana), Cervarolo (don Battista Pigozzi), Febbio (don Vasco Casotti), Gazzano (don Paolino Canovi) e Fontanaluccia (don Mario Prandi).

L’attività di don Pasquino è nota sia ai fascisti locali che a quelli reggiani. Viene invitato alla prudenza, in un ultimo incontro agli inizi di gennaio, da don Cocconcelli e da Giuseppe Dossetti. Ma egli riconferma la sua volontà di proseguire la sua attività a favore dei fuggitivi e sbandati:

“Ma dove li mando, poveri ragazzi, che nessuno li vuole e fuori c’è la neve?”. Aggiungendo: “Possiamo pur dare la vita per la causa della Patria, non è vero?”¹⁷

Arrestato a Villa Minozzo il 21 gennaio, dopo uno scontro a fuoco fra partigiani e militi nella sua parrocchia, viene trasferito prima a Scandiano e poi a Reggio Emilia,

¹⁴ F. TURATI, *L’apostolo*, “La Libertà”, 9 agosto 1930.

¹⁵ M. DONNO, *I socialisti riformisti dalla scissione alla Repubblica (1922-1947)* in “Mondo operaio” n.9, settembre 2022, pagg.28-29. Dello stesso autore si veda anche *La scissione riformista. «La Giustizia» di Prampolini, il socialismo reggiano e la polemica con i comunisti torinesi (1919-1922)* in <https://ricerca.uniba.it/handle/11586/378381> (consultato il 21 aprile 2025).

¹⁶ Per la figura di don Pasquino Borghi si veda: S. FANGAREGGI, *Un prete nella Resistenza: don Pasquino Borghi*, Campagnola Emilia, Aliberti, 2004.

¹⁷ Citato in don C. LINDNER, *Nostri Preti*, Reggio Emilia, AGE, 1950. p. 173.

dove, senza un regolare processo, viene fucilato il 30 gennaio insieme ad altri otto antifascisti, come rappresaglia per l'uccisione di un milite repubblicano.

Don Giovanni Battista Pigozzi ¹⁸(Febbio 1881), dopo gli studi nel seminario di Marola, è parroco di Cervarolo dal 1911, poi priore della medesima parrocchia dal 1919. Qui il 20 marzo 1944 viene ucciso insieme ad altri ventitre suoi parrocchiani, per non aver voluto collaborare con le truppe naziste della Divisione Hermann Göring che rastrellavano la zona, dove due giorni prima avevano distrutto i paesi di Monchio, Susano e Costrignano nel modenese, uccidendo centotrentotto civili.

“Io non guardo a italiano, inglese o tedesco; io faccio la carità, e se hanno fame non li lascio senza mangiare, e non ho paura di niente perché faccio quello che comanda il Signore”¹⁹

Don Giuseppe Donadelli (1918), ordinato sacerdote nel luglio 1942, in settembre è inviato nella parrocchia di Vallisnera sull'alto Appennino. Il sabato 1° luglio don Giuseppe è convocato dai tedeschi [è in corso la Operazione Wallenstein I che coinvolge tutto l'alto Appennino reggiano] e invitato a denunciare i giovani partigiani della sua parrocchia. Rifiuta. Il giorno dopo, domenica, mentre la gente esce da messa, vede arrivare i tedeschi che, subito, raccolgono la popolazione in un'aia minacciando una strage mentre saccheggiano il paese. Alla fine, trattengono solo don Giuseppe e due suoi giovani, entrambi ammalati. Dicono di portarli a Collagna, forse per evitare reazioni. Li portano, invece, in una radura, a valle del paese e puntano contro di loro un mitragliatore. “Uccidete tre innocenti”, dice don Giuseppe. Poi impartisce l'assoluzione ai due giovani, li abbraccia come un padre abbraccia e figli e, tenendo in mano la corona del Rosario, inizia la preghiera, stroncata dalla raffica assassina.²⁰

Don Luigi Ilariucci (1883), ordinato sacerdote nel 1910, svolge attività pastorale, con diversi incarichi, nelle parrocchie di San Polo, Viano, Taneto, Sant'Ilario. Nel 1920 gli viene affidata, come economo spirituale, la parrocchia di Garfagnolo, della quale diventa, poco dopo, parroco.

Il 19 agosto 1944 viene prelevato da due partigiani della 144° Brigata Garibaldi e viene ucciso con ignote motivazioni.²¹ I responsabili sono identificati ma non vengono perseguiti né durante né dopo la fine del conflitto.

¹⁸ Diocesi di Reggio Emilia-Guastalla. Congregazione presbiteriale diocesana di Felina. 302° Assemblea Generale annuale-2015. *I sacerdoti reggiani vittime della guerra. “Fedeli al loro ministero”*. Ristampa a cura del Centro Diocesano Studi storici della Diocesi di Reggio Emilia-Guastalla, settembre 2023, pag.13.

¹⁹ LINDNER, *Nostri preti*, cit., p.132.

²⁰ Diocesi di Reggio Emilia-Guastalla. Congregazione presbiteriale diocesana di Felina. 302° Assemblea Generale annuale-2015. *I sacerdoti reggiani vittime della guerra. “Fedeli al loro ministero”*, cit., p. 15.

²¹ Il Solitario, *Un altro prete ucciso dai “rossi”*, La Nuova Penna, 24 maggio 1946.

Don Aldemiro Corsi (1882), dal 1908 parroco di Grassano (Canossa), ucciso nella notte del 21 settembre 1944 in canonica con la perpetua Zeffirina Corbelli. Le supposte motivazioni del delitto spaziano da una vendetta personale ad un conflitto economico sulla conduzione del beneficio parrocchiale. I responsabili non sono mai stati identificati.²²

Don Sperindio Bolognesi (1914), dal 1942 parroco di Nismozza (Ventasso). La sua canonica, come tutte le canoniche, è “aperta” a chiunque abbia bisogno di aiuto e si sa che, proprio nei mesi della sua presenza a Nismozza, ad avere particolare bisogno sono i soldati che ritornano a casa dopo l’8 settembre...gli ex prigionieri alleati in fuga verso il sud, i renitenti alla leva fascista che cercano rifugio in montagna, gli sfollati, i partigiani braccati dai rastrellamenti nazifascisti.²³ La sera del 25 ottobre 1944 mentre si reca a piedi nella vicina chiesa di Acquabona muore per l’esplosione di una mina disposta dai partigiani sulla strada nei pressi del Comando tedesco di Busana.

Don Luigi Manfredi (1884), parroco a Villaminozzo quando nel gennaio 1944 viene arrestato don Pasquino Borghi, è da lui invitato a scendere da Tapignola per svolgere esercizi spirituali nel centro montano. Viene accusato di aver favorito l’arresto del sacerdote ed è trasferito in settembre nella parrocchia di Budrio (Correggio) dove viene ucciso da due ignoti la sera del 14 dicembre.²⁴

Don Dante Mattioli (1882), parroco di Cogruzzo (Castelnovo di sotto) dal 1933 Don Dante Mattioli...era un simpatizzante del regime fascista; per questo i partigiani lo accusavano di essere una spia della Brigata Nera, e lo tenevano d’occhio. Ma questo era falso; don Dante era di una onestà cristallina e mai avrebbe fatto delazioni che potessero costare vite umane. So che riceveva lettere minatorie...in cui l’anonimo scriveva raccomandava loro di allontanarsi dal paese perché le loro vite erano in pericolo. Ma don Mattioli, forte della sua onestà, non dava mai ascolto a quei consigli.²⁵ Don Mattioli viene prelevato la sera del 11 aprile 1945 insieme al nipote e a un parrochiano. Ignoto il luogo della sepoltura.

²² Diocesi di Reggio Emilia-Guastalla. Congregazione presbiteriale diocesana di Felina. 302° Assemblea Generale annuale-2015. *I sacerdoti reggiani vittime della guerra. “Fedeli al loro ministero”*, cit., p. 19.

²³ Diocesi di Reggio Emilia-Guastalla. Congregazione presbiteriale diocesana di Felina. 302° Assemblea Generale annuale-2015. *I sacerdoti reggiani vittime della guerra. “Fedeli al loro ministero”*, cit., p. 21.

²⁴ Diocesi di Reggio Emilia-Guastalla. Congregazione presbiteriale diocesana di Felina. 302° Assemblea Generale annuale-2015. *I sacerdoti reggiani vittime della guerra. “Fedeli al loro ministero”*, cit., p. 23.

²⁵ *Cronaca della Parrocchia di Meletole* di Don Flaminio Longagnani, citata in Diocesi di Reggio Emilia-Guastalla. Congregazione presbiteriale diocesana di Felina. 302° Assemblea Generale annuale-2015. *I sacerdoti reggiani vittime della guerra. “Fedeli al loro ministero”*, cit., p. 27.

Rolando Rivi (1931)²⁶ nato a S. Valentino (Castellarano) entra nel seminario di Marola a undici anni, nell'estate 1944 rientra a casa. Scompare il 10 aprile 1945. Il 13 aprile è ucciso da partigiani modenesi alle Piane di Monchio sull'Appennino modenese. I responsabili del suo omicidio vengono processati e condannati nel dopoguerra.

Nel 2013 si è conclusa la procedura di beatificazione.

Don Giuseppe Iemmi (1919), studia nel seminario di Marola, appena ordinato sacerdote nel giugno 1943 viene subito nominato cappellano coadiutore dell'anziano parroco. Il 19 aprile 1945 viene prelevato e ucciso da due partigiani. Collabora intensamente con la resistenza antifascista e antinazista, in spirito di carità e non di partito. S'impegna nel salvare vite umane e nella liberazione dei prigionieri. Nell'estate 1944 il Comando delle Brigate partigiane lo incarica di trattare con i tedeschi lo scambio dei prigionieri...ma quando partigiani comunisti uccidono due suoi innocenti parrocchiani, padri di famiglia, egli, nella predica della Pasqua 1945, ne denuncia l'assassinio. Sa che cosa e quanto rischia. Ma ritiene che sia suo compito di sacerdote annunciare il comandamento di Dio "Non uccidere".²⁷

Don Carlo Terenziani (1899), parroco di Ventoso (Scandiano) dal 1931, sospettato di aver favorito azioni di rastrellamento, sfugge due volte alla cattura da parte dei partigiani, il Vescovo lo richiama in vescovado per proteggerlo. Da qui esce solo il 29 aprile per recarsi alla solenne celebrazione della Madonna della Ghiara, nei pressi della basilica lo attendono però i partigiani di Ventoso che lo sequestrano, lo riportano al paese e dopo un "processo" sommario lo fucilano. Troppo semplicistico definirlo fascista...perché era cappellano della Gioventù italiana del Littorio, un incarico affidatogli dal Vescovo, grazie ai suoi precedenti di ufficiale dell'Esercito sul finire della grande guerra. Se anche poteva avere simpatie per il fascismo, o entrature, non era certo colui che condividesse metodi ed ideali del nuovo Partito fascista repubblicano, delle Brigate Nere o altri reparti, o che agisse in combutta con essi...Molto più facile e molto più documentabile pare invece l'odio comunista per il prete e per la Chiesa conseguente alle opere sociali del fratello don Antonio a Puianello (l'Asilo d'Infanzia e una banca locale miseramente fallita), del suo predecessore a Ventoso, don Primo Corsi (un caseificio sociale, pure fallito) e alle sue stesse opere, così apprezzate dalla gente: la costruzione della chiesa a Ca'de Caroli, del nuovo cimitero, dell'asilo, del doposcuola, dell'oratorio.²⁸

²⁶ A. ZAMBRANO, *Beato Rolando Rivi. Il martire bambino*, Reggio Emilia, Imprimatur Editore, 2014.

²⁷ Diocesi di Reggio Emilia-Guastalla. Congregazione presbiteriale diocesana di Felina. 302° Assemblea Generale annuale-2015. *I sacerdoti reggiani vittime della guerra. "Fedeli al loro ministero"*, cit., p. 29.

²⁸ Diocesi di Reggio Emilia-Guastalla. Congregazione presbiteriale diocesana di Felina. 302° Assemblea Generale annuale-2015. *I sacerdoti reggiani vittime della guerra. "Fedeli al loro ministero"*, cit., p. 31.

Don Umberto Pessina (1902), parroco a S. Martino (Correggio) dal 1941, assassinato sulla porta della canonica la sera del 18 giugno 1946. Le indagini non forniscono elementi fino al gennaio 1947 quando viene arrestato, come esecutore prima e mandante poi, Germano Nicolini (partigiano “Diavolo”) all’epoca sindaco di Correggio. Processato, è condannato a ventidue anni di reclusione (scontati dieci). Nel 1994, con la revisione del processo e l’individuazione dei veri responsabili, Nicolini viene scagionato in modo definitivo. Nella sua condanna svolge un ruolo preciso il vescovo di Reggio Beniamino Socche che, come riconosciuto dalla sentenza di revisione, interviene a varie riprese su inquirenti e testimoni per indirizzare le indagini prima e nel corso del processo (1949) contro l’imputato.²⁹

La categoria dell’“odium fidei”

Un semplice esame di questi dodici profili di sacerdoti vittime di violenza bellica e post-bellica in provincia di Reggio Emilia rende conto della tragica varietà delle situazioni, dei contesti e delle circostanze della loro morte. Unico elemento comune, oltre la loro appartenenza al clero secolare, è l’arco temporale delle loro fine tragica, dai primi mesi di occupazione nazista e fascista al “lungo dopoguerra” che ha segnato tante zone d’Italia, e fra le quali Reggio Emilia, inserita nella formula propagandistica di “triangolo della morte”.³⁰

Infatti, quale collegamento fra un parroco di montagna, già missionario, fra i primi a soccorrere i fuggitivi nei mesi dopo l’armistizio (don Pasquino Borghi) e fucilato dai fascisti, con un parroco sospettato di aver collaborato ad azioni di rastrellamento, protetto dal vescovo da azioni estreme e ucciso dai partigiani del suo paese nei giorni della liberazione (don Carlo Terenziani)?

O come assimilare un anziano parroco come don G.Battista Pigozzi massacrato con ventitré suoi parrocchiani dalle truppe della divisione Herman Göring a Cervarolo per non aver voluto denunciare nessuno di essi come partigiano, a don Aldemiro Corsi, assassinato probabilmente per vendetta personale o questioni di interesse (legate alla gestione del beneficio parrocchiale)?

E infine che legame può esserci fra un giovane curato (don Giuseppe Iemmi), collaboratore della Resistenza, ucciso arbitrariamente da due partigiani per averne condannato gli eccessi nel corso di una predica festiva con don Sperindio Bolognesi vittima casuale di una mina collocata dai partigiani sulla strada percorsa abitualmente dalle truppe tedesche?

²⁹ NICOLINI, STORCHI, *Cent’anni di rettitudine. La storia del Comandante Diavolo e del Processo don Pessina*, cit.

³⁰ I. MELONI, *Nella provincia selvaggia: giustizia, vendetta e memoria nel triangolo rosso*, Roma, Viella, 2024.

Come ricondurre la morte di questi sacerdoti alla categoria dell'“odium fidei”? Diversi i tempi, le modalità, gli autori delle uccisioni, diverse le personalità e le singole storie delle vittime.

Quale “odium fidei” muove il Capo della Provincia Savorgnan a decidere la fucilazione di don Borghi e altri otto antifascisti per rappresaglia all'uccisione di un milite fascista se non la fanatica e miope visione del gerarca di confermare la “mano forte”, nemmeno un mese dopo la fucilazione dei sette fratelli Cervi e di Quarto Camurri?

Quale “odium fidei” spinge la truppa tedesca a Cervarolo a fucilare il parroco e parrocciani e bruciare il paese come azione preventiva contro un possibile appoggio della popolazione al nascente movimento partigiano?

Quale “odium fidei”, se non ancora una cieca vendetta mossa in campo contrario, spinge all'uccisione di un sacerdote (don Manfredi) al quale la voce pubblica attribuiva la cattura nella sua parrocchia del confratello don Borghi?

Forse l'unico caso riconducibile, almeno in parte, a questa categoria è l'uccisione di un ragazzino seminarista prelevato e ucciso da partigiani, contro le regole degli stessi loro comandi, come Rolando Rivi. Ma quanto pesa questo “odium”, acceso anche dalla volontà della vittima di indossare comunque la veste talare anche fuori dal seminario, rispetto al sospetto che il girovagare della vittima nascondesse un'attività di delazione e spionaggio?

È chiaro che esula da queste brevi riflessioni ogni sconfinamento nel campo della teologia ma ci si vuole limitare a definire l'impraticabilità-con gli strumenti della riflessione storica- dell'utilizzo di una categoria come quella in questione. Ci si potrebbe limitare ad un semplice “Unicuique suum” ma è opportuno, come stiamo facendo in questo contributo, mettere in evidenza le aporie di questa teorizzazione nel momento in cui, inevitabilmente, essa si riflette nella realtà contemporanea quando, come accaduto nel giugno 2023, viene annunciato dall'arcivescovo di Reggio e Guastalla, mons. Giacomo Morandi, l'avvio della procedura di beatificazione per don Pasquino Borghi e don Giuseppe Iemmi, uccisi-appunto-in “odium fidei”. E come non evidenziare l'equilibrata (e oculata) scelta dei due candidati in base al colore politico dei loro assassini?

Come ha correttamente rilevato Santagata:

Si tratta, del resto, di un riconoscimento che pone numerosi interrogativi per le sue potenziali implicazioni ecclesiastiche e civili, che segna uno snodo nella storia della memoria della resistenza nel reggiano, ma che si inserisce in una cornice molto più ampia, in cui la storia del cristianesimo si incontra con quella delle società in uscita dal Novecento.³¹

³¹ A. SANTAGATA, *Introduzione*, in A. SANTAGATA, M. STORCHI (a cura), *Santi sacerdoti nella guerra*, Atti del Convegno Bibbiano 13 aprile 2024, Rimini, Panozzo Editore 2025, p. 9

La categoria in questione si risolve, nella pratica, in una completa equiparazione fra storie completamente diverse, rimuovendo elementi importanti delle singole vicende delle vittime, prima fra tutte la categoria della “scelta” nel corso di quei venti mesi, una scelta che differenzia profondamente i percorsi umani e (inevitabilmente) politici dei sacerdoti uccisi. Don Borghi viene fucilato dalle autorità fasciste per la scelta fatta a favore dei fuggitivi, una scelta attiva-va sottolineato-non obbligata dalla fede e dal suo ruolo all’interno della Chiesa, come testimoniano la maggioranza degli altri sacerdoti e parroci, forse non favorevoli in ugual misura alle autorità fasciste ma certamente meno impegnati in azioni e ruoli ad alto rischio.

La scelta per il campo avverso condanna anche sacerdoti come don Terenziani o don Mattioli. Mentre i sospetti (fondati o meno) su don Manfredi sono alla base del suo omicidio.

Nella sommaria (e ideologica) descrizione della Resistenza come lotta fra due contrapposti estremismi (che avrebbero realizzato nelle uccisioni il loro “odium fidei”) si cancella, in modo autolesionistico, anche il contributo non affatto secondario delle altre forze ideali, cattolici in primis, alla lotta di liberazione di cui non si affronta in alcun modo la complessità, le difficili condizioni, i contrasti delle varie componenti sul modo di condurre la lotta armata che però, proprio nel reggiano, riescono a trovare una sintesi fino alla fine del conflitto.

Nella contrapposizione ideologica e artificiosa tra “rossi” e “neri”, a pagare il prezzo più alto sono proprio i cattolici. Essi danno vita a formazioni come le Fiamme Verdi³², nate con l’obiettivo di difendere la popolazione e promuovere quella che all’epoca viene definita “umanizzazione della guerra”: la tutela della vita umana – anche di quella del nemico – il rifiuto dell’odio come strumento politico e l’esclusione di azioni che potessero ostacolare una futura riconciliazione nazionale.

Nella narrazione successiva, i cattolici nella Resistenza, schierandosi accanto ai “rossi”, avrebbero dunque finito per combattere, nei fatti, insieme a coloro che venivano accusati di sostenere una dittatura “negatrice di Dio”, dividendone-oggettivamente-complici.

In questa visione, di cui Camisasca si fa autorevole interprete, in aperta dissonanza con la più recente storiografia in merito, tutto ciò avviene senza che si elabori una vera mediazione o riflessione sul conflitto, evidente prima ancora che etico, logico: da un lato l’impegno per la salvaguardia della vita, dall’altro la necessità – tragica ma ineludibile – della lotta armata, resa ancora più aspra dal carattere di guerra civile assunto dallo scontro, voluto e inasprito dai fascisti.

³² Per il reggiano si veda: G. GIOVANNELLI, *Fiamme verdi*, Felina, Nuova Tipolito Felina, 2002.

Sul clero martire della Resistenza. Il laboratorio emiliano tra storia, storiografia e attualità

ALESSANDRO SANTAGATA

Nel giugno 2023 la società civile ha appreso che mons. Giacomo Morandi, vescovo della diocesi di Reggio Emilia-Guastalla, ha deciso di istruire la pratica per avviare il processo di beatificazione di don Pasquino Borghi, sacerdote di Bibbiano, dal 1943 parroco di Tapignola, impegnato nella Resistenza e fucilato dai fascisti (il 30 gennaio 1944) allo stesso poligono di tiro dove avevano perso la vita i sette fratelli Cervi. Parallelamente un altro processo analogo è stato annunciato per don Giuseppe Lemmi, originario di Montecchio Emilia, vicario alla parrocchia di Felina (Castelnovo ne' Monti), collaboratore della Brigata Fiamme Verdi e ucciso il 19 aprile 1945 in un bosco del monte Fòsola, in circostanze mai del tutto chiarite, da alcuni partigiani comunisti¹.

La notizia è stata accolta con evidente favore dalla comunità dei fedeli, ma anche la galassia degli Istituti storici e le organizzazioni legate alla Resistenza vi hanno colto un segno importante. Si tratta, del resto, di un riconoscimento che pone numerosi interrogativi per le sue potenziali implicazioni ecclesiastiche e civili, che segna uno snodo nella storia della memoria della Resistenza nel reggiano, ma che si inserisce in una cornice molto più ampia, in cui la storia del cristianesimo si incontra con quella delle società in uscita dal Novecento. È scaturito da qui il convegno *Santi sacerdoti nella guerra* che si è svolto a Bibbiano, il paese di origine di don Borghi, il 13 aprile 2024 promosso dall'Istituto per la storia della Resistenza e della società contemporanea di Reggio Emilia, di cui sono stati pubblicati gli atti². La presente relazione rappresenta una rivisitazione e un ampliamento del testo introduttivo edito in quella sede e una rassegna storiografica costruita alla luce della

¹ *Prove di riconciliazione sui martiri Lemmi e Borghi i prossimi beati*, «Il Resto del Carlino», edizione di Reggio Emilia, 18 giugno 2023; *Lemmi e Borghi beati "nel nome delle madri". Il vescovo: "La città non è più ideologica"*, «Il Resto del Carlino», edizione di Reggio Emilia, 21 giugno 2023.

² A. SANTAGATA, *Introduzione*, in Id., M. STORCHI (a. c. di), *Santi sacerdoti nella guerra. Atti del Convegno Bibbiano, 13 aprile 2024*, Reggio Emilia, Panozzo Editore, 2025, pp. 9-21.

discussione scaturita nell'interessante giornata di studi *Martirio religioso, martirio politico, città martiri*.

Del resto, l'ottantesimo anniversario della Resistenza sta stimolando nuove ricerche sulle molteplici implicazioni di lungo periodo del passaggio 1943-1945. Come auspicato da Claudio Pavone ormai qualche decennio fa, almeno a livello scientifico, sono in fase di superamento gli steccati ideologici che avevano diviso gli studiosi del movimento operaio da quelli del movimento cattolico³. Il mondo cattolico nel suo insieme è da qualche tempo oggetto di ricerche sempre più approfondite, e laiche nel metodo, che ne hanno investigato la storia della cultura, la dimensione religiosa, quella politica, ma anche le profonde contraddizioni prima di fronte al fascismo e poi alla guerra partigiana⁴. Non meno rilevante, anche perché inscindibilmente intrecciato alla storia della Resistenza, è il campo di studi sulla memoria, che non casualmente ha identificato nell'Emilia, e nel reggiano in particolare, un caso di studio di rilevanza nazionale per investigare il nodo delle violenze del dopoguerra, l'eredità della guerra partigiana nella guerra fredda italiana e la funzione giocata in questo contesto dal riconoscimento del martirio, quello dei credenti (civili e partigiani) e soprattutto quello del clero⁵.

“Martiri della libertà” e clero martire

Innanzitutto, la stessa categoria di martirio necessita di essere spiegata nelle sue evoluzioni storiche: dalla rigida casistica redatta dal bolognese Prospero Lambertini (papa Benedetto XIV) del XVIII sec. alla secolarizzazione della categoria in età rivoluzionaria, da un lato, e alla sua rideclinazione e allargamento-ammorbidente da parte ecclesiastica, dall'altro⁶. Pierluigi Giovannucci ha fatto notare che nel passaggio delle rappresentazioni martiriali da un campo a un altro si riscontra un «tendenziale isomorfismo dipendente dalla comune aspirazione ad egemonizzare la sfera del sacro,

³ Cfr. C. PAVONE, *La Resistenza oggi: problema storiografico e problema civile*, in E. Collotti, R. Sandri, F. Sessi (a. c. di), *Dizionario della Resistenza*, vol. 2, Torino, Einaudi, 2001, pp. 701-710.

⁴ Si vedano, tra i più recenti, A. SANTAGATA, *Una violenza “incolpevole”. Retoriche e pratiche dei cattolici nella Resistenza veneta*, Roma, Viella; L. CECI, *La fede armata. Cattolici e violenza politica nel Novecento*, Bologna, Il Mulino, 2022; G. VECCHIO, *Il soffio dello spirito. Cattolici nelle Resistenze europee*, Roma, Viella, 2022; A. PEPE, *«Sparate ma non odiate!». La legittimazione della lotta armata nella resistenza dei giovani di Azione cattolica*, Roma, Ave, 2023.

⁵ Si vedano i due volumi fondamentali di F. FOCARDI, *La guerra della memoria. La Resistenza nel dibattito politico italiano dal 1945 a oggi*, Laterza, Roma-Bari 2005; Ph. COOKE, *L'eredità della Resistenza. Storia, cultura, politiche dal dopoguerra a oggi*, Viella, Roma 2015. Su Reggio nel dopoguerra si vedano, almeno, M. STORCHI, *Combattere si può, vincere bisogna. La scelta della violenza fra Resistenza e dopoguerra (Reggio Emilia 1943-1946)*, Venezia, Marsilio, 1998, e il più recente I. MELONI, *Nella provincia selvaggia. Giustizia, vendetta e memoria nel “triangolo rosso”*, Roma, Viella, 2024.

⁶ Vedi P. GIOVANNUCCI, *Il martirio e la sua codificazione giuridica nella storia delle canonizzazioni cristiane: dalle origini al paradigma lambertiniano*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», 91, 2019, pp. 23-47.

inteso come fondamento infondato di entrambi»⁷. Sulla scia dei lavori di Daniele Menozzi,⁸ lo studioso rileva come la Chiesa abbia manifestato in genere

grande capacità di adattarsi ai tempi della storia, modificando e rinnovando il proprio linguaggio, senza mai contraddirsi frontalmente. Nello specifico, per quanto concerne la santità e il martirio, nell'arco lungo della storia, mano a mano che Roma ha affermato il proprio primato dottrinale, legislativo e soprattutto di effettivo governo, all'interno della Chiesa, ha progressivamente avvocato a sé la materia della santità, e in particolare del suo riconoscimento canonico ufficiale: ciò comunque è avvenuto lasciando un certo spazio al proprio interno a modelli e proposte "alternative".

In questo percorso, lo snodo cronologico della guerra e del dopoguerra, sia pure inteso in senso "lungo", investe un arco di tempo decisamente breve dal punto di vista della Chiesa cattolica, ma in realtà decisivo proprio in conseguenza dell'interazione tra la memoria laica e quella religiosa, entrambe indissociabili dalla sfera della politica.

Per quanto riguarda i laici, la figura del "martire della libertà", nata dalla contaminazione e dalla sovrapposizione tra martirologi laici e religiosi, comprende uno spettro più ampio di quello del "santo partigiano martire" delineato da Alan Perry⁹. Nel primo dopoguerra, in un mondo cattolico italiano a lungo reticente nel valorizzare la propria partecipazione alla Resistenza, e semmai impegnato a lavorare di sponda con Pio XII per la riconciliazione del paese¹⁰, alcuni personaggi sono stati, a loro modo, un prototipo, anche se non privo di ambiguità: per esempio, Salvo D'Acquisto, giovane carabiniere napoletano fucilato nel settembre 1943¹¹, la cui celebrazione come "martire del dovere", iniziata già negli anni Quaranta, richiama un modello sostanzialmente tradizionale, anche se declinato in chiave vittimaria e talvolta in modo volutamente contrapposto al partigianato. Altri caduti oggetto di venerazione hanno sostenuto la lotta di Liberazione e per questo motivo sono stati uccisi nei campi di concentramento – come la famiglia Fraccon o Giacomo Prandina, provenienti dal vi-

⁷ Id., *Dal martirio religioso al martirio politico: analogie e differenze*, pubblicato nella presente raccolta di contributi, pp. 18. Cfr. G. FILORAMO, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Torino, Einaudi, 2009; Id. *I sentieri del sacro. Processi di sacralizzazione nella società contemporanea*, Milano, Franco Angeli, 2022.

⁸ D. MENOZZI, *Il potere delle devozioni. Pietà popolare e uso politico dei culti in età contemporanea*, Roma, Carocci, 2022.

⁹ Cfr. A. PERRY, *Il santo partigiano martire. La retorica del sacrificio nelle biografie commemorative*, Ravenna, Longo 2001.

¹⁰ Cfr. A. PARISELLA, *Cultura cattolica e Resistenza nell'Italia repubblicana*, Roma, Ave, 2005; M. MARGOTTI, *Cattolici e memoria della Resistenza: «non è detto che la minaccia di tirannide sia tramontata»*, «Impegno», 2, 2015, pp. 2-43. Per un quadro generale cfr. F. FOCARDI, A. SANTAGATA, *Partigiani, patrioti, martiri, Le memorie pubbliche della Resistenza*, in F. Focardi, S. Peli (a.c di), *Resistenza. La guerra partigiana in Italia (1943-1945)*, Roma, Carocci, 2025, pp. 327-344.

¹¹ Vedi l'importante studio di T. CALIÒ, *Una terra di martiri. Narrazioni agiografiche e industria culturale nell'Italia contemporanea*, Roma, Viella, 2022, pp. 65-105.

centino e mai tornati da Mauthausen¹². Altri ancora hanno pagato con la vita la loro azione di assistenza agli ebrei, come Odoardo Focherini, beatificato da Benedetto XVI nel 2013 e già prima riconosciuto come «giusto tra le nazioni» dallo Yad Vashem¹³. Nel loro insieme si tratta di protagonisti di una Resistenza presentata dai biografi come mossa da motivazioni morali, patriottiche e religiose, scaturita da una scelta personale, ma in armonia con i propri pastori e comunque mai faziosa (e in questo senso non partigiana).

Per quanto riguarda più precisamente la figura del partigiano cattolico, a questa sono corrisposti martirologi molto diversificati come, del resto, lo sono state le forme di partecipazione alla lotta armata: in certi casi pienamente coincidenti con il canone militarista tradizionale, e sostenuti esplicitamente dalle diocesi (per esempio, Giuseppe Cederle, sottotenente dell'esercito caduto a Monte Lungo, in provincia di Caserta, l'8 dicembre 1943 e insignito della medaglia d'oro). In altri casi, i martirologi (articoli su rivista, medaglioni, libri e libretti) promossi dagli ambienti dell'Azione cattolica, dalla Democrazia cristiana e dalle associazioni reducistiche hanno teso a rappresentare un modello di partigiano paradigmatico della memoria religiosa della Resistenza armata, contrapposta a quella "rossa" nel quadro della guerra fredda: animata soprattutto da sabotatori, popolata da militanti che non hanno sparato e da combattenti che hanno saputo dosare la giusta violenza, senza odio, senza indulgere nella violenza, contenendo gli eccessi della guerra civile. Anche di questo idealtipo esistevano declinazioni diverse che hanno trovato nelle biografie dei veneti Giacomo Chilesotti e Luigi Pierobon, entrambi caduti per mano nemica, due rappresentazioni esemplari¹⁴. Ma in tale ambito è senza dubbio Teresio Olivelli il caduto più noto.

Militante di spicco del cattolicesimo bresciano, attivo ai vertici delle Fiamme Verdi e tra gli animatori della rivista «Il ribelle», Olivelli è diventato nel tempo il simbolo dei "ribelli per amore", secondo la celebre formula da lui stesso impiegata nella *Preghiera del ribelle*, vero e proprio manifesto della Resistenza cattolica¹⁵. Come ricostruito da Tommaso Caliò, la costruzione del mito di Olivelli è iniziata nel 1947 con la biografia di Alberto Caracciolo, e si è alimentata di altri materiali fino ad arrivare alla biografia agiografica di Paolo Rizzi, pubblicata nel 2004 per la Libreria editrice Vati-

¹² Mi permetto di rimandare, anche per i riferimenti bibliografici, a SANTAGATA, *Una violenza "incolpevole"*, *passim*.

¹³ Cfr. G. VECCHIO, *Un "giusto fra le nazioni". Odoardo Focherini (1907-1944). Dall'Azione Cattolica ai lager nazisti*, Bologna, EDB, 2012.

¹⁴ *Una violenza "incolpevole"*, pp. 259-309.

¹⁵ Sulla sua figura, e sulle testimonianze relative alla sua lotta e alla sua morte, avvenuta il 17 gennaio 1945 nel campo di Hersbruck, si veda S. MAROTTA, *Teresio Olivelli*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 79, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana Treccani, 2013. Sul suo ruolo nel contesto della Resistenza bresciana e milanese si veda R. ANNI, *Storia della Resistenza bresciana 1943-1945*, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 81-88. Sul «ribelle» si veda VECCHIO, *Il soffio dello Spirito. Cattolici nelle Resistenze europee*, Roma, Viella, 2022, pp. 285-333.

cana a sostegno del riconoscimento del martirio¹⁶. Il 3 febbraio 2018 papa Francesco ha proclamato Olivelli martire in *odium fidei*. In maniera analoga a quanto avvenuto con altri partigiani, come Gino Pistoni, nella narrazione agiografica di Olivelli la dimensione della guerra, cioè della violenza agita, è stata progressivamente rimossa in favore della celebrazione del suo sacrificio nel campo di Hersbruck¹⁷.

Non è casuale che questo “disarmo” dei partigiani cattolici, a sua volta evoluzione della rappresentazione della “giusta violenza”, si sia verificato dagli anni Ottanta, e cioè nel decennio di affermazione del pacifismo religioso e, più in generale, all’inizio della cosiddetta «età post-eroica» e nella fase finale dello scontro ideologico dei blocchi¹⁸. Il riconoscimento del martirio di Massimiliano Kolbe nel 1982 è stato un momento spartiacque per la «fabbrica dei santi» di Giovanni Paolo II¹⁹. Da un lato l’attestazione dell’*odium fidei* per il francescano polacco, esaltato come “martire della carità” per essersi offerto di prendere il posto di un altro prigioniero condannato a morte per fame, ha spinto all’apertura di una lunga serie di processi analoghi nei contenuti e in cui sono confluite le diverse figure sopra descritte. Dall’altro, la Chiesa cattolica è intervenuta in maniera più incisiva nella costruzione della memoria pubblica della Seconda guerra mondiale e di una Resistenza europea dai caratteri sempre più definiti: civile, non armata, e soprattutto vittimaria.

Il laboratorio emiliano

Tornando ora all’Emilia e alla sua natura di laboratorio agiologico, la storia della memoria di don Borghi, ricostruita parzialmente da Iara Meloni anche grazie gli atti dei processi della Corte di Assise straordinaria, mette in luce le evidenti implicazioni politiche della categoria di martirio chiamata in causa dalla Chiesa locale e della Democrazia cristiana di fronte al processo penale del 1946 a carico di Sergio Paderni, giovanissimo milite della Rsi accusato di aver partecipato alla fucilazione del sacerdote e assolto «per avere commesso il fatto costretto da violenza fisica alla quale non poteva sottrarsi»²⁰. La studiosa ha evidenziato le reticenze nel coniugare il perdo-

¹⁶ A. CARACCILO, *Teresio Olivelli*, La scuola, Brescia 1947; P. Rizzi, *L’amore che tutto vince: vita ed eroismo cristiano di Teresio Olivelli*, Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 2004. Una ricostruzione del percorso memoriale e una riflessione critica in T. CALIÒ, *I santi della Resistenza. Nascita e sviluppi di una proposta agiografica dal dopoguerra al pontificato wojtyliano*, in «Italia contemporanea», 283, 2017, pp. 41-65.

¹⁷ CALIÒ, *Una terra di martiri*, pp. 124-134.

¹⁸ Si veda a questo proposito l’ultimo numero di «Modernism. Rivista annuale di storia del riformismo religioso», 10, 2024, dal titolo *Nuovi paradigmi della modernità. I cattolici italiani nelle mobilitazioni degli anni Ottanta*. Cfr. J.J. SHEEHAN, *L’età post-eroica. Guerra e pace nell’Europa contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

¹⁹ Cfr. V. CÍCILIOT, *Donne sugli altari. Le canonizzazioni femminili di Giovanni Paolo II*, Roma, Viella, 2018. Su questo passaggio vedi CALIÒ, *Una terra di martiri*, pp. 134-135.

²⁰ I. MELONI, *Ragazzi di Salò. I carnefici di don Pasquino a processo*, in *Santi sacerdoti nella guerra*, pp. 79-90, p. 84.

no religioso con il bisogno di giustizia; le motivazioni elettorali che si celavano nella politica della riconciliazione, ma anche l'utilizzo in chiave anticomunista che fu fatto della lettera di perdono di Orsola del Rio, madre di don Pasquino, scritta in risposta alla richiesta della madre del giovane fascista: «un percorso speculare e opposto a quello che le sinistre stanno compiendo con la figura di un altro genitore di martiri, Alcide Cervi, icona della richiesta intransigente di giustizia».²¹

Come spiega Meloni, isolate le spinte interne (come quelle dei fratelli Dossetti o di Domenico Piani) che all'indomani della Liberazione avevano chiesto la punizione dei crimini fascisti, la Dc reggiana si impegnò da subito a non lasciare la memoria della famiglia Cervi alle sinistre,²² mentre difendeva come poteva una sorta di monopolio su don Pasquino, quale simbolo di una Resistenza altra, non violenta e principalmente sacrificale, lasciando volutamente in secondo piano una figura "scomoda" come il prete-combattente don Domenico Orlandini. La rimozione della questione della violenza risulta particolarmente stridente se consideriamo che quest'ultima era stata pienamente giustificata da don Borghi, non per sé stesso, ma certamente per i partigiani da lui sostenuti e aiutati²³. Esiste poi il tema della modalità in cui la violenza di guerra era stata esercitata, per esempio in relazione al nodo del terrorismo, alla sua utilità e ai suoi costi. Anche in questo caso, la memoria da parte cattolica ha teso a deformare le posizioni, spesso esasperandole allo scopo di promuovere un determinato immaginario della "giusta violenza", controllata, attenta al rapporto tra costi e benefici e quindi alternativa a quella potenzialmente rivoluzionaria dei comunisti. Superata la fase più dura della guerra fredda, e in virtù degli effetti generati dal Concilio Vaticano II e alla sua ricezione nella trasformazione degli anni Sessanta²⁴, si verificò un riavvicinamento tra le memorie antifasciste, di cui fornisce una testimonianza il volume edito dall'Istituto Alcide Cervi per celebrare il XXX anniversario del sacrificio di Borghi e dei sette fratelli Cervi, contenente un importante discorso di Benigno Zaccagnini²⁵. Più in generale, esisteva una tradizione memoriale legata al cattolicesimo democratico che si disco-

²¹ Ivi, p. 87.

²² Me ne sono occupato in «I figli di Alcide non sono mai morti». *La costruzione del mito*, in A. SANTAGATA, T. ROVATTI, G. VECCHIO, *Fratelli Cervi. La storia e la memoria*, Roma, Viella, 2024, pp. 243-349. Più in generale, va osservato che il modello del "martirio laico", che non ha ovviamente alle spalle un regolamento e un'autorità istituita, presenta delle specificità che lo rendono parzialmente diverso da quello religioso. Per esempio, non deve coincidere necessariamente con la morte e non tiene in considerazione solo il momento del "dare la vita", ma l'intera esperienza di vita.

²³ Un discorso analogo vale, per esempio, per Giuseppe Dossetti. Vedi E. GALAVOTTI, *Il professorino. Giuseppe Dossetti tra crisi del fascismo e costruzione della democrazia 1940-1948*, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 115-252.

²⁴ Cfr. PARISELLA, *Cultura cattolica e Resistenza*, pp. 93-124.

²⁵ On. Dr. Benigno Zaccagnini in Istituto Alcide Cervi, *Nel nome della libertà. Celebrazioni per il XXX anniversario del sacrificio dei sette fratelli Cervi e di don Pasquino Borghi*, Roma, Editrice cooperativa, 1975, pp. 47-57.

stava, più o meno significativamente a seconda dei contesti, da quella prevalente nel mondo cattolico moderato-conservatore e nella Chiesa.

Lo si può riscontrare nella storia della “riscoperta” della strage di Monte Sole (29 settembre-5 ottobre 1944) a opera delle SS naziste. Come analizzato da Angelo Baldassarri²⁶, dopo tre decenni di silenzio da parte della Chiesa, la svolta fu resa possibile da don Luciano Gherardi, all’epoca vicario pastorale per la cultura, vicino a Dossetti e alla sua comunità, e nel 1976 fondatore del Centro di documentazione Comunità di Fede e di Resistenza. Iniziava così un’esperienza decennale di ricerca che portò nel 1986 alla pubblicazione di *Le querce di Monte Sole. Vita e morte delle comunità martiri fra Setta e Reno (1898-1944)*²⁷: un’intensa rivisitazione storica della comunità montana con al centro la figura dei sacerdoti trucidati. Tre anni prima, la “risalita” a Monte Sole aveva portato al pellegrinaggio dell’11 settembre 1983 guidato dall’arcivescovo Enrico Manfredini²⁸. Non si trattò comunque di un processo privo di fratture interne, che riflettevano quelle del cattolicesimo bolognese, e più in generale italiano, nel corso degli anni Ottanta: la polemica tra la linea intransigente di Comunione e Liberazione e l’Azione cattolica, a sua volta connessa con due modi diversi di intendere la memoria della Resistenza, l’antifascismo e la questione del perdono, riaccesa nel 1984 dall’avallo fornito dal card. Giacomo Biffi alla domanda di scarcerazione anticipata avanzata dall’ufficiale delle SS Walter Reder²⁹.

Importanti scontri caratterizzarono anche la storia memoriale di don Giovanni Minzoni, il prete di Argenta ucciso dai fascisti il 23 agosto 1923 oggetto della ricerca di Andrea Bravelli. In questo caso, erano stati gli ambienti degasperiani, eredi dell’antifascismo popolare, a mobilitarsi dal 1943 per rivendicarne l’antifascismo, entrando in contrasto con la memoria ecclesiastica del martire in *odium fidei*, a sua volta figlia del connubio tra Chiesa e fascismo e della prima fase genetica della memoria del sacerdote. Tuttavia, anche relativamente a don Minzoni si è assistito nel tempo a un progressivo spostamento della memoria religiosa verso una lettura più bilanciata che spinse Giovanni Paolo II, all’indomani del crollo del muro di Berlino, a sostenere che l’arciprete

²⁶ Già autore del volume di riferimento sulla storia della memoria cattolica della strage, *Risalire a Monte Sole. Memorie e prospettive ecclesiali*, Marzabotto (Bo), Zikkaron, 2019. Si veda, inoltre, Id., *La memoria ecclesiale degli eccidi di Monte Sole e la beatificazione di don Giovanni Fornasini*, in *Santi sacerdoti nella guerra*, pp. 63-79; Id., *Gli eccidi di Monte Sole e la memoria dei preti martiri*, pubblicata nella presente raccolta di contributi, pp. 57-77.

²⁷ L. GHERARDI, *Le querce di Monte Sole. Vita e morte delle comunità martiri fra Setta e Reno. 1898-1944*, Bologna, Il Mulino, 1986. Molto importante la lunga introduzione di Dossetti, ivi, pp. VII-XLVI, in cui, tra le altre cose, si riflette sulle categorie di sacrificio e martirio anche alla luce del Concilio Vaticano II. Più in generale, il Concilio ha sancito un momento di svolta nel modo in cui la Chiesa considera la categoria di santità e lo sganciamento tra patriottismo e martirio religioso.

²⁸ Vedi E. BETTI, *Monte Sole, la memoria pubblica di una strage nazista*, Roma, Carocci, 2024, pp. 155-161.

²⁹ Ivi, pp. 182-189. Si veda, inoltre, Ead., *La memoria della strage di Marzabotto-Monte Sole e l’origine dell’Unione mondiale delle città martiri- città per la pace*, pubblicata nella presente raccolta di contributi, pp. 79-101.

di Argenta doveva essere considerato come un simbolo del clero martire per mano dei fautori delle «ideologie totalitarie e neopagane» del Novecento³⁰. A questo proposito, Baravelli spiega che «l'odierna decisione di avviare il percorso di beatificazione, con la conseguente disponibilità a sostenere un più ampio progetto di rilettura storiografica, si configura come un indice dell'inedita volontà della Chiesa di impostare su basi nuove il fin qui difficile rapporto con la storia di don Giovanni Minzoni»³¹.

Del resto, è proprio durante il pontificato di Wojtyła che la categoria di martirio si è allargata andando a forzare le regole stabilite dalla stessa Congregazione e per le quali la motivazione dell'agire persecutorio nei confronti del martire deve essere necessariamente l'odio contro la fede, o contro qualche opera buona prescritta dalla fede cristiana. È stato un cambio di passo che – spiega Giovannucci – ha reso possibile aprire la cosiddetta “fabbrica dei santi” degli anni Ottanta-Duemila, volta ad «assicurare alle canonizzazioni, e in particolare a quelle dei martiri, un'apertura universale, coerente con le coordinate ormai globali della Chiesa nello scorcio del Novecento»³². Principalmente martiri delle grandi ideologie totalitarie e “anticristiane”, come nel caso già citato di Kolbe. In altre parole, scrive Giovannucci:

Nella sua visione il martirio cristiano nel XX secolo non appare più come una realtà inquadrabile nelle coordinate classiche della sofferenza sopportata in difesa della vera fede, quanto piuttosto come scelta di amore disinteressata, vero baluardo difensivo per la causa dei “valori dell'umanità” in un mondo fortemente segnato dall'odio e dalla morte [...] prescindendo dalla tradizionale richiesta di dimostrare la circostanza dell'*odium fidei* da parte dei persecutori. [...] Più nello specifico, tuttavia, nella lettura wojtyliana appare in un certo senso consapevolmente “rovesciata” la tradizionale distinzione tra martirio e omicidio politico: egli sembra dare per scontato che in ogni santità cristiana esista «una dimensione politica che non la esaurisce, ma non può nemmeno essere separata da un nucleo purificato della vita, immune dalla storia, esente dal tempo»³³.

Ora, come ha spiegato Calì, il racconto di qualsiasi martirio – spiega – va investigato come reazione all'intensità dell'impatto emotivo della biografia narrata, da quella scelta eroica di affrontare la morte in nome di un ideale considerato superiore alla

³⁰ https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1983/documents/hf_jp-ii LET_19830930_mons-tonini.html.

³¹ Ha ricostruito la vicenda memoriale A. BARAVELLI, *L'imbarazzante martirio. Don Giovanni Minzoni e la memoria cattolica dell'omicidio*, in *Santi sacerdoti nella guerra*, pp. 139-152, p. 151. Il 7 ottobre 2023 è stata aperta la causa per don Minzoni. R. Maccioni, *Don Minzoni, al via la causa di beatificazione* in «Avvenire», 5 ottobre 2023; G. Festa, *Don Minzoni: martirio “politico” o martirio “cristiano”?* in «L'Osservatore Romano», 23 agosto 2023. Cfr. A. BARAVELLI, P. VERONESI, *L'affaire don Minzoni. L'omicidio, le inchieste, i processi*, Milano, Angeli, 2024.

³² P. GIOVANNUCCI, *Il martirio e il suo riconoscimento giuridico nella storia della santità cristiana: momento di un percorso*, in *Santi sacerdoti nella guerra*, p. 40

³³ *Ivi*, p. 42.

propria vita, ma rappresenta anche una sorta di contratto sociale che le collettività stipulano con i propri valori identitari attraverso immagini che «vengono continuamente riplasmate sulla base di esigenze e trasformazioni, ampliando inevitabilmente lo iato tra santo storico e santo costruito»³⁴. Ecco allora che anche la «fabbrica dei martiri in *odium fidei*» deve essere investigata in primo luogo nelle logiche di lungo periodo della Chiesa nel suo rapporto con la modernità, la nazione e la politica, italiana e internazionale.

Secondo Giovanni De Luna, dopo la fine della “Repubblica dei partiti”, si è configurato uno spazio pubblico, sempre più emozionale, dominato dal lutto e dalla rielaborazione del dolore, da «un’inesausta richiesta di risarcimento e di riparazione»³⁵. La memoria civile della Repubblica è stata gradualmente rimodellata alla luce del superamento del paradigma antifascista e all’interno di un più ampio scenario di ridefinizione della memoria europea sulle coordinate dei diritti umani, dell’anti-totalitarismo e della Shoah in quanto fondamento democratico presentato come alternativo all’eroismo bellico e anche partigiano³⁶. All’interno del discorso pubblico la figura tradizionale del martire, armato o meno, che sacrifica la propria vita per una causa, ha lasciato il posto a quello della vittima. Di pari passo, per altri versi, con la riconfigurazione del paradigma della “guerra giusta” nelle forme dell’“intervento umanitario”, le vittime sono state assunte come simbolo di un generico rifiuto di ogni forma di violenza e dell’insensatezza dei conflitti del passato e in questo senso come “nuovi martiri”³⁷. Contestualmente si è fatta sempre più pressante la riemersione di un desiderio di «riconciliazione» che ha assunto tratti decisamente post-fascisti e anti-antifascisti, arrivando a sostenere la parificazione gli attori della guerra civile e contribuendo, di fatto, a riabilitare le “motivazioni” dei “ragazzi di Salò”. Infine, le nuove destre, da Berlusconi in avanti, hanno sostenuto che l’asse di legittimazione delle istituzioni non può più essere l’antifascismo, ritenuto un “valore contrappositivo”, spesso richiamando, in maniera politicamente strumentale, proprio le categorie cristiane di pietà e perdono.

Vale dunque la pena, in conclusione, domandarsi quanto e come la Chiesa cattolica abbia contribuito, più o meno consapevolmente, a questo processo. La recente iniziativa memoriale di mons. Morandi, che promuove verso la beatificazione un sacerdote ucciso dai fascisti alla soglia della guerra civile e un altro ucciso dai “rossi” nel corso della fase pre-insurrezionale³⁸, si inserisce in una lettura della guerra civile ben consolidata nella Chiesa cattolica e rilanciata dal suo predecessore, mons. Massimo

³⁴ CALIÒ, *Una terra di martiri*, p. 7.

³⁵ G. DE LUNA, *La Repubblica del dolore. Le memorie di un’Italia divisa*, Milano, Feltrinelli, 2011, p. 16.

³⁶ Cfr. G. FOCARDI, *Nel cantiere della memoria. Fascismo, Resistenza, Shoah, Foibe*, Roma, Viella, 2020.

³⁷ Si veda G. SCHWARZ, *Il 27 gennaio e le aporie della memoria*, in «Italia Contemporanea», 296, 2021, pp. 100-123.

³⁸ Su don Iemmi si veda la ricostruzione di G. GIOVANNELLI, *Il caso don Iemmi*, in *Santi sacerdoti nella guerra*, pp. 91-116.

Camisasca, già nel 2014 celebrante di una messa per don Borghi³⁹, che intende equiparare le diverse figure del clero cadute a causa degli odi e delle violenze provocate dal conflitto bellico⁴⁰. Una lettura della storia, come si è detto, non condivisa dai settori cattolici più in linea con i valori della Resistenza, ma che ha trovato sempre più spazio dopo la fine della Dc e sulla spinta di movimenti come Cl⁴¹.

Ha fatto molto discutere il caso del giovanissimo seminarista Rolando Rivi, rapito con l'accusa di spionaggio e ucciso con due colpi di pistola il 10 aprile del 1945. La causa di beatificazione, sostenuta dagli ambienti tradizionalisti e da Cl, è stata avviata dalla diocesi di Modena nel 2006 e si è conclusa con la beatificazione il 5 ottobre 2013. Già dopo la traslazione del corpo del ragazzo all'interno della Pieve di San Valentino, poi eretta a santuario diocesano, si era sviluppata un'intensa attività di culto. Nello stesso tempo, le diverse biografie, e le ancora più numerose iniziative memoriali, hanno assunto un'impronta ideologica piuttosto definita in senso anticomunista, quando non anti-resistenziale.⁴²

Guardando ad altre biografie di nuovi martiri il mosaico risulta ancora più complicato. Non si può certo parlare di anti-comunismo, per esempio, nel caso delle beatificazioni di Focherini o di don Giovanni Fornasini, uno dei religiosi coinvolti nella strage di Monte Sole, vicino alla Resistenza partigiana, ucciso in circostanze non chiarite il 13 ottobre 1944 e beatificato il 26 settembre 2021. Bisogna inoltre approfondire quali possono essere le differenze tra martiri religiosi e laici, in modo particolare quando si tratta di partigiani armati. Più in generale, rimangono da analizzare quali implicazioni possa avere il martirio in *odium fidei* in un conflitto politico e come ne esca, per l'appunto, la convinzione antifascista che ha guidato l'agire di don Borghi e di altri preti resistenti. E poi quante e quali convinzioni si celino dietro al nodo insidioso del perdono, che la Chiesa ha predicato già durante la guerra stessa, per contenere le violenze, ma non senza evidenti implicazioni politiche, oltre di giustizia: prima nel quadro dell'anticomunismo della guerra fredda e, nel lungo periodo, in quello dello scontro tra memorie inevitabilmente divise, ma rispetto alle quali l'istituzione ecclesiastica non ha inteso abdicare al proprio ruolo di costruzione di senso e di custode di valori considerati universali. Al contrario, proprio la stessa evoluzione

³⁹ Una cronaca in la «Gazzetta di Reggio» del 31 gennaio 2014. Si veda anche il successivo intervento di mons. Camisasca al Congresso eucaristico di Budapest nel settembre 2021. *I preti martiri del triangolo della morte al Congresso eucaristico di Budapest*, in «Il Timone», 12 settembre 2021. <https://www.iltimone.org/news-timone/preti-martiri-del-triangolo-della-morte-al-congresso-eucaristico-budapest/>. Analizzato da M. STORCHI, *Il clero protagonista e vittima nei venti mesi di occupazione e Resistenza a Reggio Emilia*, pubblicato nella presente opera, pp. 33-44.

⁴⁰ Basti pensare al *Martirologio del clero italiano 1940-1946*, a cura dell'Azione cattolica, Roma, Ave, 1963 su cui cfr. PARISELLA, *Cultura cattolica e Resistenza*, cit. pp. 27-29 e MARGOTTI, *Cattolici e memorie della Resistenza*, p. 54.

⁴¹ Si veda PARISELLA, *Cultura cattolica e Resistenza*, cit., pp. 140-145.

⁴² Su questa vicenda vedi CALIÒ, *Una terra di martiri*, pp. 137-141.

della categoria di martirio fino alla più recente lettera apostolica di papa Francesco *Maiorem hac dilectionem*⁴³, testimonia il tentativo della Santa Sede di aggiornare la proposta agiografica ai tempi presenti in una dimensione che rimane principalmente pastorale, e di testimonianza cristiana, ma che non può essere considerata estranea alle trasformazioni e alle sfide delle società⁴⁴.

⁴³ Dopo le innovazioni apportate dall'esortazione apostolica *Gaudete et exsultate* del 2018, la lettera ha introdotto il nuovo criterio di canonizzazione dell'offerta della vita per gli altri, valorizzando situazioni in cui determinate persone hanno offerto liberamente e volontariamente la propria vita accettando *propter caritatem* una morte certa. Analizzato da P. GIOVANNUCCI, *La santità secondo papa Francesco. Verso un nuovo paradigma agiologico cattolico?* in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 92, 2020, pp. 101-127.

⁴⁴ Per uno sguardo critico sulle trasformazioni della Chiesa negli ultimi cinquant'anni si vedano G. MICCOLI, *In difesa della fede La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Milano, Rizzoli, 2007; D. MENOZZI, *Storia della Chiesa*, v. 4, *L'età contemporanea*, Bologna, EDB, 2019.

Gli eccidi di Monte Sole e la memoria dei preti martiri

ANGELO BALDASSARRI

L'eccidio di Monte Sole, con le sue 770 vittime, tra cui più di 300 donne e oltre 200 minori di 12 anni, è la più grande strage di civili dell'Europa occidentale durante la Seconda guerra mondiale, operata dai soldati dell'esercito nazista appartenenti alla 16ª divisione Waffen-SS tra la fine di settembre e l'inizio di ottobre del 1944. Per l'entità e le modalità con le quali la violenza si abbatté sulla popolazione è appropriato utilizzare, con Luca Baldissara e Paolo Pezzino, il termine «massacro» nel definire gli eventi di Monte Sole¹.

La strage è perpetrata in più di cento località di un vasto territorio collinare intorno a Monte Sole, tra le valli del Reno e del Setta, a sud di Bologna. La scelta di celebrare gli anniversari e di costruire il monumento memoriale nel capoluogo del comune che ha avuto il maggior numero di vittime², ha concorso a rendere noto il massacro in Italia e nel mondo come «la strage di Marzabotto», con l'erronea convinzione che sia avvenuto in quel paese, non nelle tante località sulla collina. «Luogo della storia» (Monte Sole) e «luogo della memoria» (Marzabotto) vennero dunque a diversificarsi, attribuendo a quella vicenda una fisionomia precisa, che nessun altro «luogo della memoria» in Italia conserva³.

Fin dalla prima commemorazione la celebrazione e il racconto della strage sono costruiti attraverso l'uso di un lessico «sacrale» con la funzione di aiutare a comprendere e a dare senso ad un evento che, nella sua terribile disumanità, risulterebbe altrimenti assolutamente indicibile. Le categorie di martirio, sacrificio ed espiazione diventano così una via non solo per tentare di descrivere quanto successo,

¹ L. BALDISSARA – P. PEZZINO, *Il Massacro. Guerra ai civili a Monte Sole*, Bologna, Il Mulino, 2009.

² I territori comunali coinvolti nell'eccidio sono quelli di Marzabotto, Monzuno e Grizzana Morandi. Per un elenco delle vittime e delle diverse località cfr. <http://www.straginazifasciste.it/wp-content/uploads/schede/Monte%20sole.pdf>.

³ D. BERGAMINI, «Aspetti della memoria di una strage», in L. Casali - D. Gagliani (a cura di), *La politica del terrore. Stragi e violenze naziste e fasciste in Emilia Romagna*, Napoli, L'Ancora del Mediterraneo, 2007, p. 245.

ma anche per esprimere l'auspicio che la morte di tanti innocenti non sia avvenuta invano.

L'uso di queste categorie accompagna tutta la storia della memoria della strage con caratterizzazioni politiche e culturali diverse⁴: nel linguaggio pubblico si evocano martiri e vittime, il cui sacrificio è stata la via che ha contribuito ad ottenere la libertà e la democrazia in Italia. Le stesse categorie assumono una caratterizzazione particolare quando la chiesa di Bologna, dopo essersi tenuta lontana trent'anni da commemorazioni troppo caratterizzate politicamente, riscopre quei fatti risalendo sui luoghi che erano stati dimenticati⁵. Da allora si assiste ad una riscoperta, nel mondo cattolico, di quelle vicende che vengono sempre più rilette come storie di comunità cristiane custodite dai parroci i quali non hanno avuto timore di affrontare la morte pur di vivere fino in fondo la loro missione pastorale. Il sacerdote che guida la riscoperta è don Luciano Gherardi, compagno di classe di due dei preti uccisi a Monte Sole, il quale ha fin da subito la convinzione che quella collina sia uno spazio sacro in cui riconoscere, da credente, una particolare presenza di Dio, tanto da parlare di «santuario del nostro tempo» e di «comunità martiri». In questo modo attribuisce alla vicenda un significato per tanto tempo trascurato, ma nel quale molti dei protagonisti avrebbero faticato a riconoscersi.

Le categorie di martirio e di sacrificio sono da secoli intrecciate tra loro nel modo in cui la propaganda di Stato promuove e sacralizza la guerra (1. *L'uso delle categorie di martirio e sacrificio nei processi di rilettura della guerra*). La memoria di Monte Sole diventa in questo aspetto particolare e può aiutare a riconoscere l'uso che è stato fatto dei concetti di martirio e sacrificio sia da un punto di vista politico e culturale (2. *Il martirio di Marzabotto*) sia religioso (3. *La riscoperta delle rovine come santuario e la fondazione del monastero*). Nell'ultimo decennio papa Francesco ha confermato con il suo magistero il riconoscimento canonico di martirio nella vicende dei preti che hanno perso la vita a Monte Sole, facendo di quelle rovine un spazio "santo" in cui i cristiani sono invitati ad andare in pellegrinaggio non solo per rendersi conto di quanto male è stato capace l'uomo, ma anche per riconoscere la testimonianza di santità di alcuni sacerdoti (4. *I preti martiri di Monte Sole*). Si è aperta la possibilità di comprendere in modo nuovo il martirio di fede per preti a cui non era stato chiesto di rinnegare la loro convinzione cristiana, ma che, per la loro dedizione a Cristo, decisero di stare dalla parte di chi subiva ingiustamente violenza (5. *Ripensare il concetto di martirio a Monte Sole*).

⁴ Cfr. A. VENTURA, *I tempi del ricordo. La memoria pubblica del massacro di Monte Sole dal 1945 a oggi*, Bologna, Zikkaron, 2016; E. BETTI, *Monte Sole, la memoria pubblica di una strage nazista*, Roma, Carrocci editore, 2024.

⁵ Cfr. A. BALDASSARRI, *La risalita a Monte Sole*, Bologna, Zikkaron, 2019.

L'uso delle categorie di martirio e sacrificio nei processi di rilettura della guerra

Ricordate e meditate il nostro sacrificio.
(Iscrizione all'ingresso del sacrario di Marzabotto)

George Mosse ha mostrato come già dalla fine del diciottesimo secolo ci sia stata in Europa la tendenza a trasformare il ricordo dei soldati morti in un atto sacro per la nazione⁶: il loro sacrificio è l'orgoglio e la forza della patria stessa, mediante un'elaborazione culturale in cui fede nazionale e fede cristiana diventano una cosa sola⁷. Prima della seconda guerra mondiale il culto del soldato caduto in guerra trasforma la morte dei militari in sacrificio perché si antepone il bene della collettività alla salvaguardia della propria persona affermando che il guadagno della comunità supera la perdita personale, ad imitazione della morte di Cristo⁸.

Il cristianesimo ha offerto così terreno fertile perché l'esperienza della morte in guerra trascendesse a un dono sacro, assimilabile alla passione di Cristo; nei cimiteri dei soldati i caduti sono rappresentati dormienti in grembo a Cristo, associando alla Sua passione tutto il sangue sparso per la nazione.

Anche il magistero pontificio, dalla fine dell'ottocento fino alla seconda guerra mondiale accosta la tematica dell'espiazione alla tragedia della guerra, ma con una traiettoria significativamente diversa: si adduce che le ragioni dei conflitti armati stanno nell'allontanamento della società contemporanea dalle direttive proposte dalla Chiesa. La giustizia divina punisce tale apostasia permettendo la sofferenza delle guerre, al fine di ricondurre il consorzio umano alla soggezione all'autorità ecclesiastica che garantisce la vera pace⁹. Questa la tesi di fondo secondo Daniele Menozzi: «il conflitto costituisce il castigo divino per il peccato che la società contemporanea ha compiuto abbandonando la sua dipendenza dalla religione e dalla chiesa»¹⁰.

In questa ottica, le sofferenze e i lutti provocati dalla guerra vengono letti come espiazione della società moderna per essersi allontanata da Dio. Ancora all'inizio del 1945 il cardinale Nasalli Rocca, a Bologna, interpreta le sofferenze d'Italia come la punizione mandata dalla Provvidenza per far espiare al popolo italiano i propri errori, come aveva mandato l'*aquila romana* a sgominare il popolo ebraico e, in seguito,

⁶ G.L. MOSSE, *Le guerre mondiali. Dalla tragedia al mito dei caduti*, Bari, Laterza, 2002.

⁷ Cfr. D. MENOZZI, *Chiesa cattolica e religione nella grande guerra*, in F. Bianchi e G. Vecchio (a cura di), *Chiese e popoli delle Venezie nella Grande Guerra*, Viella 2016, pp. 37-56.

⁸ Cfr. M. MALPENSA, *Il sacrificio in guerra nelle lettere pastorali dell'episcopato*, in «Humanitas» LXIII (2008), pp. 905-924.

⁹ D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso la delegittimazione religiosa dei conflitti*, Bologna, Il Mulino, 2008.

¹⁰ D. MENOZZI, *La cultura cattolica davanti alle due guerre mondiali*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi» 112 (1995), pp. 28-60.

i barbari ad annientare i Romani, che per tre secoli, avevano straziato il corpo della Chiesa¹¹.

Concentrando la sua analisi sulla Germania, Mosse ha mostrato come il processo di rimozione dei lutti della guerra e la loro trasposizione simbolica ad esperienza sacra sia entrato in crisi dopo la seconda guerra mondiale: le devastazioni avevano colpito così profondamente i civili che non era più possibile replicare il processo di rimozione e di celebrazione della morte per la gloria della patria.

Dopo il 1945 si cessa di mitizzare l'esperienza bellica, ma non si interrompe l'uso mimetico del linguaggio cristiano nei processi di rilettura della guerra. In Italia si continua ad usare il termine "espiazione" per esprimere l'auspicio che il sacrificio collettivo compiuto dal popolo Italiano sia la forza grazie alla quale la nazione potrà risorgere. Guri Schwarz, studiando le forme con cui le istituzioni dell'Italia repubblicana si rapportarono alla commemorazione dei caduti, ha evidenziato l'elaborazione di un «patriottismo espiativo», in cui i morti sono commemorati più in quanto vittime, che in quanto eroi. Ai caduti, a coloro che avevano offerto in olocausto le loro vite, era doveroso portare un reverente rispetto, come a martiri:

Il cardine su cui ruota tutta l'operazione è evidentemente un'allegoria religiosa incentrata sull'immagine di una nazione che, col sacrificio dei suoi figli, espia le sue colpe¹².

Con la seconda guerra mondiale il culto moderno della nazione entra in crisi perché la morte di massa aveva svuotato di senso l'idea romantica ed eroica della guerra; si assiste ad uno slittamento semantico, per il quale non si parla più di eroi e caduti, bensì di martiri e vittime.

A questa trasformazione di significato non corrisponde, però, un cambiamento radicale nell'organizzazione delle commemorazioni. Cristina Cenci ha evidenziato una continuità simbolica tra la memoria della prima e della seconda guerra mondiale, mostrando come la celebrazione del 25 aprile ripropone il consolidato modello di festa del 4 novembre: pur cambiando i luoghi, resta invariato lo schema celebrativo basato sulla sequenza liturgica di Messa, corteo, deposizione di corone presso i monumenti ai caduti e discorsi commemorativi¹³.

¹¹ «Su queste pagine di storia che non sono chiuse, la Fede scrive la sua sentenza: Il delitto fa miseri i popoli e le nazioni (Prov. XIV). Iddio è giusto retributore del bene e del male agli individui e ai popoli!». CARD. NASALLI ROCCA, *Non ci venga meno la fede! Per la Quaresima del 1945*, in BAB (1945), p. 19.

¹² G. SCHWARZ, *Tu mi devi seppellir. Riti funebri e culto nazionale alle origini della Repubblica*, Torino, UTET, 2010, p. 264.

¹³ C. CENCI, *La festa nazionale della seconda repubblica*, in S. Bertelli (a cura di) *Teatro del potere*, Roma, Carocci, 2000, pp. 228-229.

Il martirio di Marzabotto

Con i suoi 1830 uccisi Marzabotto doveva espiare, nella mostruosa intenzione degli omicidi, la colpa di essere stata generatrice feconda di combattenti e partigiani. Colpa gloriosa e splendida.

Umberto Terracini, 1949

Alla fine della guerra i giornali iniziano a parlare delle stragi compiute in Italia dalle SS e negate nei mesi precedenti dalla propaganda nazifascista. I primi articoli sulla strage di Monte Sole usano l'espressione «martirio di Marzabotto»; così si intitola un reportage di Gino Tibalducci sul Corriere dell'Emilia del 12 maggio 1945:

Non c'è una casa che non sia distrutta, annientata, bruciata dalle fiamme e sgretolata dai proiettili; non c'è più gente, o quasi, poiché i primi a ritornare non trovano né un riparo, né un'ombra¹⁴.

La prima commemorazione della strage si tiene a Marzabotto, il 30 settembre 1945. L'«Avvenire di Italia» dà molto spazio all'annuncio della commemorazione, sottolineando che si tratta di una strage che, nella sua dimensione terrificante, andava ben al di là di quanto fino ad allora era stato raccontato¹⁵. A descrivere i fatti della strage è, in quel giorno, Silvano Bonetti, orfano dell'eccidio: il suo discorso, pubblicato più volte, diventa il riferimento necessario per accostarsi a quei fatti e interpretarli. Egli ricorda che già varie volte giornali e quotidiani di tutta Italia avevano pubblicato resoconti e cronache su quello che era stato chiamato il «martirio di Marzabotto», ma che nella maggioranza dei casi non era stata raggiunta quella obbiettività e quella chiarezza necessarie per comprendere le molteplici traversie toccate a quel disgraziato Comune:

La relazione ... servirà una volta per sempre a rendere chiaro che se vi è un luogo in Italia ove maggiormente ha inferito la barbarie della guerra, ove più grandi e dolorosi lutti abbia portato quell'immane flagello, questo luogo è unicamente e solamente Marzabotto¹⁶.

Lo schema celebrativo è quello tradizionale delle commemorazioni belliche. Mons. Brini, in rappresentanza del cardinale, celebra una Messa di suffragio nel capannone già adibito a magazzino, che sarà usato in seguito come chiesa parrocchiale. A seguire si tiene la manifestazione commemorativa nei locali della ex casa del fascio, con i discorsi delle autorità: il generale Cerica, l'arciprete di Panico don Angelo Serra, un

¹⁴ G. TIBALDUCCI, *Il martirio di Marzabotto*, «Il Corriere dell'Emilia», 12 mag. 1945.

¹⁵ G.A. BARBIERI, *La tragedia di Marzabotto*, «L'Avvenire d'Italia», 29 set. 1945.

¹⁶ M.P.B. *Il martirio di Marzabotto*, Bologna, 1946.

rappresentante della Camera del Lavoro, l'avv. Cagli del Partito Liberale, il rappresentante del CNL. La novità sta nel fatto che i protagonisti commemorati non sono più le truppe partite per il fronte con la benedizione ecclesiale, ma i tanti civili travolti, loro malgrado, da un'inaudita violenza unitamente a coloro che fecero la scelta partigiana. Non si esalta il sacrificio dei militari che hanno offerto la vita per il bene della patria, ma si onora la morte di coloro a cui si deve gratitudine per il dono della libertà e della pace.

Nel suo discorso Bonetti usa l'immagine del martirio innanzitutto per gli scomparsi, di cui tratteggia l'uccisione nelle diverse località, auspicando che il sacrificio di tanti fratelli non sia stato vano. Afferma che al martirio degli uccisi seguì il martirio dei superstiti, martiri anch'essi perché portarono nel cuore lo strazio di terribili ricordi, ma anche perché, lasciate le proprie case e rifugiatisi a Bologna, furono accusati di essere causa del proprio male:

Poi per tutti il triste esilio a Bologna ed in altri luoghi: nuovo martirio. L'essere di Marzabotto costituisce un reato: siamo tutti partigiani. Le nostre disgrazie fummo costretti a raccontarle sottovoce: ci fu chi ebbe pietà, ci fu chi ci schernì: «Dovevate venir via prima»¹⁷.

Negli anni successivi alle commemorazioni partecipano solo autorità locali, fino al 1949, quando il presidente della repubblica presenzia la consegna della medaglia d'oro al comune di Marzabotto. Il grande spazio dedicato dai giornali¹⁸ e la folta rappresentanza politica segna la consacrazione del paese a simbolo del martirio della popolazione italiana durante l'occupazione nazista¹⁹.

Il discorso ufficiale dell'onorevole Terracini in quel giorno evidenzia un modo duplice di accostarsi alla memoria del martirio di Marzabotto, legittimato dal progetto del sacrario che prevedeva due ambienti sovrapposti: alle fondamenta il luogo per le salme, sopra la chiesa, luogo di culto della comunità parrocchiale.

Né la chiesa tremerà per quei suoi fondamenti, né quei morti avranno men sereno riposo per quella cuspidi crociata. Ché, anzi, traendo al tempio, gli abitanti di Marzabotto chineranno reverenti il capo al grande appello delle due fedi, diverse ma congiunte, e cementate insieme dalla prova suprema della morte: la fede in un ordine nuovo che dia in terra agli uomini giustizia e pace, e l'altra in un rifugio celeste dove ogni ira si placa e ogni torto ha riparo. Così, nella reciproca comprensione, vivrà Marzabotto nuova²⁰.

¹⁷ S. BONETTI, *Relazione commemorativa tenuta in Marzabotto il 30 settembre 1945*, in N.S. ONOFRI, *Marzabotto non dimentica* Walter Reder, Bologna, Grafica Lavino, 1986, pp. 98-99.

¹⁸ Cfr. «Giornale dell'Emilia», 26 set. 1949; «Il Progresso d'Italia», 26 set. 1949; «L'Avvenire d'Italia», 27 set. 1949.

¹⁹ Cfr. L. ARBIZZANI, *Prima degli «unni» a Marzabotto, Monzuno, Grizzana*, Bologna, Grafis Edizioni, 1995, pp. 146-158.

²⁰ U. TERRACINI, *Il martirio di Marzabotto*, in «Oratoria» (nov.-dic. 1949), p. 366.

Il motivo per cui quel comune ha sopportato una strage così pesante è l'aver dato sostegno alla brigata Stella Rossa, ragion per cui i tedeschi hanno dedicato "a Marzabotto e ai suoi partigiani, al nido e agli aquilotti, l'impresa più esecranda di sangue e di rovina".

Nel discorso di Terracini si riscontra uno slittamento del concetto di patriottismo espiatorio: la colpa da espiare è la scelta partigiana presentata come condivisa dall'intera cittadinanza; il motivo per cui tutti accettarono la morte è la realizzazione di un ordine nuovo qui sulla terra, che viene contrapposto al rifugio celeste proposto dalla Chiesa.

In occasione della consegna della medaglia d'ora viene distribuita la pubblicazione «Il martirio di Marzabotto» con la relazione di Silvano Bonetti, del 1945, e un primo elenco di vittime intitolato «Il contributo di sangue di Marzabotto». Il Comune in fondo alla valle diventa il protagonista assoluto della rappresentazione della strage delineata, come espiazione per la libertà dell'Italia:

Quando dura e cruenta divenne la lotta, Marzabotto stessa contribuì con il suo sangue e legò indissolubilmente il suo nome a quello della brigata Stella Rossa, diventando così il simbolo della lotta Partigiana nella guerra di liberazione. I cittadini di Marzabotto bene hanno meritato l'alta onorificenza che la Patria riconoscente ha loro assegnato, perché tutti contribuirono per la Liberazione d'Italia ed a caro prezzo si meritano tutti il nome di Partigiani²¹.

L'inaugurazione del monumento e della chiesa a Marzabotto nel 1961, segna una separazione ulteriore tra il luogo della strage e luogo della memoria. I caduti continuano ad essere invocati, ma come membri anonimi di un gruppo esemplare, ricordati per tramandare un ideale da riscoprire: si ha la compresenza di un paradigma antifascista, riproposto in tutte le occasioni in cui questo canone viene ferito, e di un paradigma pacifista, che rifiuta la guerra stessa di cui gli innocenti sono vittime²².

Nei primi tre decenni la comunità ecclesiale non partecipa in modo significativo alle commemorazioni perché la violenza sperimentata verso alcuni sacerdoti nell'immediato dopoguerra ha portato a individuare nel Partito Comunista un nemico a cui non dare nessun appoggio²³. A Marzabotto i comunisti guidano l'amministrazione del comune e, di conseguenza, la memoria della strage e la Diocesi sceglie per questo di non partecipare alle commemorazioni.

²¹ COMITATO COMUNALE ORGANIZZATORE DELLA CERIMONIA PER LA CONSEGNA DELLA MEDAGLIA D'ORO AL VALORE MILITARE (a cura del), *Il martirio di Marzabotto*, Bologna, Osmi, 1949, p. 24.

²² Fin dal 1949 sono invitati a Marzabotto rappresentanti di città straniere che avevano subito violenza da parte dell'esercito tedesco, quali Coventry e Stalingrado, avviando un percorso di collaborazioni tra "città martiri" che in questo volume è presentato nel contributo di Eloisa Betti.

²³ Cfr. A. BALDASSARRI, *L'ora di disarmare i cuori*, Bologna, Zikkaron, 2025.

Al pari dei superstiti della strage che non si identificano necessariamente con i martiri della libertà del ricordo istituzionale, la Chiesa non si sente rappresentata da quel racconto: gestito, oltre al resto in sede locale, da un partito antagonista che tende a proiettare su tutta la lotta partigiana il proprio uniforme colore²⁴.

Luigi Pedrazzi ricorda così quegli anni:

C'è stato qualcosa a Marzabotto che può aver creato risentimenti, anche nella condotta degli amministratori locali. A me compete l'autocritica della parte cattolica. È grave e doloroso che proprio negli anni dell'immediato dopoguerra sia scattato tra i cattolici una sorte di anticomunismo di maniera: non ne parliamo, perché chi parla di Marzabotto fa il gioco dei comunisti... Una Chiesa e una comunità cristiana che non si fossero lasciate imprigionare da contrapposizioni di tipo ideologico avrebbero dovuto sentire quei fatti come loro. Invece vi è una sorta di timidezza, di reticenza.... Penso che sia stata una perdita secca per la Chiesa bolognese che aveva avuto il privilegio di quei martiri e ha in un certo senso la vergogna di questo lungo silenzio²⁵».

La riscoperta delle rovine come santuario e la fondazione del monastero

La Chiesa di Bologna possiede su questi monti un tesoro che deve custodire con amore, onorare con giusta fierezza, comprendere con intelligenza crescente nel suo valore e nel suo insegnamento.

Card. Giacomo Biffi, Omelia nel pellegrinaggio del 1984

Solo a metà degli anni Settanta si assiste a un nuovo interessamento, nella diocesi di Bologna, ai fatti della seconda guerra mondiale ed, in particolare, a quelli della strage di Monte Sole. È una relazione al clero di mons. Luigi Dardani, nel 1975, ad indicare l'importanza della riscoperta della testimonianza dei cristiani bolognesi durante la guerra. Distaccandosi da una memorialistica che identifica la Resistenza con il movimento di alcune formazioni partigiane, o con alcuni episodi atroci, propone di rileggere e rivivere la tragedia di Marzabotto attraverso un concetto più ampio di resistenza morale alla violenza. Nello stesso tempo ritiene che la Chiesa possa comprendere il significato più profondo delle vicende dei preti morti a Monte Sole solo se non si limita alla ricerca delle responsabilità storiche di quelle morti, ma trova in esse il mistero sorgivo della fede in una chiesa bolognese così provata dalla guerra:

Mi sono domandato più volte quale peso abbia avuto il sangue dei pastori per la sopravvivenza della fede e la ripresa spirituale del gregge di Dio che è in Bologna. Il

²⁴ A. DEORITI, *Chiesa e Resistenza: il caso Monte Sole*, «Annale de Il Regno», Bologna (2011), p. 135.

²⁵ O. CIVATTI - C. SASSI, *Nessuno ordinò a Reder di massacrare i civili*, «L'Unità- ER », 8 gen. 1985.

gregge non è andato disperso perché i pastori, anche se percossi, hanno resistito, e non pochi *usque ad effusionem sanguinis*. Ricordare è dovere; ma non basta: occorre capire e imitare. Alla luce delle loro *testimonianze* che ci ricordano tanto da vicino gli atti dei Martiri. Saremmo lontani dalla realtà, se intitolassimo l'elenco dei nostri morti: martirologio del clero bolognese?²⁶.

Da quel momento si rompe il silenzio ecclesiale su Monte Sole e si inizia a parlare della strage perché si riscoprono le storie dei parroci morti in essa per il loro impegno pastorale. Gli approcci dei cattolici nella riscoperta risentono a lungo del contrasto trentennale con il PCI: c'è chi invita a scorgere in quei fatti non solo il racconto di violenze belliche, ma la scoperta di valori che la Chiesa non può dimenticare²⁷; per altri si tratta di una rivalsea contro la propaganda comunista²⁸, di un'occasione per evidenziare errori e responsabilità della brigata «Stella Rossa»²⁹, a volte anche per insinuare un'imprudenza dei sacerdoti coinvolti nella strage³⁰. Don Luciano Gherardi adotta un approccio differente: comprende che è importante mettersi in ascolto dei testimoni, facendo riemergere come le comunità di fede, accompagnate dai loro pastori, abbiano assunto nell'emergenza dell'eccidio, il ruolo di vero soggetto:

Sulle prime facevo le domande sbagliate. Chiedevo com'è morto il tale, o il talaltro, e invece il problema era un altro. Occorreva capire qual era stata la vita di queste comunità, di questi gruppi familiari. Dovevano essere loro stessi, gli abitanti di là, a ritrovare la parola, a interrogarsi davvero sul loro passato, sulle loro origini, sui loro legami sociali ed affettivi³¹.

Inizia così un'esperienza decennale di ricerca che si concretizza con la pubblicazione di *Le querce di monte Sole. Vita e morte delle comunità martiri tra Sette e Reno (1898-1944)*³², un'intensa rivisitazione storica di quelle comunità, con la figura dei sacerdoti trucidati al centro.

Alla ricerca storica si associa, in maniera inscindibile, una riscoperta di posti per tanto tempo dimenticati e il desiderio di ritrovarsi sui luoghi stessi a farne memoria. Nella sua "indagine" don Luciano si fa accompagnare dai superstiti nelle località distrutte:

²⁶ Cfr. L. DARDANI, *La presenza della Chiesa bolognese durante la guerra e la resistenza* (5.5.1975), in Archivio Monte Sole della diocesi di Bologna (AMS) I, 13, pag. 2.

²⁷ Cfr. E. FRANCHINI, *La tunica di padre Martino*, Bologna, EDB, 1984.

²⁸ Cfr. A. CARBONI, *Elia Comini e i confratelli martiri di Marzabotto*, Bologna, Alfa-Beta, 1986.

²⁹ Cfr. D. ZANINI, *Marzabotto e dintorni*, Ponte nuovo, Bologna 1996.

³⁰ Cfr. L. TOMMASINI, *La bufera*, Altedo (Bo), Lito M.T., 1990.

³¹ C. SUGHI, *L'altra Auschwitz di Monte Sole*, «Il resto del Carlino», 24 set. 1986.

³² L. GHERARDI, *Le querce di Monte Sole. Vita e morte delle comunità martiri fra Setta e Reno. 1898-1944*, Bologna, Il Mulino, 1986.

Si ha la sensazione di risentire la voce del Sinai: «Levati i calzari, perché il terreno che tu calpesti è santo...». Quei luoghi, già teatro della ferocia delle SS, sono un immenso santuario, dove ogni rudere invita a meditare quanto alto e cruento è stato il prezzo della libertà saldato dai nostri fratelli migliori³³.

Si rafforza in Gherardi la consapevolezza che Monte Sole si differenzia «da episodi cruenti verificatisi in altre parti della Diocesi³⁴» perché una parte delle comunità è morta mentre era unita in preghiera e ripropone l'opportunità dell'uso della categoria di «comunità martiri» per sottolineare che le vittime travolte nell'eccidio, mentre erano insieme in chiesa, devono essere definite martiri in senso cristiano³⁵.

Vittime soltanto o martiri? Sono morti pregando, attorno ai loro preti, perché sono vissuti nella fede e nella Chiesa. Con la vita e nella morte hanno testimoniato qualcosa che è più forte del terrore: la Fede. Non ci sarà da stupire se un giorno sapremo che sono morti perdonando come Cristo sulla croce. La Chiesa bolognese, nell'anno santo della Redenzione, va a Monte Sole per attingere luce e forza. Conversione è prendere la propria croce... Riconciliazione è amare senza riserve; è amare anche i nemici... Chi vuole convertirsi è chiamato a riconciliarsi³⁶».

La risalita a Monte Sole, per Gherardi, deve essere un'esperienza comunitaria, non al fine di riconquistare in tanti un territorio ingiustamente trascurato, ma perché solo un cammino di popolo e di pastori uniti può diventare semente per la trasformazione e il rinnovamento della Chiesa. Come fu comunitario l'eccidio, così devono essere comunitarie la sua memoria e la sua celebrazione. Il primo pellegrinaggio diocesano, guidato dal vescovo Enrico Manfredini l'11 settembre 1983, ha come meta non Marzabotto, ma la collina che negli anni precedenti la comunità cristiana ha riscoperto come «nuovo santuario».

«Qui non ci sono i 666 archi del portico di San Luca o lo stupendo piazzale di Boccadirio. Il vuoto e il silenzio prendono per mano i pellegrini, attraverso un cammino penitenziale»³⁷.

Il pellegrinaggio coinvolge ed emoziona alcuni membri della comunità di don Giuseppe Dossetti presenti quel giorno, come mostra una lettera indirizzata a Gherardi poche settimane dopo:

³³ L. GHERARDI, *Il prezzo della libertà*, «Bologna Missione», 12 mag. 1978.

³⁴ *La commemorazione dei sacerdoti e dei fedeli uccisi a Monte Sole nel Settembre-Ottobre 1944*, BAB 1981, 120.

³⁵ Cf. L. GHERARDI, *I 54 martiri di s. Giovanni di sotto*, «Bologna Missione», 10 mag. 1979; *I martiri di Monte Sole*, «Bologna Missione», 2 mag. 1981; L. GHERARDI, *Maturano frutti di vita nuova sulle rovine bagnate dal sangue dei martiri*, «Bologna Missione», 23 set. 1982.

³⁶ GHERARDI, *Pellegrinaggio Diocesano a Monte Sole*, p. 1.

³⁷ L. GHERARDI, *Pellegrinaggio diocesano a Monte Sole*, «Inserito Redazionale di Insieme Notizie», set. 1983, p. 3.

Sì, quel pellegrinaggio dell'11 settembre mi è parso un evento di grande grazia: chissà quanto bene ne sarà venuto a tanti! E fra questi anche a me è venuto il desiderio grandissimo che in questo luogo consacrato dal martirio non di uno solo, ma davvero di intere comunità cristiane, possa vivere una comunità che incessantemente lodi Dio che opera meraviglie nei suoi santi e insieme lo supplichi per tutto quanto c'è di male e di violenza, perché la pace di Cristo riempia i cuori. Io non so se il Signore ci renderà degni di andare lassù: il desiderio è grande ma ci vorrebbe gente che prega molto, ama molto...³⁸.

Nel 1984 l'iniziativa è replicata anche dal nuovo vescovo, Giacomo Biffi, che guida il secondo pellegrinaggio diocesano a Monte Sole, consapevole dell'importanza di far riemergere dal silenzio la testimonianza di vittime a cui dare onore. Il gesto di celebrare l'Eucarestia su quei ruderi è descritto dall'arcivescovo come una riconsacrazione di terre profanate dall'odio. Il pellegrinaggio non intende rimanere un evento isolato, ma vuole trasformarsi in una presenza stabile della diocesi affidando alla Comunità di Dossetti il compito di riportare la vita su quei luoghi.

La Chiesa di Bologna non vuole allontanarsi da questi luoghi e da queste memorie. Essa perciò dà mandato ai fratelli e alle sorelle della piccola famiglia dell'Annunziata di restare a Monte Sole in suo nome e in sua rappresentanza. Noi affidiamo a questa comunità monastica il compito della orazione di suffragio per quanti hanno incorporato del loro sangue tutta la nostra regione, in montagna e in pianura, prima e dopo il 1945, vittime di ideologie contrapposte, ma ugualmente anticristiane e perciò disumane; il compito della preghiera per la concordia tra i popoli e tra le fazioni, e per la conversione dei cuori; il compito dell'annuncio a quanti qui verranno della pace vera, che è la pace messianica portata da Cristo; il compito dell'accoglienza e della illuminazione dei pellegrini, che qui arriveranno a ritemperarsi nella fede e a ricercare le motivazioni di una più coraggiosa coerenza cristiana³⁹.

Poter ritornare fisicamente sui luoghi della morte di tanti innocenti provoca l'intuizione che non si tratta solo di terre di morte, ma di uno spazio reso sacro dalla morte di tanti innocenti. Non occorre costruire un santuario, ma riconoscere la zona resa sacra dal sangue innocente:

Non è questione di costruire tale santuario: c'è già; e sono le maestose rovine dei luoghi. Se mai si tratterà di creare i servizi che consentano la valorizzazione e la custodia⁴⁰.

³⁸ *Lettera a Gherardi don Luciano* (5.10.1983), Monteveglio, in Archivio Gherardi [AG] (cart. XV), parrocchia dei santi Bartolomeo e Gaetano in Bologna.

³⁹ G. BIFFI, *Omelia nel pellegrinaggio diocesano a Monte Sole* (16.9.1984), «Bollettino Arcidiocesi Bologna» [BAB](1984), p. 213.

⁴⁰ *Gherardi don Luciano a Vecchi don Ernesto*, Bologna, 21 Maggio 1986 in AG (cart. XV).

Si decide solo di ristrutturare alcune case diroccate per l'abitazione e la preghiera della comunità di Dossetti: nel 1985 inizia presso la località Casetta la vita a Monte Sole della comunità maschile con don Giuseppe; nel 1993 viene completata con la costruzione della chiesa l'edificazione del monastero femminile presso la località Podella. Negli anni in cui la comunità cristiana riscopre i luoghi dell'eccidio, anche gli enti e le istituzioni civili decidono di valorizzare in modo nuovo le località sul crinale: nel 1989 viene istituito il «parco storico⁴¹» di Monte Sole, mentre nel 2002 è inaugurata la «Scuola di pace». L'allontanamento della memoria dai luoghi della strage era avvenuto in parte per motivi di accessibilità, ma anche perché le celebrazioni a Marzabotto permettevano un maggior controllo della trasmissione del messaggio. Con l'idea del parco le istituzioni riconoscono l'importanza di ritornare sui luoghi della strage:

Il luogo, fino ai primi anni novanta, appariva come abbandonato dagli uomini e ripreso a sé dalla natura, in mezzo alla quale era possibile scorgere le tracce del vissuto di quel territorio. Il silenzio, l'assenza di luce nella notte, il tangibile scorrere delle stagioni sulle macerie delle case: anche l'abbandono permetteva di leggere l'entità di quello che era passato. Tutto questo segnava la differenza di quel luogo dalle aree circostanti. La differenza del nudo luogo. Dagli anni novanta, con la lenta attivazione di una nuova istituzione, il Parco storico, e della scuola di pace, l'area ha iniziato a essere di nuovo attraversata alla ricerca delle tracce delle vicende che l'hanno segnata⁴².

La definizione del progetto del Parco incontra numerose difficoltà dovute in parte alla novità dell'iniziativa, ma nello stesso tempo al peso delle divisioni tra i partiti in merito al significato sia storico sia naturalistico da dare al parco: il partito comunista individua nel tema della pace il riferimento per la vita del parco a Monte Sole; i socialisti pretendono, invece, che il parco sia intitolato esplicitamente alla resistenza⁴³; i verdi, dal canto loro, ritengono che gli interventi previsti intaccheranno la natura incontaminata del luogo⁴⁴. In ambito ecclesiale la notizia dell'istituzione del parco, vista in passato con sospetto, viene accolta in modo positivo in ordine ad una educazione dei giovani alla pace. Il testo della legge della regione Emilia Romagna per la istituzione del parco nel 1989 si ispira chiaramente a quanto auspicato in precedenza

⁴¹ Per una storia della nascita del parco cf. B. MAGNI, *Il Parco di Monte Sole: storia e memoria della Resistenza e degli eccidi nazifascisti del 1944*, in «Premesse e condizioni ambientali, economiche, sociali, politiche e culturali della lotta partigiana a Marzabotto, Monzuno e Grizzana, Supplemento a Monte Sole», giugno 1997-2, pp. 61-69; D. BERGAMINI, *Monte Sole: la memoria della strage*, Tesi di laurea in storia contemporanea, Bologna, AA. 1998-'99, pp. 147-187.

⁴² E. PIRAZZOLI, *A partire da ciò che resta*, Reggio Emilia, Diabasis, 2014, p. 43.

⁴³ Cfr. G. OGNIBENE, *Dossier Marzabotto. I sotterranei di Bologna*, Bologna, Ape, 1990, pp. 353-455.

⁴⁴ Cfr. R. PERI, *Marzabotto 1944: vorremmo che fosse Storia*, «Thélème» 3 (2004), p. 40.

da Dossetti nella sua introduzione al libro di Gherardi⁴⁵, in particolare quando offre queste indicazioni:

Vanno promossi studi, ricerche, incontri che, approfondendo la conoscenza dei fatti e delle loro cause più influenti e meno evidenti, aiutino a vigilare, con coscienza lucida e attenta, sugli avvenimenti del mondo attuale per opporsi ad ogni pur pallido indizio di rinascita di un «sistema di morte e di sterminio» finché vi sia tempo, e in questo modo offrire alle giovani generazioni una vera e propria «scuola di pace» che sappia indicare le vie nuove per la concordia e lo sviluppo dei popoli, sulla base delle esperienze del passato nonché sui valori di libertà, solidarietà umana, giustizia sociale e dignità della persona, che furono tanto vivi nella popolazione locale che animò la Resistenza, che sono sanciti nella Costituzione della Repubblica Italiana e che devono essere instancabilmente affermati⁴⁶.

La collaborazione tra gli enti pubblici e la comunità guidata da don Dossetti è stata subito proficua, non sono mancati, però, sospetti e contrasti. La forza politica che più si è opposta alla dichiarazione di Monte Sole come «santuario» è il Partito Socialista, in modo particolare per gli interventi di Giorgio Ognibene, secondo il quale riconoscere i luoghi della strage come “un nuovo Carmelo” avrebbe fatto pensare che vi erano morte comunità religiose e non i resistenti⁴⁷.

Si tratta di questioni su cui si esprimono all'epoca anche alcuni storici. Alberto Preti, riflettendo sul modo con cui Gherardi rilegge le vicende di Monte Sole attraverso la categoria cristiana del martirio comunitario, sottolinea come sia necessario da un punto di vista storico distinguere coloro che “scelsero” di stare in una situazione pericolosa, e coloro che “furono travolti” dagli eventi nella violenza inimmaginabile di quei giorni. A suo avviso, i sacerdoti che andarono incontro alla morte possono essere detti martiri e si può parlare di eroismo per la generosità coraggiosa che guidò le scelte di uomini e donne, per tutti gli altri ritiene più corretta la definizione di “vittime”. Denuncia il rischio che l'espressione «comunità martiri», attraverso un processo di trasfigurazione ideale, possa essere tanto fuorviante da allontanare dalla verità ricercata dagli storici⁴⁸. Daniele Menozzi ritiene l'uso della categoria del martirio per i sacerdoti possa dare l'impressione di voler suffragare, coll'esempio di chi l'avrebbe suggellato col sacrificio della propria vita, uno schema ormai scomparso di presenza clericale nella società⁴⁹.

Queste considerazioni mostrano due problemi emersi nel tempo: a) l'aver accomunato tutte le vittime come martiri ha esposto la Chiesa all'accusa di volersi appro-

⁴⁵ Cfr. G. DOSSETTI, *Introduzione*, in GHERARDI, *Le querce di Monte Sole*, Il Mulino, Bologna 1986, pp. I-LXVII.

⁴⁶ *Legge regionale n.19*, art. 1,2,c, 19 mag. 1989.

⁴⁷ Cfr. *Parco di Monte Sole, progetto da rivedere*, «Il Resto del Carlino», 13 nov. 1989.

⁴⁸ A. PRETI, *Quale storia tra Marzabotto e Monte Sole*, «Rivista di storia contemporanea» 1 (1988), p. 142.

⁴⁹ Cfr. D. MENOZZI, *Recensione a “Le querce di Monte Sole”*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa» (1988), p. 160.

priare delle vicende di persone che non avevano scelto consapevolmente il martirio cristiano, ma cercavano solo di salvarsi; b) il parlare di martirio per i sacerdoti appare un modo per voler affermare che tutti i preti abbiano vissuto, durante la guerra, una scelta di condivisione totale con le proprie comunità.

Da un certo punto di vista si corre lo stesso equivoco di quando i partigiani, dopo la guerra, si erano appropriati della memoria della strage descrivendo Marzabotto come “tutta partigiana” e facendo emergere eroismo anche dove non c’era stato. Alla fine del millennio la comunità cristiana ha ripensato all’opportunità di usare l’immagine di “comunità martiri”, su cui inizialmente c’era stato tanto entusiasmo e si è interrogata sulla legittimità di descrivere le vittime dell’eccidio attraverso categorie sacre che le vittime non avrebbero applicato alla loro drammatica vicenda. La decisione è stata quella di concentrarsi come diocesi sulla testimonianza di santità dei parroci, una scelta apparsa ad alcuni come un passo indietro rispetto al cammino fatto⁵⁰.

I preti martiri di Monte Sole

“La loro morte ha le caratteristiche di un vero martirio per amore di Dio e dei fratelli”

I preti del vicariato di Setta al vescovo nel 1976

Un aspetto che ha rallentato il riconoscimento canonico del martirio dei preti di Monte Sole sta anche nel fatto che i primi a parlarne siano stati i partigiani che li dichiaravano loro compagni.

Nel febbraio 1945 Achile Ardigò, dando alle stampe la notizia di quanto avvenuto nella strage di Monte Sole su «La Punta», un foglio ciclostilato clandestino dei partigiani cattolici, sottolinea l’adesione al programma della resistenza di uno dei sacerdoti uccisi dalle SS:

Ci giunge notizia del martirio del giovane parroco di una parrocchia della nostra montagna: don Ubaldo Marchioni. Egli aveva accolto subito con entusiasmo il nostro programma e si prodigava fino al supremo sacrificio nell’aiutare i giovani che si presentavano a lui e in particolare i patrioti, sia nel curare i feriti con l’assistenza medica e religiosa, sia nel confortare le povere popolazioni continuamente depredate dai tedeschi e dai loro servi fascisti. Don Ubaldo Marchioni è stato martirizzato e il suo corpo bruciato ai piedi dell’altare. Con lui è stata trucidata la quasi totalità delle donne e bambini che si erano rifugiati nella chiesa all’avvicinarsi dei carnefici SS⁵¹.

⁵⁰ Cfr. G. CRIVELLER, *Senza contare le donne e i bambini? Chi beatificare a Monte Sole*, in «Il Regno attuale» 16 (2014), p. 606.

⁵¹ Cf. GHERARDI, *Le querce di Monte Sole*, pp. 190-191.

Il 2 luglio 1945 il vicecomandante della Stella Rossa scrive alla curia di Bologna per avvertire del decesso, per cause militari, di Fornasini don Giovanni e di Marchioni don Ubaldo e per informare che era stata avviata, da parte del comando militare del CLN, la procedura per l'assegnazione alle famiglie dei diritti spettanti come partigiani caduti: «a giorni, verranno formulate per i due parroci proposte per ricompense al V.M. per l'opera svolta da questi due “martiri” per la libertà del nostro paese⁵²». Così descrive il legame di quei preti con la brigata «Stella Rossa»: «fervidi collaboratori, informatori, aiuto spirituale dei partigiani». Sul retro della lettera il card. Nasalli Rocca scrive alcuni appunti per la risposta in cui esprime riconoscenza per quanto sarebbe stato compiuto a favore delle famiglie di quei preti:

Abbiamo ricevuto la comunicazione in data 2 corr. mese della morte di don Fornasini e don Marchioni; e siamo riconoscenti di quanto si farà in favore delle famiglie rimaste private dei benemeriti sacerdoti⁵³.

Il fatto che i partigiani stessi abbiano parlato dei preti di Monte Sole come “partigiani” e come “martiri” sarà un ostacolo a far sì che la Chiesa li riconosca come martiri della fede e della carità.

D'altra parte fin da subito tanti preti e fedeli hanno descritto la morte dei pastori di Monte Sole come un martirio, aprendo la strada a una “fama di santità”. Nella prima commemorazione, a Marzabotto, il parroco di Panico, don Angelo Serra invita i convenuti a custodire il ricordo del servizio dei cinque sacerdoti uccisi durante la strage:

Questo è quanto hanno fatto i 5 sacerdoti trucidati. Sono arrivati i barbari per sbranare le pecore ma hanno trovato i pastori a difenderle, e per le pecore hanno lottato e come insegna il vangelo hanno dato la vita.⁵⁴

L'anno successivo don Amedeo Girotti annota, nel suo diario, la partecipazione alla Messa nel secondo anniversario di morte di don Giovanni Fornasini:

13 Ottobre 1946, lunedì: Messa celebrata *pro Ioanne Fornasini in die anniversario* a Sperticano. Molti colleghi erano convenuti a suffragare l'eroe della nostra zona: se non fosse perché spetta alla Chiesa l'usare certo frasario, lo direi un martire.⁵⁵

⁵² Rossi Giovanni alla Curia Arcivescovile di Bologna (2.7.1945), Bologna, in ACAB (1945), tit.8, fasc. 3. Citata in GHERARDI, *Le querce di Monte Sole*, 274, nota 137.

⁵³ Minuta del Card Nasalli Rocca al Vice Comandante della Brigata Stella Rossa (18.7.1945), Bologna, in ACAB (1945), tit.8, fasc.3. Citata in GHERARDI, *Le querce di Monte Sole*, 274, nota 137.

⁵⁴ A. SERRA, *Discorso di commemorazione dei cinque sacerdoti del vicariato di Marzabotto trucidati dalle SS tedesche nel settembre e ottobre 1944* (30.9.1945), Marzabotto, in Archivio Parrocchia di Marzabotto.

⁵⁵ *Diario di don Amedeo Girotti, parroco di Montasico, 1946-1947*, in AMS XVI.

Si tratta, però, di una memoria custodita per decenni solo nel ricordo dei parenti e parrocchiani superstiti, fino al 1976, quando un gruppo di preti si raduna a Sperticano, la parrocchia di don Fornasini, per avviare una ricerca che intende ricostruire, alla luce della storia e della fede, il martirio dei pastori e delle comunità massacrate durante la guerra. Nella Messa il vescovo ausiliare, mons Cocchi, ricorda così don Fornasini:

Rivendichiamo a don Fornasini e alle comunità cristiane il merito di avere tenuto vivo un supplemento di umanità, di rispetto alla persona umana, di aver speso la vita per un pietoso atto di rispetto al corpo delle vittime, in un tempo in cui pareva valere solo la forza e la lotta... Siamo qui non soltanto per esaltare l'esempio di don Fornasini, ma per riallacciare questo esempio al tessuto della nostra Chiesa e del nostro popolo. È la fede di Abramo, di Tobia, dei santi, dei nostri parroci, delle nostre mamme che ci hanno insegnato le opere di misericordia corporale e spirituale; è questa fede che noi troviamo nei nostri fratelli che in senso vero dobbiamo chiamare martiri, cioè testimoni dell'amore grande di chi dà la vita nel nome del Signore per i propri fratelli⁵⁶.

In quello stesso giorno i presenti si interrogano su come commemorare i sacerdoti morti a Monte Sole; decidono di scrivere al vescovo chiedendo alla diocesi di proporli come santi e martiri:

È nostra convinzione che la loro morte, avvenuta nelle tragiche circostanze dell'eccidio di Marzabotto nel settembre-ottobre 1944, abbia le caratteristiche di un vero martirio per amore di Dio e dei fratelli. Tale martirio concluse in modo sublime l'esercizio prolungato e eroico della carità pastorale al servizio di quelle popolazioni oppresse e perseguitate, e unì il sangue innocente dei pastori e del gregge. I sottoscritti pertanto chiedono con umile e devota fiducia a V.E. Rev.ma di voler disporre l'apertura del processo canonico per la dichiarazione dell'eroicità delle virtù e del martirio dei suddetti sacerdoti, quali veri testimoni della fede⁵⁷.

L'iniziativa suscita grande interesse, ne parlano i giornali: i preti che, fino ad allora erano apparsi solo come parte di una vicenda partigiana, vengono proposti per la canonizzazione. Così commenta Luciano Bergonzoni in un articolo apparso sull'*Osservatore Romano*:

C'è una notizia che ha fatto scalpore: nel corso di una riunione promossa dal centro di documentazione bolognese Comunità di Fede e Resistenza nell'ambito delle manifestazioni per commemorare l'eccidio di Marzabotto, alla presenza del vicario episcopale Luciano Gherardi, è stata avanzata da parte dei sacerdoti del vicariato e di numerosi

⁵⁶ Cf. *Omelia di Mons. Cocchi a Sperticano*, «Martirio di Monte Sole: riflessione e ricerca», ANPI PROVINCIALE (a cura di), 40°: 1945-1985 – *alba di libertà*, Bologna 1985, pp. 122-124.

⁵⁷ *I sacerdoti del Vicariato del Setta all'Eminenza Rev. [card. Antonio Poma]* (13.10.1976), Sperticano, in AG (cart. XV).

laici, la proposta di aprire un procedimento della Chiesa bolognese *per la dichiarazione di martirio quali testimoni della fede* di cinque sacerdoti trucidati a Marzabotto, nel giro di quindici giorni, dal 29 settembre al 13 ottobre 1944⁵⁸.

Nel 1984 la Commissione storica diocesana, nata nel frattempo, si interroga se si possa parlare di martirio a Monte Sole. Don Umberto Neri studia approfonditamente i fatti ed esprime la convinzione che, in quelle vicende, ci siano stati alcuni testimoni che meritano questo titolo perché hanno scelto per fedeltà ed amore di affrontare il rischio della morte.

All'inizio del 1985 la Commissione diocesana sull'eccidio si incontra con un esperto del tribunale delle Cause dei santi per informarsi sull'iter per il riconoscimento della santità dei preti e delle comunità trucidate a Monte Sole⁵⁹. Viene sconsigliato sia di parlare di martirio sia di presentare una causa di beatificazione per preti e comunità unitamente: agli occhi di chi lavora a Roma per la cause di canonizzazione non è, in quel momento, possibile impostare una causa di martirio dove non sia dimostrabile, con chiarezza, l'odio della fede da parte del persecutore⁶⁰. Si sceglie di procedere per la causa di beatificazione dei cinque sacerdoti a partire da uno schema di interpretazione che, nel giro di poco tempo, sarebbe stato sorpassato dalla prassi dalle beatificazioni e canonizzazioni proposte da Giovanni Paolo II⁶¹.

Dovendo dimostrare non il martirio, ma la santità della vita, inizia un lavoro comunque prezioso di riscoperta delle biografie dei sacerdoti, in gran parte sconosciute. I lavori sono però lenti, e intervallati da lunghissime pause; il 3 dicembre 1995 si apre la fase diocesana per la beatificazione dei due religiosi, le cui risultanze sono poi inviate nel 2001 alla Congregazione per le cause dei santi; mentre per i tre diocesani il processo diocesano si apre il 18 ottobre 1998 e si conclude, dopo la consegna della relazione storica, il 16 novembre 2011.

Lo studio delle prove testificali e documentarie ha indotto solo in seguito il postulatore della causa di don Giovanni Fornasini, Ulderico Parente, a chiedere a Roma il cambiamento del lemma della causa domandando di procedere non più sulla vita e la fama della santità, ma per «la via del martirio». Il 21 gennaio 2021 papa Francesco ha

⁵⁸ L. BERGONZONI, *Don Giovanni Fornasini, l'angelo di Marzabotto*, «Osservatore Romano», nov. 1976.

⁵⁹ Cf. *Relazione dell'incontro con Snider* (25.1.1985), in Archivio Commissione Monte Sole, diocesi di Bologna, allegato 13.

⁶⁰ Nel 1982 padre Gherardini analizzava questo problema prendendo ad esempio la figura dell'allora beato Padre Kolbe. A suo avviso la vicenda pur luminosissima di questo sacerdote, sembrava estranea, «se non ex parte victimae, certo ex parte persecutoris, all'essenza indiscutibile del martirio». Per questo affermava: «Sia nel caso del beato Massimiliano Maria Kolbe, sia in quelli d'analogo segno, non può essere riconosciuto martirio in senso stretto e speciale». Cf. B. GHERARDINI, *Il martirio nella moderna prospettiva teologica*, «Divinitas» 36 (1982), pp. 30-35.

⁶¹ Cf. A. BALDASSARRI, *Il rinnovamento del riconoscimento ecclesiale del martirio*, in G. Malaguti (a cura di), *Martirio di pace*, Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 365-430.

autorizzato la Congregazione delle Cause dei santi a promulgare il decreto riguardante il martirio del servo di Dio Giovanni Fornasini: a partire da questa esperienza si è iniziato a trasformare in “martirio” anche le altre cause dei preti morti a Monte Sole. Un percorso che si è completato il 18 dicembre 2024 e il 21 novembre 2025, quando papa Francesco e papa Leone XIV hanno autorizzato il Dicastero Vaticano delle Cause dei Santi a promulgare i decreti che hanno riconosciuto il martirio «in odio alla fede» di don Elia Comini prima, poi di don Ubaldo Marchioni e padre Martino Capelli. La beatificazione dei tre è prevista a Bologna il 27 settembre 2026. Il riconoscimento del martirio ha confermato la bontà della richiesta espressa nel 1976 là dove li si proponeva come martiri.

Ripensare il concetto di martirio a Monte Sole

Oggi, a Bologna, verrà beatificato don Giovanni Fornasini, sacerdote e martire. Parroco zelante nella carità, non abbandonò il gregge nel tragico periodo della seconda guerra mondiale, ma lo difese fino all'effusione del sangue.

Papa Francesco, Angelus, 26 settembre 2021

All'inizio del lavoro della Commissione diocesana per Monte Sole, nel 1984, don Umberto Neri promuove una riflessione comunitaria su cosa significhi teologicamente parlare di martirio per quei fatti. Nella sua ricerca sulla strage mette in luce aspetti della testimonianza martiriale fino ad allora poco considerati: la folla degli uccisi testimonia da una parte l'odio gratuito che il mondo può nutrire verso l'uomo e, nel contempo, il silenzio di Dio che tace mentre si lascia crocifiggere nel Cristo, dall'altra esplicita il timore che si perda il nucleo della testimonianza cristiana vissuta nel martirio:

Qualche segno dello scadimento della categoria del martirio si ha anche nella Chiesa: capisco che ci possa essere, anche riguardo al concetto di martirio, una certa evoluzione teologica, e non mi rifiuto a priori di accettarla, ma non vorrei che questa eventuale evoluzione fosse nella direzione dello scadimento e dell'allargarsi indebito della categoria di martirio. Perché credo che ciò costituirebbe una sicura perdita per la chiesa, e assai grave⁶².

Possiamo individuare in questo sospetto un ulteriore motivo che ha cooperato ad un abbandono della ricerca sul tema del martirio nella chiesa bolognese proprio negli anni in cui Giovanni Paolo II proclamava martiri molti sacerdoti mettendo al centro della testimonianza non l'odio del persecutore, quanto la loro fedeltà alla vocazione:

⁶² U. NERI, Si può parlare di martirio nella strage di Monte Sole?, in G. Malaguti (a cura di), *Martirio di pace*, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 470.

martiri perché hanno vissuto con coerenza il ministero sacerdotale, descritto attraverso la dinamica del sacrificio in Cristo per i fratelli⁶³. All'interno di questa dinamica può essere invece ricompresa la fedeltà all'impegno pastorale che ha condotto i preti di Monte Sole a vivere il loro martirio⁶⁴.

Un passo da compiere è pensare ai preti uccisi con la comunità non soltanto nell'intento di evidenziare una vita sacerdotale spesa per i fratelli, ma le vicende di comunità unite nelle difficoltà. Le comunità martiri non sarebbero relegate al ruolo di mero oggetto della cura dei pastori, ma emergerebbero come soggetto partecipe di quella vicenda.

E' da sottolineare il fatto che i pastori decisero di rimanere con le loro comunità certamente da preti, ma con scelte che avrebbero potuto essere interpretate come troppo influenzate dalla politica. Nel suo servizio don Giovanni Fornasini, ultima vittima della strage, si espone in tanti casi per liberare uomini rastrellati ed aiutare persone in pericolo, incurante di quello che avrebbero potuto sospettare i soldati tedeschi⁶⁵. Si tratta di comprendere cosa significa la scelta dei sacerdoti di stare senza armi dalla parte di deboli, in mezzo ai quali un gruppo dei ribelli armati si era costituito come presidio e difesa. Alcuni hanno intuito la necessità di vagliare, da un punto di vista teologico, se e in che modo il cristiano possa sostenere in modo attivo scelte di resistenza alla dittatura⁶⁶, ma su questo tema la chiesa di Bologna si è limitata a smentire un rapporto strutturale dei preti con la brigata partigiana⁶⁷.

Un altro aspetto importante per la rilettura del martirio è il fatto che i preti di Monte Sole stanno vicino non solo ai credenti che pregano, ma a tutti coloro che rischiano della vita e, in particolare, ai più piccoli. In questa ottica le vicende della strage possono essere di aiuto per comprendere se ci sia martirio là dove i perpetratori perseguono una comunità non in quanto cristiana, ma perché la ritengono connessa alla presenza partigiana nel luogo. In questo caso il martirio non esalterebbe la «differenza cristiana», ma il modo con cui l'essere di Cristo porta a condividere e a mescolarsi con il cammino degli uomini più provati⁶⁸. Se il riconoscimento del martirio per tanti secoli è stata la via per proclamare con più facilità la santità cristiana⁶⁹, ora invece si manifesta l'aspetto drammatico di un martirio che rischia di non essere

⁶³ Cfr. *Beatificationis seu declarationis Martyrii Servorum Dei Petri Ruiz de los Panos Angel et octo Sociorum sodalitatis Sacerdotum operariorum dioecesanorum a S. Corde Iesu*, «Acta Apostolicae Sedis» LXXXVI (1994), pp. 286-291.

⁶⁴ BALDASSARRI, *Il rinnovamento del riconoscimento ecclesiale del martirio*, pp. 429-430.

⁶⁵ Cfr. A. BALDASSARRI – U. PARENTE, *Far tutto, il più possibile*, Bologna, Zikkaron, 2021.

⁶⁶ *Intervento di don Umberto Neri*, «Verbale» (18.5.1984), in Archivio Commissione Monte Sole, diocesi di Bologna, allegato 6, 3.

⁶⁷ Cf. P. TRIONFINI, *Esperienze e aspettative dei cattolici emiliani tra guerra e resistenza*, in B. Gariglio (a cura di), *Cattolici e Resistenza nell'Italia settentrionale*, Bologna Il Mulino, 1997, pp. 275-294.

⁶⁸ Cf. J. LIMON, *Sofferenza, morte, croce e martirio*, in I. Ellacuria – J. Sobrino (a cura di), *Mysterium liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, Assisi-Roma, Cittadella-Borla, 1992, p. 916.

⁶⁹ Cf. A. MELLONI, *Introduzione*, in G. Malaguti (a cura di), *Martirio di pace*, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 3.

compreso dagli stessi discepoli proprio per il modo con cui esso si svolge⁷⁰. Un cristiano che muore in mezzo a tanti altri uomini, ingiustamente perseguitati, non santifica quella morte, ma testimonia quello che è già e che agli occhi degli uomini non è evidente: Cristo è dalla parte degli innocenti uccisi. Non si tratta di rivendicare un martirio per persone che mai avrebbero letto la loro vicenda come tale, ma di rilevare che una caratteristica del martirio cristiano è quella che non si può essere cristiani se non stando dalla parte dei perseguitati.

Permane nella Chiesa una tensione tra la comprensione teologica di martirio e il suo riconoscimento canonico: da una parte si intuisce che occorre ascoltare e dare un nome ai tanti che soffrono ingiustamente nel mondo⁷¹, dall'altra si ribadisce che il concetto di martirio può essere applicato solo a chi sceglie di affrontare la morte per seguire Gesù⁷². Come si può parlare della santità dei preti non porti a mettere in secondo piano la vita delle comunità? La riscoperta del martirio delle comunità è una appropriazione indebita da parte della Chiesa di una vicenda i cui protagonisti non avevano la consapevolezza di essere ritenuti tali?

La chiesa di Bologna ha rinunciato a parlare di «comunità martiri», ma non rinuncia al motivo che all'inizio l'ha spinto a usare questo appellativo, cioè riconoscere che la memoria dell'esperienza comunitaria di Monte Sole aiuta a rivolgere lo sguardo ai popoli che oggi soffrono violenze nel mondo. Inoltre, dichiarare martiri i preti di Monte Sole non può diventare il modo per dimostrarsi una Chiesa santa e senza errori, ma è un appello ad essere comunità di credenti vicina alla povertà e alle difficoltà della gente. Diceva il vescovo Romero:

Sarebbe triste che in una patria dove si sta assassinando in modo così orrendo non contassimo tra le vittime anche dei sacerdoti. Essi sono la testimonianza di una chiesa incarnata nei problemi del popolo⁷³.

La categoria di martirio nella memoria degli eccidi di Monte Sole è stata usata con sfaccettature molte diverse, che si possono arricchire a vicenda. La contrapposizione tra martirio dei preti e vicende delle comunità si è mostrata sterile mentre sono emersi altri aspetti: il ricordo della testimonianza vissuta dai preti con la gente può far riconoscere il protagonismo della comunità; la riscoperta della vicenda che portò i preti a compromettersi all'interno di una lotta di resistenza richiede di indagare su come si debba comportare il cristiano di fronte ad un regime che annienta i più de-

⁷⁰ «Come Cristo è il Cristo solo se patisce ed è respinto, così il discepolo è discepolo solo se patisce ed è respinto». D. BONHOEFFER, *Sequela*, Brescia, Queriniana, 2008, p. 23.

⁷¹ T. OKURE - J. SOBRINO - F. WILFRED, *Editoriale*, «Concilium» 1 (2003), p. 17.

⁷² *Il Novecento, un secolo di martiri*, «La Civiltà cattolica» 156 (2005), p. 322.

⁷³ *Omelia del 24 giugno 1979*, in J. SOBRINO, *I martiri, interpellanza per la chiesa*, «Concilium» 1 (2003), p. 184.

boli⁷⁴; la santificazione della scelta dei preti di rimanere in parrocchia nonostante il pericolo invita a pensare a tutti coloro che nel mondo scelgono di stare vicino coloro che non hanno la possibilità di evitare la morte⁷⁵. Il riconoscimento ecclesiale di preti martiri dentro a vicende dalla memoria tanto complessa è diventata così per la Chiesa occasione di riconsiderare alcuni aspetti che in altre situazioni sarebbe stato difficile riconoscere.

⁷⁴ Cfr. A. CONCI, *Dietrich Bonhoeffer. La responsabilità della pace*, Bologna, EDB, 1995; CH. GREMELS – H.W. GROSSE, *Il cammino di Dietrich Bonhoeffer verso la resistenza*, Torino, Claudiana, 2006.

⁷⁵ «Ripensare il martirio di individui è necessario, ma non è sufficiente se non li pensiamo unitamente alle maggioranze martirizzate. Ed è pericoloso se, per concentrarsi su martiri riconosciuti come eccelsi, si abbandonano alla loro sorte i popoli crocifissi». J. SOBRINO, *Il nostro mondo. Crudeltà e compassione*, «Concilium» 1 (2003), p. 32.

La memoria della strage di Marzabotto – Monte Sole e le origini dell’Unione mondiale delle città martiri – città per la pace

ELOISA BETTI

Introduzione

Lo studio della memoria pubblica della strage di Marzabotto – Monte Sole¹ ha fatto emergere le interconnessioni e gli scambi tra città teatro di massacri di civili durante la Seconda guerra mondiale, che si autodefiniscono “città martiri” e si collocano prevalentemente nello spazio europeo. Fin dalle prime commemorazioni del massacro di Monte Sole, il Comune di Marzabotto entrò a far parte di più ampi network sia di carattere nazionale che globale. La dimensione translocale e glocale di questi scambi si esplica nella creazione di network tra città, non nuova nella storia del Novecento², una dimensione che ci spinge ad indagare anche la prospettiva delle relazioni internazionali tra città nel contesto globale della Guerra fredda³. Tra la fine degli anni Quaranta e i primi anni Ottanta assistiamo alla costruzione di associazioni, a cui partecipa il Comune di Marzabotto, come l’Associazione nazionale tra i Comuni decorati al valor militare in Italia, e l’Unione mondiale delle città martiri-città per la pace a livello internazionale. Marzabotto entrò a far parte dell’Associazione nazionale tra i Comuni decorati al valor militare dopo il 1949 e del direttivo dell’Associazione tra fine anni Cinquanta e inizio anni Sessanta. Ciò contribuì a creare un legame più solido tra dimensione nazionale e internazionale delle città martiri.

Prima della formalizzazione dell’Unione mondiale delle città martiri nel 1982, si tenne a Bologna nel settembre 1979 il primo Convegno internazionale delle città martiri e vittime di tutte le guerre che costituì un punto cardine nel processo di istitu-

¹ Cfr. E. BETTI, *Monte Sole, la memoria pubblica di una strage nazista*, Roma, Carocci, 2024.

² Si veda, tra gli altri, O. GASPARI, *Dalla Lega dei comuni socialisti a Lega autonomie. Novant’anni di riformismo per la democrazia e lo sviluppo delle comunità locali*, Roma, Edizione Alisei, 2006; M. DE GIUSEPPE, *La diplomazia delle città. Giorgio La Pira e la Federazione mondiale delle città unite*, Firenze, Polistampa, 2022.

³ Sul nesso città e Guerra fredda, si veda: R. BROOK, M. DODGE, J. HOGG (a cura di), *Cold War Cities Politics, Culture and Atomic Urbanism, 1945–1965*, London and New York, Routledge, 2021; K. PIZZI, M. HIETALA (a cura di), *Cold War Cities: History, Culture and Memory*, Oxford [etc.], Peter Lang, 2016.

zionalizzazione⁴. Questo non fu, tuttavia, il primo incontro/convegno internazionale volto alla creazione della rete delle città martiri europee. Ben tre furono gli appuntamenti precedenti, emersi dall'analisi delle fonti conservate presso l'Archivio del Comitato regionale per le onoranze ai caduti di Marzabotto – Centro di documentazione per lo studio delle stragi nazifasciste e delle rappresaglie di guerra: un primo incontro di alcune città martiri si tenne nel 1961, un secondo convegno nel 1964 e un terzo nel 1970. Proprio il tema della pace ricevette un'attenzione costante in questi appuntamenti, rideclinato in relazione all'attualità politica e alle tensioni geopolitiche del momento. Anche prima quindi della formalizzazione dell'Unione si creò un rapporto con altre città europee martiri della Seconda guerra mondiale: tra il 1949, anno della concessione della medaglia d'oro al valor militare al Comune di Marzabotto, e il 1959, vi furono importanti relazioni internazionali con Coventry e altre città che faranno parte della Rete.

Le commemorazioni della strage di Monte Sole nell'Italia repubblicana vennero organizzate nei contenuti, negli slogan, nella scelta delle presenze a seconda dell'attualità del momento, legata non solo alla dimensione nazionale ma anche internazionale. La guerra nel Vietnam e il colpo di Stato in Cile, ad esempio, entrarono a far parte della storia delle commemorazioni, la presenza di ospiti ufficiali sarà a più riprese l'occasione per un confronto con delegazioni provenienti da paesi in guerra, o che sperimentavano regimi dittatoriali. Marzabotto, e dagli anni Novanta Monte Sole, assunsero a simbolo internazionale di pace. Le marce della pace furono molte nell'arco dei decenni successivi, come emerge sia dai programmi delle celebrazioni che dalle serie fotografiche conservate nell'archivio del Comitato onoranze. Un rinnovato dibattito sui temi della pace si sviluppò nella prima metà degli anni Ottanta, culminando nel 1986, dichiarato dall'ONU anno internazionale della pace.

Il presente contributo focalizza l'attenzione sul percorso che porterà nel 1982 all'istituzionalizzazione dell'Unione mondiale delle città martiri-città per la pace, approfondendo, da un lato, il processo di costruzione di una Rete di città che si riconoscevano e si autodefinivano "città martiri", dall'altro, le relazioni internazionali a carattere bilaterale che stabilì il Comune di Marzabotto con altre città come Coventry e Lidice. L'ottica dalla quale si osserva questo processo di costruzione è quella della partecipazione alla rete da parte di Marzabotto, il Comune che assunse su di sé l'onere e l'onore di promuovere a livello internazionale la memoria della strage, tanto che quest'ultima divenne nota come "strage di Marzabotto". Le fonti conservate nell'Archivio del Comitato regionale, nel fondo personale di Dante Cruicchi e nelle Raccolte del Centro di documentazione⁵ hanno consentito di tracciare una prima periodizzazione che si

⁴ Per una prima ricostruzione si rimanda ai saggi contenuti in: C. DE MARIA (a cura di), *L'artigiano della pace. Dante Cruicchi nel Novecento*, Bologna, Clueb, 2013.

⁵ E. BETTI (a cura di), *Guida agli archivi del Comitato regionale per le onoranze ai caduti di Marzabotto. Fonti e bibliografia ragionata*, Bologna, Bologna University Press, 2024.

snoda tra il 1949 e il 1979 e che vide il progressivo consolidarsi di una rete delle città martiri e delle relazioni bilaterali. Di particolare rilevanza per comprendere quali città entrarono a far parte della prima rete informale che si riunì con sempre maggiore frequenza negli anni Sessanta sono gli incontri e convegni internazionali che si svolsero tra Marzabotto e Bologna. I due Comuni collaborarono in modo sinergico e continuativo alla costruzione della rete, per quanto Marzabotto, anche grazie al ruolo dei suoi due sindaci più longevi (Giovanni Bottonelli e Dante Cruicchi) ebbe indubbiamente un ruolo propulsivo e di co-fondatrice della rete.

All'interno del contribuito si è focalizzata l'attenzione anche sull'uso del concetto di martirio⁶ applicato alle città/comuni. Il termine "città martire" e "Marzabotto martire" è già in voga in occasione della cerimonia del 1949, entrò successivamente nella comunicazione pubblica delle commemorazioni ufficiali della strage e venne ripreso dai vari oratori nei discorsi ufficiali, sia da parte dei sindaci che dei vari politici ed esponenti di organizzazioni resistenziali che si alternarono nel corso dei decenni. Il concetto di "martirio", nel caso preso in esame, trascende non solo dall'ambito religioso all'ambito politico⁷ ma anche dalla sfera individuale a quella territoriale della città. Le città sono definite "martiri" in base alle stragi di civili di cui sono state teatro. L'egemonizzazione della sfera del sacro da parte della politica vede quindi un altro passaggio, che merita altri approfondimenti: il concetto di "città martiri" associa espressamente "martirio" e "morte". Il culto cristiano delle reliquie viene trasfigurato nel caso delle città martiri: lo scambio di terra dei luoghi degli eccidi divenne centrale nelle relazioni tra città e nelle reciproche pratiche commemorative. La città martire teatro di strage è poi vittima della "barbarie" nazista, che si pone in contrasto con i valori cristiani associabili all'idea di martirio. Non possiamo non considerare la creazione del concetto di "città martiri" come un processo di costruzione di un mito nell'ambito di più ampie politiche della memoria della Seconda guerra mondiale a livello nazionale e internazionale⁸. C'è indiscutibilmente un'appropriazione del concetto di "martire" da parte delle élite locali e un suo utilizzo strategico a livello nazionale e internazionale che porterà alla creazione di reti informali che videro città dei due blocchi contrapposti collaborare e dare vita ad associazioni formali nel contesto degli anni Ottanta.

⁶ Si ringraziano Angelo Baldassarri, Filippo Focardi, Pierluigi Giovannucci, Andrea Marchi e Alessandro Santagata, per gli spunti forniti in occasione del convegno *Martirio religioso, martirio politico, città martiri. Una costellazione di concetti* (Padova, 17 dicembre 2024), qui in parte ripresi.

⁷ P. GIOVANNUCCI, *Introduzione*, in *Martirio religioso e martirio politico. Strategie, pratiche e rappresentazioni tra età moderna e contemporanea*, a cura di M. CATTO, S. CAVICCHIOLI, P. GIOVANNUCCI, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2024.

⁸ Si veda, ad esempio, F. FOCARDI, *Nel cantiere della memoria. Fascismo, Resistenza, Shoah, Foibe*, Roma, Viella, 2020; F. FOCARDI, B. GROPPA (a cura di), *L'Europa e le sue memorie. Politiche e culture del ricordo dopo il 1989*, Roma, Viella, 2013.

Alle origini della rete della città martiri: i primi contatti translocali tra anni Quaranta e Cinquanta

Il processo di costruzione della memoria pubblica della strage di Monte Sole ebbe uno snodo fondamentale nella cerimonia di conferimento della medaglia d'oro al valor militare al Comune di Marzabotto, avvenuta il 25 settembre 1949⁹. Con quella cerimonia Marzabotto assunse il compito di rappresentare, e per certi versi impersonificare, tutti i luoghi del massacro che da quel momento prese il nome di “strage di Marzabotto” elidendo dalla memoria ufficiale i luoghi teatro delle uccisioni, rimasti pressoché abbandonati per oltre un trentennio. Il concetto di “martirio” associato a Marzabotto venne cristallizzato dalla pubblicazione intitolata *Il martirio di Marzabotto*¹⁰, un opuscolo realizzato proprio in occasione della cerimonia che fu consegnato al presidente della Repubblica italiana Luigi Einaudi, intervenuto per l'occasione¹¹. Nel 1949, Marzabotto entrò a far parte anche di quelle «capitali della Resistenza»¹², che avevano ricevuto l'onorificenza della medaglia d'oro nei primissimi anni dopo la fine della Seconda guerra mondiale.

Nella cerimonia di concessione della medaglia d'oro, affrontata dettagliatamente in altra sede¹³, emerse per la prima volta la volontà politica di Marzabotto di connettere la memoria della strage avvenute sulle colline di Monte Sole con quella di altre città che erano state colpite da massacri di civili durante la Seconda guerra mondiale ad opera dei tedeschi. Per la cerimonia vennero avviati contatti con quattro città: Coventry, Oradour-sur-Glane, Lidice e Stalingrado¹⁴. Tutte queste città vennero definite dal sindaco Ferruccio Lolli «città martiri della guerra»¹⁵: nel 1949 il concetto di martirio era dunque già parte della autorappresentazione che il Comune di Marzabotto proiettava nell'arena politica e nel dibattito pubblico.

I sindaci delle quattro città furono invitati ufficialmente alla cerimonia, come attesta la corrispondenza rinvenuta nell'Archivio storico del Comune di Marzabotto. Fu l'ANPI, su richiesta dello stesso Lolli e nella persona di Walter Nerozzi della Giunta esecutiva nazionale, ad attivare i contatti con altre città martiri¹⁶. L'unico che cer-

⁹ BETTI, *Monte Sole*, cit., pp. 61-65.

¹⁰ Comitato comunale organizzatore della cerimonia della consegna della medaglia d'oro al valore militare, *Il martirio di Marzabotto*. Marzabotto, 25 settembre 1949, Bologna, Osmi, 1949.

¹¹ Cfr. il Portale storico della Presidenza della Repubblica: <https://archivio.quirinale.it/aspr/diari/EVENT-002-000319/presidente/luigi-einaudi.html>, data di consultazione 12 agosto 2025.

¹² F. FOCARDI, *Non solo “vento del Nord”. Geografia e cronologia delle capitali della Resistenza*, in *Città mito. Luoghi del Novecento politico italiano*, a cura di M. Baioni, Roma, Carocci, 2023, pp. 106-131.

¹³ BETTI, *Monte Sole*, cit., pp. 61-65.

¹⁴ Archivio storico del Comune di Marzabotto (= ASC di Marzabotto), raccolta “Per la memoria”, serie Marzabotto medaglia d'oro al valore militare, b. 7, fasc. 4.

¹⁵ Lettera di Ferruccio Lolli alla Segreteria nazionale ANPI (4 luglio 1949) e lettera di Walter Nerozzi al Comitato comunale del Comune di Marzabotto (14 luglio 1949), in ASC di Marzabotto, raccolta “Per la memoria”, serie Marzabotto medaglia d'oro al valore militare, b. 7, fasc. 1.

¹⁶ Lettera di Ferruccio Lolli alla Segreteria nazionale ANPI, cit.

tamente partecipò fu Victor Hammond, sindaco della città britannica di Coventry, ridotta in macerie nella notte tra il 14 e 15 novembre 1940 dai bombardamenti dalla Luftwaffe tedesca che provocarono oltre mille vittime¹⁷. Nella lettera di ringraziamento inviata a Ferrucci Lolli, Hammond¹⁸ sottolineava di essere «rimasto colpito dallo spirito» e «amore per la democrazia» respirati a Marzabotto e che avrebbe divulgato i dettagli della sua visita alla cittadinanza di Coventry.

Già nel 1949 era emerso il problema dell'ottenimento dei visti da parte delle delegazioni che provenivano dall'Europa dell'Est e quindi la difficoltà di muoversi liberamente in un'Europa divisa in blocchi. Come emerge nel caso delle commemorazioni della strage di Marzabotto/Monte Sole e non solo¹⁹, la “cortina di ferro” venne più e più volte superata, consentendo alcuni primi scambi già nell'Europa degli anni Cinquanta. Le commemorazioni della prima metà del decennio risentirono del clima di forte scontro politico-ideologico tra comunisti e democristiani, acuito dall'adesione dell'Italia al Patto atlantico nel 1949, fortemente avversata dai comunisti e, successivamente, dallo scoppio della Guerra di Corea nel 1950²⁰. Quest'ultima spinse ad un'azione sempre più capillare associazioni pacifiste legate al blocco comunista come i “Partigiani della pace”²¹, fondata nel 1949, che ebbe larghissimo seguito nel bolognese²², con iniziative specifiche anche a Marzabotto negli anni Cinquanta.

Nel 1951, nella settimana successiva alle commemorazioni, si svolse a Marzabotto una manifestazione di protesta contro il riarmo tedesco previsto dal progetto della Comunità europea di difesa (CED), elaborato nell'ambito della prima fase di costruzione europea²³. La manifestazione tenutasi a Marzabotto nei giorni del dibattito parlamentare sulla CED, che vide una forte opposizione del PCI guidato da Palmiro Togliatti, testimoniava la piena adesione politica del comune bolognese, a guida comunista. Oltre al sindaco, prese parte alla manifestazione una rappresentanza dei Partigiani della pace e della cittadinanza. Nel lanciare un appello per la pace, Marzabotto ribadiva anche in quella occasione il suo status di “città martire”²⁴. Nell'agosto 1953 si svolse poi un incontro a Marzabotto espressamente promosso dai Partigiani

¹⁷ R. OVERY, *The Bombing War: Europe 1939-1945*, Londra, Penguin Books, 2014.

¹⁸ Lettera di Victor Hammond a Ferruccio Lolli (4 ottobre 1949), in ASC di Marzabotto, raccolta “Per la memoria”, serie Marzabotto medaglia d'oro al valore militare, b. 7, fasc. 4.

¹⁹ Si veda, tra gli altri, A. SARI, B. HUMPHREYS, K. MIKLÓSSY (a cura di), *Winter Kept Us Warm: Cold War Interactions Reconsidered*, Helsinki, Aleksanteri Institute, 2010.

²⁰ F. ROMERO, *Storia della Guerra fredda*, Torino, Einaudi, 2009, p. 72; E. DI NOLFO, *La Guerra fredda e l'Italia, 1941-1989*, Firenze, Polistampa, 2010.

²¹ M. DE NICOLÒ, *Emilio Sereni, la Guerra fredda e la “pace partigiana”*, Roma, Carocci, 2020.

²² *Contro l'uso delle armi atomiche. Il Comitato dei Partigiani della pace invita tutti a firmare l'appello di Stoccolma*, «l'Unità», Cronaca di Bologna, 2 giugno 1950, p. 4.

²³ A. VARSORI, *Stati Uniti e Gran Bretagna: la questione della difesa europea dopo lo scoppio della Guerra di Corea*, in *La Comunità Europea della Difesa (CED)*, a cura di P. L. Ballini, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009, pp. 1-33.

²⁴ *L'appello di Marzabotto contro il riarmo tedesco*, «l'Unità», Cronaca di Bologna, 9 ottobre 1951.

della pace. L'assemblea cittadina votò un telegramma particolarmente significativo indirizzato ai presidenti delle due Camere, dove riemergeva nuovamente l'autorappresentazione come città martire: «Cittadini di Marzabotto martire, riuniti assemblea, chiedono che il futuro governo, indipendentemente dalla sua composizione, contribuisca ed assuma iniziative volte alla distensione internazionale e all'apertura di negoziati risolutivi per la pace»²⁵.

Un secondo momento importante per l'internazionalizzazione della memoria pubblica di Marzabotto/Monte Sole e la costruzione di una rete di città martiri della Seconda guerra mondiale fu il biennio 1954/55. Aperto dal decennale della strage, che ricorreva nel 1954, fu chiuso dal decennale della Liberazione nel 1955; proprio quest'ultimo ebbe una particolare importanza nella complessiva memoria della Resistenza italiana nel contesto europeo²⁶. Nel decennale della strage, vennero ripresi i contatti internazionali già avviati, seppur con limitati risultati, nel 1949 in occasione della concessione della medaglia d'oro. In quel 1954²⁷, gli oratori ufficiali furono due parlamentari che già avevano ricoperto importanti ruoli durante la Resistenza, il comunista Luigi Longo (vicecomandante del CVL e comandante generale delle Brigate Garibaldi) e il democristiano Angelo Salizzoni (membro del CLN Emilia-Romagna).

Presero parte alle commemorazioni del 1954 alcune delle «città martiri della Resistenza europea», tra le quali ricordiamo Oradour-sur-Glane²⁸, Coventry, Lidice, Varsavia, Bruxelles e i Comuni decorati al valor militare; alla loro presenza fu organizzato un vero e proprio «convegno delle città martiri»²⁹, a cui parteciparono anche i rappresentanti del CLN emiliano-romagnolo. Nella mozione conclusiva riecheggiava il concetto di martirio associato alla Resistenza ma anche ad un futuro di pace: «Noi rendiamo testimonianza che lo spirito della Resistenza scaturito dal martirio sarà più vivo ed operante perché i popoli chiedono che i rapporti tra le Nazioni siano ispirati all'amicizia e al pacifico rispetto»³⁰.

Anche in occasione delle commemorazioni del 1955 la dimensione internazionale e le «città martiri» ebbero una rilevanza significativa. Il sindaco di Marzabotto Lolli ringraziò le autorità intervenute e in particolare il sindaco di Praga, applaudito dalla

²⁵ *I cittadini di Marzabotto per un governo di pace*, «l'Unità», Cronaca di Bologna, 2 agosto 1953, p. 4.

²⁶ F. FOCARDI, *La guerra della memoria. La Resistenza nel dibattito politico italiano dal 1945 a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 36-40; P. COOKE, *L'eredità della Resistenza. Storia, cultura, politiche dal dopoguerra a oggi* (2011), Roma, Viella, 2015, pp. 112-121.

²⁷ *Una grande manifestazione di pace celebrerà il X annuale dell'eccidio di Marzabotto*, «l'Unità», Cronaca di Bologna, 29 settembre 1954.

²⁸ Sui rapporti tra Oradour-sur-Glane e Marzabotto, si veda, inoltre: C. ARRIGHI, *Oradour-Sur-Glane e Monte Sole. Il destino di due comunità martiri*, Bologna, Bologna University Press, 2025 e il saggio in questo volume.

²⁹ *La manifestazione a Marzabotto*, «l'Unità», Cronaca di Bologna, 4 ottobre 1954, p. 2.

³⁰ *Ibidem*.

folla e al quale fu rivolto un messaggio di pace da portare al popolo cecoslovacco. Il sindaco di Praga Adolf Svoboda, di ritorno da un convegno internazionale tenutosi in quei giorni a Firenze³¹, partecipò alla cerimonia commemorativa anche a nome della città martire cecoslovacca di Lidice. Uno dei relatori, Gianguido Borghese, richiamò espressamente l'associazione tra i "martiri di Marzabotto" e quelli di altre città: «Il monumento che i martiri di Marzabotto rivendicano è quello alla pace. La voce che sale da Stalingrado, da Lidice, da Marzabotto, dalle Fosse Ardeatine, dai campi di sterminio è una sola: odio alla guerra»³². Le commemorazioni del decennale della Liberazione vennero chiuse dall'intervento del sindaco di Bologna Giuseppe Dozza, che sottolineò espressamente anche l'importanza delle delegazioni straniere che ogni anno si recavano a Marzabotto.

Gli anniversari dell'eccidio nella seconda metà degli anni Cinquanta mostrano il consolidamento dei network internazionali e nazionali con altre città martiri, vere e proprie relazioni translocali, che si rafforzeranno ulteriormente nei decenni successivi. Nel 1958, ad esempio, alle commemorazioni presero parte le città decorate al valor militare, tra cui Roma, Bologna, Torino, Modena, Parma, Venezia e altre ancora. Tra le rappresentanze straniere figuravano membri del governo polacco e vi furono varie adesioni da parte di ambasciate straniere, tra cui quella sovietica e quelle americana, inglese, francese.

Dopo la fine della fase della distensione e con la ripresa del confronto Est/Ovest nell'era di Krusciov³³, nel 1959 il sindaco Bacci inviò una lettera di invito per le commemorazioni dell'eccidio ai sindaci di Oradour-sur-Glane, Lidice, Coventry, Varsavia, Hiroshima, Stalingrado, Dresda, in cui chiedeva alle «città martiri consorelle» di realizzare iniziative comuni sul tema del disarmo, evidenziando come la questione della pace fosse centrale nella riflessione della comunità locale di Marzabotto nel quindicesimo anniversario della strage. Nella lettera-appello di Bacci, Marzabotto era definita questa volta «città martire della Resistenza e medaglia d'oro al valor militare», mentre l'auspicata iniziativa «potrebbe essere un incontro di delegazione delle città e dei paesi martiri al fine di presentare in comune accordo, un appello all'ONU per il disarmo»³⁴.

A distanza di un decennio dall'avvio dei primi rapporti internazionali e translocali da parte di Marzabotto, questi risultavano concettualmente ampliati, con l'inclusione di due città che avevano subito stragi di civili a causa dei bombardamenti alleati, come nel

³¹ *L'efferata strage di Marzabotto ricordata ieri con un'austera cerimonia*, «l'Unità», Cronaca di Bologna, 10 ottobre 1955, p. 2.

³² *Ibidem*.

³³ F. ROMERO *Storia della Guerra fredda*, Torino, Einaudi, 2009, pp. 111-112, 117-118.

³⁴ Lettera del sindaco di Marzabotto Emilio Bacci ai sindaci di Oradour-sur-Glane, Lidice, Coventry, Varsavia, Hiroshima, Stalingrado, Dresda, in ASC di Marzabotto, raccolta "Per la memoria", serie Commemorazioni delle stragi e iniziative per la memoria, b. 11, fasc. 2.

caso di Dresda, dove erano morte oltre 30.000 persone, e Hiroshima, teatro del primo bombardamento atomico della storia che costò la vita a 70.000-80.000 persone il 6 agosto 1945 e ad altre varie decine di migliaia nel corso del 1945³⁵. La volontà di andare al di là dei posizionamenti della Seconda guerra mondiale e riconoscere come “martiri” città che si erano trovate su fronti opposti durante la guerra, ma che avevano subito ingenti stragi di civili emerge chiaramente dalla lettera di Bacci e dall’inclusione nel novero delle “città martiri consorelle” di Dresda e Hiroshima.

I convegni delle città martiri europee negli anni Sessanta: il consolidamento dei rapporti internazionali di Marzabotto

Gli anni Sessanta si aprirono con l’inaugurazione del Sacrario ai caduti³⁶, che nel 1961 diede finalmente sistemazione definitiva alle salme e divenne il fulcro, accanto alla piazza principale del centro abitato di Marzabotto, delle commemorazioni annuali della strage. Fu così completato il processo di costruzione di “Marzabotto come luogo della memoria” esemplificato dall’epiteto già emerso alla fine degli anni Quaranta “strage di Marzabotto”. Il volume degli atti della cerimonia è accompagnato da una significativa fotocronaca dell’evento, che mostra l’installazione realizzata a Marzabotto dove, accanto al numero dei caduti nella strage e alla raffigurazione della medaglia d’oro, figuravano i nomi delle città martiri italiane e straniere con due moniti: «No al fascismo» e «No alla guerra». Il discorso di Bottonelli³⁷ ricordò la vicinanza con altre città italiane teatro di stragi come Vinca, Forni, Sant’Anna di Stazzema, con luoghi specifici come le Fosse Ardeatine, alle quali era stata già dedicata una piazza, e città straniere come Stalingrado, Varsavia, Lidice, Coventry, Oradour-sur-Glane, Auboué, Kragujevac, Liegi, senza trascurare i soldati italiani caduti a Cefalonia e Lero. Proprio i nomi di queste città erano stati simbolicamente riproposti dall’installazione allestita nella piazza delle commemorazioni.

In quello stesso anno, nel 1961 si tenne anche uno dei primi incontri delle città martiri europee. Un’immagine ritrae l’incontro tra i sindaci delle città martiri italiane ed europee e i sindaci delle città decorate, avvenuto il 7 ottobre 1961 nel Consiglio comunale di Bologna alla presenza dei sindaci di Coventry, Auboué, Genova e Marzabotto³⁸. Il Comune di Bologna, nell’accogliere le delegazioni italiane e straniere, ribadì il proprio impegno a «operare perché la violenza e la barbarie scompaiano dal mondo

³⁵ Si veda, ad esempio, OVERY, *The Bombing War*, cit.; M. J. HOGAN, *Hiroshima in history and memory*, Cambridge, Cambridge University press, 1996.

³⁶ MINISTERO DELLA DIFESA, *Marzabotto: sacrari della Seconda guerra mondiale*, Roma, Arti grafiche Garzanti, 1975, 1987.

³⁷ COMITATO PER LE CELEBRAZIONI DEL XVIII ANNIVERSARIO DELL’ECCIDIO DI MARZABOTTO, *XVII Anniversario del martirio di Marzabotto. 8 ottobre 1961*, Bologna, Steb, 1962, pp. 39-43.

³⁸ *Ibidem*.

e l'umanità abbia finalmente un avvenire sicuro nella pace e nel progresso»³⁹. Particolarmente interessante il discorso di William Callova, sindaco di Coventry, nelle cui parole riemerse l'importanza di «ricordare il sacrificio di quelli che avevano dato la vita per il proprio paese»⁴⁰. Menzionò poi alcuni esempi positivi di cooperazione internazionale promossi dalla città di Coventry con varie città europee, a partire dagli scambi scolastici e dalle visite effettuate dal sindaco e dai colleghi del Consiglio comunale in comuni dell'Europa sia occidentale che orientale.

La proposta di formare un'associazione delle città martiri lanciata da Giovanni Bottonelli in occasione del convegno poteva essere valida per Callova se questa associazione avesse promosso il dialogo; il sindaco di Coventry suggerì che la pratica del gemellaggio divenisse uno degli scopi principali della nuova associazione che avrebbe così potuto beneficiare della rete promossa dall'Unione delle città gemellate già esistente in Italia. Nel 1961 emerse così la prima proposta concreta da parte del Comune di Marzabotto e del suo sindaco Giovanni Bottonelli di creare una rete tra le città che si autodefinivano "martiri" della Seconda guerra mondiale, ma sarebbe tuttavia trascorso un altro ventennio prima che questa proposta trovasse una sua concretizzazione in un'associazione vera e propria.

Nella prima metà degli anni Sessanta, vi furono altri importanti snodi che sancirono il consolidamento delle relazioni internazionali e dei rapporti translocali di Marzabotto. Nel 1964 il ventennale della strage ebbe un'eco nazionale e internazionale. Il programma era stato realizzato sotto l'alto patrocinio del presidente della Repubblica e di concerto con il Comitato nazionale ed emiliano-romagnolo del ventesimo anniversario della Resistenza. La strage di Marzabotto/Monte Sole fu ricordata solennemente anche dal Senato della Repubblica. Sul piano internazionale, a Bologna si tenne il Convegno delle città martiri europee⁴¹ e, in quello stesso anno, venne siglato il gemellaggio tra il Comune di Marzabotto e un'altra città considerata "martire" della Seconda guerra mondiale, la cecoslovacca Lidice.

Il Consiglio comunale di Marzabotto nella seduta straordinaria del 27 giugno 1964 deliberava all'unanimità la proposta alla città di Lidice di gemellarsi con il comune emiliano, proponendo che il gemellaggio avvenisse nel periodo delle commemorazioni del ventesimo anniversario della strage (27 settembre – 4 ottobre 1964). Nella nota del Consiglio comunale riemergevano alcuni elementi interessanti a proposito delle motivazioni che avevano spinto al gemellaggio il Comune di Marzabotto, *in primis* la volontà di «stabilire rapporti di più stretta e feconda amicizia fra le nostre popo-

³⁹ *Bologna saluta i «pellegrini» della pace e le delegazioni delle città decorate al valore*, «l'Unità», Cronaca di Bologna, 7 ottobre 1961, p. 4.

⁴⁰ COMITATO PER LE CELEBRAZIONI DEL XVIII ANNIVERSARIO DELL'ECCIDIO DI MARZABOTTO, *XVII Anniversario del martirio di Marzabotto*, cit., pp. 49-50.

⁴¹ Programma 20° anniversario eccidio di Marzabotto (29 settembre 1964), in ASC di Marzabotto, raccolta "Per la memoria", serie Commemorazioni delle stragi e iniziative per la memoria, b. 13, fasc. 1.

lazioni, che la lotta e sacrificio comuni, coerentemente le hanno ispirato e spronato nell'opera volta ad affrontare, a rendere stabile la pace e l'amicizia fra tutti i popoli»⁴². Oltre al "sacrificio", un ulteriore elemento accomunante per gli amministratori di Marzabotto era la lotta contro il nazifascismo.

Il gemellaggio con Lidice avvenne in un contesto caratterizzato da un particolare attivismo delle amministrazioni rosse nell'avviare gemellaggi con città e comuni del blocco sovietico e della Jugoslavia socialista, come alcuni studi recenti hanno evidenziato⁴³. Bologna aveva siglato un primo gemellaggio nel 1962 con la città croata di Zagabria e nel 1966 con la città ucraina, all'epoca sovietica, di Kharkiv. La politica di relazioni internazionali del Comune di Marzabotto, guidato dal sindaco e parlamentare comunista Giovanni Bottonelli, pur condividendo la linea del PCI di creare scambi con città "martiri" al di là della cortina di ferro, spaziava maggiormente nelle sue relazioni internazionali tra Est e Ovest. Come ricostruito in questo contributo, Marzabotto intrattenne rapporti privilegiati sia con città occidentali come Coventry sia con città dell'Europa orientale e dell'Unione Sovietica come Lidice e Stalingrado, per la sua ambizione di divenire un simbolo internazionale di pace nell'Europa della Guerra fredda.

Il Convegno delle città martiri europee venne organizzato su proposta del sindaco di Marzabotto Giovanni Bottonelli⁴⁴, in accordo con il Comune di Bologna e con la collaborazione dell'Associazione nazionale tra i Comuni decorati al valor militare, all'epoca presieduta dall'onorevole Vittorio Pertusio, sindaco di Genova. L'evento testimonia pienamente il processo di costruzione dei network translocali tra città, alcune formalmente riconosciute dalle istituzioni nazionali e altre assunte nel pantheon internazionale delle città teatro delle peggiori stragi di civili della Seconda guerra mondiale. Queste città erano tutte annoverate tra le "città martiri", associando lo sforzo bellico e resistenziale delle città decorate al concetto di "martirio", secondo un canone martirologico all'epoca in uso nelle commemorazioni resistenziali. Nella mozione conclusiva del convegno veniva ribadito l'impegno per il «disarmo generale controllato» e per un nuovo incontro tra le delegazioni, che avanzarono la «proposta che tutte le Città d'ogni nazione del mondo, che più duramente la guerra segnò, si incontrino in un convegno per la Pace, e l'amicizia fra tutti i popoli»⁴⁵.

⁴² Lettera del Comune di Marzabotto, corrispondenza relativa al gemellaggio con Lidice in occasione del xx anniversario della strage (4 luglio 1964), in ASC di Marzabotto, raccolta "Per la memoria", serie Commemorazioni delle stragi e iniziative per la memoria, b. 13, fasc. 1.

⁴³ Si veda, tra gli altri, V. UNKOVSKI-KORICA, *Non-Aligned Cities in the Cold War. Municipal Internationalism, Town Twinning and the Standing Conference of Towns of Yugoslavia, c.1950-c.1985*, «International History Review», 44, 3, 2022, pp. 559-76; T. MALICE, *Transnational Imaginations of Socialism: Town Twinning and Local Government in "Red" Italy and the GDR*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2022.

⁴⁴ Lettera di Giovanni Bottonelli all'onorevole Pertusio (4 settembre 1964), in ASC di Marzabotto, raccolta "Per la memoria", serie Commemorazioni delle stragi e iniziative per la memoria, b. 13, fasc. 1.

⁴⁵ "Mozione stilata e sottoscritta dalla Commissione eletta al convegno delle città martiri indetta dal Comitato del xx° tenutosi il giorno 26 settembre 1964 nella sala consigliare del Comune di Bologna", in ASC

In quello stesso 1964, si intensificarono anche i rapporti con un'altra città "martire", la serba Kragujevac. I suoi rappresentanti rivolsero un invito ufficiale agli esponenti di Marzabotto per le commemorazioni del ventesimo anniversario della liberazione della città, avvenuta il 21 ottobre 1944⁴⁶. Ulteriori rapporti vennero stretti con la Repubblica Democratica Tedesca, e in particolare con Köpenick, distretto dell'area metropolitana berlinese. Una delegazione composta da quattro persone venne invitata da Bottonelli alle commemorazioni, contemplando la possibilità che future delegazioni da Marzabotto, soprattutto di giovani, potessero recarsi nella Repubblica Democratica Tedesca⁴⁷.

Le relazioni internazionali promosse dal Comune di Marzabotto nell'ambito delle commemorazioni della strage di Monte Sole si consolidarono nella seconda metà degli anni Sessanta, quando le visite delle delegazioni straniere di altre città martiri si fecero più frequenti e le commemorazioni divennero occasioni per una più ampia mobilitazione pacifista che crebbe di intensità a seguito dell'escalation della guerra in Vietnam dopo il 1964⁴⁸ e del colpo di Stato in Grecia del 1967⁴⁹. Gli incontri tra le città decorate e le città martiri in concomitanza con le commemorazioni dell'eccidio di Marzabotto divennero una costante. Già nel 1965, l'appello lanciato dalle città riunitesi nel comune emiliano richiama la necessità di porre fine alla guerra del Vietnam⁵⁰. In quell'anno, Bottonelli invitò alle commemorazioni anche i sindaci di Kragujevac, Auboué, Oradour-sur-Glane, Leningrado, Stalingrado, Coventry, Varsavia e Liegi, rimarcando la preoccupazione per la guerra in corso e la necessità di risolvere le controversie pacificamente e rifacendosi allo statuto delle Nazioni Unite⁵¹. Tra le varie iniziative spiccano un convegno dedicato alla pace e all'amicizia tra i popoli, con la presenza delle città decorate e delle città martiri, e un incontro specifico dei giovani dedicato al tema della Resistenza e della pace⁵². Tra le rappresentanze straniere presenti alle celebrazioni del 1965 veniva sottolineata la partecipazione della

di Marzabotto, raccolta "Per la memoria", serie Commemorazioni delle stragi e iniziative per la memoria, b. 13, fasc. 1.

⁴⁶ Invito da parte di Kragujevac per le celebrazioni del 21 ottobre (19 ottobre 1964), in ASC di Marzabotto, raccolta "Per la memoria", serie Commemorazioni delle stragi e iniziative per la memoria, b. 13, fasc. 1.

⁴⁷ Lettera dal Consiglio comunale della città di Köpenick al Consiglio comunale di Marzabotto (1° settembre 1964), in ASC di Marzabotto, raccolta "Per la memoria", serie Commemorazioni delle stragi e iniziative per la memoria, b. 13, fasc. 1.

⁴⁸ M. K. HALL, *La guerra del Vietnam* (2000), Bologna, Il Mulino, 2011.

⁴⁹ C. VENTUROLI, *Il colpo di Stato in Grecia e la giunta dei colonnelli. Nodi e interpretazioni storiografiche*, «Storicamente», VIII, 3 (doi: <http://dx.doi.org/10.1473/stor127>), 2012; P. SOAVE, *Democrazia allo specchio. L'Italia e il regime militare ellenico, 1967-1974*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014.

⁵⁰ *Da Marzabotto solidarietà col popolo vietnamita*, «l'Unità», Cronaca di Bologna, 19 ottobre 1965, p. 4.

⁵¹ Lettera di Giovanni Bottonelli ai sindaci di Liegi, Varsavia, Coventry, Kragujevac, Aboué, Oradour-sur-Glane, Leningrado, Stalingrado (11 ottobre 1965), in ASC di Marzabotto, raccolta "Per la Memoria", serie Commemorazioni delle stragi e iniziative per la memoria, b. 14, fasc. 1.

⁵² *Le cerimonie a Marzabotto*, «il Resto del Carlino», 15 ottobre 1965.

sindaca di Lidice, Marie Jarosovà, che intervenne durante le commemorazioni e prese parte anche ad un convegno promosso dalle organizzazioni femminili⁵³.

Anche le commemorazioni del 1967 si svolsero sotto l'alto patrocinio del presidente della Repubblica e dell'Associazione nazionale tra i Comuni decorati al valor militare, che inserì nuovamente le commemorazioni della strage nel calendario delle sue iniziative. Pure in quell'anno fu realizzato un convegno delle città decorate al valor militare e martiri italiane, al quale aderirono rappresentanti delle città italiane di Genova, Napoli e delle città straniere di Lidice, Auboué, Kragujevac⁵⁴. Sia Arialdo Banfi sia Arrigo Boldrini⁵⁵, come relatori ufficiali, ripresero nei loro interventi la questione del conflitto in Vietnam, sottolineando l'importanza di cessare i bombardamenti aerei da parte degli Stati Uniti sul Nord del paese⁵⁶.

Nel 1969, un ulteriore incontro tra i Comuni decorati al valor militare e le "città martiri d'Europa" fu organizzato per il 4 ottobre presso il Teatro comunale di Bologna⁵⁷. In quell'occasione raggiunsero Bologna, probabilmente per la prima volta, anche rappresentanze delle città giapponesi di Hiroshima e Nagasaki⁵⁸. Tra le delegazioni straniere figuravano inoltre città del Belgio, della Repubblica Democratica Tedesca, della Romania, oltre che di varie province e comuni italiani. Alla fine del convegno tutti i partecipanti si recarono a rendere omaggio al Sacrario dei caduti in piazza Nettuno a Bologna, mentre al balcone di Palazzo d'Accursio erano esposte le bandiere nazionali delle città che avevano aderito al convegno⁵⁹. Giovanni Bottonelli, nella richiesta di patrocinio al presidente della Repubblica Giuseppe Saragat per le commemorazioni del 25° anniversario della strage, aveva annunciato un prossimo convegno di studio sui compiti e sull'azione delle comunità locali per la pace nel mondo⁶⁰, che si svolse l'anno successivo.

In occasione del ventiseiesimo anniversario della strage, il 24 ottobre 1970, si tenne effettivamente a Bologna il Convegno delle città martiri per la sicurezza europea, evento di particolare importanza per le numerose presenze nazionali e soprattutto

⁵³ *Il sindaco di Lidice all'incontro di pace*, «l'Unità», Cronaca di Bologna, 15 ottobre 1965, p. 4.

⁵⁴ *Marzabotto domenica lancerà un appello per salvare la pace*, «l'Unità», Cronaca di Bologna, 30 settembre 1966, p. 6.

⁵⁵ *Il 22 ottobre la manifestazione di Marzabotto*, «l'Unità», Cronaca di Bologna, 4 ottobre 1967, p. 6; *Pace, pace, pace: così il 22 la celebrazione di Marzabotto*, «l'Unità», Cronaca di Bologna, 7 ottobre 1967, p. 6.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Domenica 5 ottobre la commemorazione dei 1.830 martiri*, «l'Unità», Cronaca di Bologna, 26 settembre 1969, p. 8.

⁵⁸ *Nel nome di Marzabotto un forte impegno di pace*, «l'Unità», Cronaca di Bologna, 1° ottobre 1969, p. 8.

⁵⁹ *«Marcia della pace» e manifestazione popolare questa mattina a Marzabotto*, «l'Unità», Cronaca di Bologna, 5 ottobre 1969, p. 12.

⁶⁰ Lettera firmata da Giovanni Bottonelli (5 settembre 1969), in Archivio Comitato regionale per le onoranze ai caduti di Marzabotto – Centro di documentazione e lo studio delle stragi nazifasciste e delle rappresaglie di guerra (=ACM), fondo Comitato regionale per le onoranze ai caduti di Marzabotto, serie Commemorazioni dell'anniversario della strage 1969, b. 1, fasc. 2.2.1.

internazionali, che vide proprio nel Comune di Marzabotto un attore fondamentale. Vi presero parte rappresentanti di Lidice, Lublino, Cluj, Zagabria, Volgograd, della regione di Schwerin, esponenti della Resistenza greca e vari altri. Il rilievo assunto dall'evento emerge chiaramente dalla lettera inviata da Giovanni Bottonelli a U Thant, segretario generale delle Nazioni Unite, in cui veniva menzionato l'appuntamento bolognese con la presenza delle città martiri d'Europa sottolineando l'obiettivo di «operare per l'indipendenza, la piena sovranità e lo sviluppo, nella libertà di tutti i popoli; per il rispetto della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo; per porre fine alla vergogna del colonialismo e del razzismo; per il disarmo generale e controllato»⁶¹. Si rimarcava il ruolo dell'Europa, dalla quale doveva provenire, secondo gli estensori della lettera, «una spinta per affratellare la umanità secondo i principi e i fini che stanno alla base dell'attività delle Nazioni Unite». Le città europee riunitesi nel convegno di Bologna intendevano contribuire alla pace e potevano «fare molto in questa direzione»⁶² secondo gli organizzatori. La risposta di Yasushi Akashi, membro dell'Ufficio esecutivo del segretariato generale dell'ONU, evidenziava la considerazione per la conferenza promossa da Marzabotto⁶³.

Le «città martiri» riemergevano in numerosi interventi; due decenni dopo la cerimonia di concessione della medaglia d'oro al Comune di Marzabotto, il concetto risultava assodato per descrivere il caso di Marzabotto e non solo. Il vicesindaco di Marzabotto Guerrino Cavina sottolineava chiaramente che «Marzabotto è un simbolo eloquente delle barbarie nazifascista. Ma non fu e non è stato purtroppo il solo. Da Coventry a Hiroshima c'è stata una dolorosa catena di martirio che ha solcato tanta parte della nostra terra. Oradour-sur-Glane, Lidice, Kalávryta, Kragujevac, Varsavia, Leningrado, Dresda sono tanti punti di riferimento»⁶⁴.

La relazione introduttiva ai lavori del convegno fu affidata a Renato Zangheri⁶⁵, sindaco di Bologna, storico accademico ed esponente di spicco del PCI. Zangheri concluse il suo intervento con un riferimento esplicito al ruolo dei comuni e delle città per lo sviluppo del dialogo tra nazioni e della democrazia; il suo auspicio era quello di «sviluppare gli incontri tra le città e imponendo al Parlamento europeo di ascoltare anche delegazioni dei sindaci come interpreti meno mediati dei governi nei confronti delle popolazioni che rappresentano»⁶⁶.

Zangheri ricordò anche la lotta del popolo greco contro il colpo di Stato dei colonnelli e rivolse un saluto al compositore e presidente del fronte patriottico greco Mikis

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² COMUNE DI BOLOGNA, *Convegno delle città martiri per la sicurezza europea. Bologna, 24 ottobre 1970*, a cura dell'Ufficio relazioni pubbliche del Comune di Bologna, Bologna Tipografia Moderna, 1971, pp. 7-9.

⁶³ *Ivi*, p. 77.

⁶⁴ *Ivi*, pp. 7-9.

⁶⁵ *Ivi*, pp. 10-18.

⁶⁶ *Ivi*, p. 18.

Theodorakis⁶⁷, giunto a Bologna alcuni mesi dopo la sua scarcerazione da parte della giunta militare. Theodorakis nel suo accorato appello per un'ampia solidarietà internazionale nei confronti del popolo greco, ricordò la presenza in territorio greco di città martiri come Kalavryta, l'impegno profuso dal popolo ellenico e le enormi perdite di vite umane per la liberazione dal nazifascismo⁶⁸.

Il convegno vide inoltre la partecipazione del democristiano Giorgio La Pira, già sindaco di Firenze, convinto pacifista, co-fondatore e all'epoca presidente della Federazione delle Città unite.

Particolare accento venne posto da La Pira sulla necessità di far convergere i popoli, attraverso la pratica del negoziato per «pacificare l'Europa, disatomizzarla»⁶⁹. La Pira riprendeva la proposta di Zangheri di promuovere una conferenza dei sindaci delle capitali europee come «strumento pacificante, di negoziazione, di intesa verso, poi, veramente, la pace totale»⁷⁰. Sottolineava, inoltre, l'importanza del convegno bolognese, confermando la disponibilità a cooperare nella direzione tracciata in quel contesto⁷¹.

Tra i numerosissimi ospiti stranieri figurava Ratko Karlović, vicepresidente dell'Assemblea cittadina di Zagabria, che richiamava sia la vicinanza della Jugoslavia e di Zagabria all'Italia, sia la comune identità mediterranea. Proprio il Mediterraneo veniva considerato «il mare della pace e di una collaborazione pacifica internazionale»⁷²; sottolineando che Zagabria aveva instaurato rapporti di collaborazione con varie città europee e italiane, *in primis* Bologna e Milano, in numerosi campi (cultura, commercio, sport, educazione e scienza), ricordò che la Jugoslavia, come paese non allineato, promuoveva una politica dei confini aperti, criticando la divisione del mondo in blocchi contrapposti⁷³.

Molti interventi di rappresentanti delle città, in particolare dell'Europa dell'Est, tendevano a concentrarsi non tanto sulla prospettiva cittadina, ma a ribadire le posizioni delle nazioni di provenienza come nel caso dei rappresentanti della Repubblica Democratica Tedesca e della Romania.⁷⁴ Il ruolo delle città come «città martiri» accomunate dalle tragedie vissute e dall'impegno per la pace fu al centro degli interventi di sindaci e rappresentanti delle autorità locali e straniere. Mieczyslaw Martyn, sindaco di Lublino e in rappresentanza di Oswiecim (Auschwitz), ricordò innanzitutto il sacrificio dei polacchi, sottolineando il dramma dei campi di Auschwitz e Majdanek⁷⁵.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 31-33.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ivi*, p. 21.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ivi*, p. 22.

⁷² *Ivi*, p. 24.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ivi*, p. 29.

⁷⁵ *Ivi*, p. 36.

Maria Šupikova, vicesindaca di Lidice, ricordò la strage di Lidice, che l'avvicinava da tempo a Marzabotto, e il sacrificio del popolo cecoslovacco, primo a subire l'occupazione nazista⁷⁶. Alexiej Vassilevic Kovalienko, consigliere comunale di Volgograd (Stalingrado), sottolineò l'importanza degli incontri delle città martiri, moltiplicatisi negli ultimi anni, riconfermando l'appoggio della propria città alle iniziative per la pace, richiamando la comune sofferenza di Volgograd e Marzabotto⁷⁷. Luis Magnillat, presidente della Commissione per la pace di Echirolles, portò il saluto delle città francesi gemellate, richiamando la sofferenza del popolo francese e la condivisione degli ideali di pace⁷⁸.

La Resistenza ebbe un ruolo importante, tanto nelle riflessioni su scala europea e internazionale quanto nello scenario italiano. Jean Toujas⁷⁹, segretario generale della Federazione internazionale resistenti (FIR) dichiarò che la Federazione sosteneva l'iniziativa bolognese in quanto la sicurezza europea era un sentimento comune e la pace un valore fondante dell'organizzazione che rappresentava. Ribadì inoltre l'importanza del convegno considerato una «pietra importante al grande edificio della pace in Europa». Gheorghios Klados, sindaco di Anoghia (Creta), propose un appello⁸⁰ per una campagna antifascista europea rivolto ai comuni e alle loro associazioni, con la menzione esplicita delle città martiri europee, a partire da Marzabotto, Oradour-sur-Glane e Lidice.

L'Europa e il suo ruolo nella promozione della pace furono affrontati direttamente in vari interventi di esponenti politici locali e nazionali. Jacopo Di Cocco, vicepresidente regionale del Movimento federalista europeo, sottolineò l'importanza delle popolazioni nelle decisioni di politica estera, che potevano esprimersi attraverso le istituzioni locali⁸¹. Walter Ceccaroni, assessore della Regione Emilia-Romagna, evidenziò il ruolo importante dei poteri locali per una ripresa dell'impegno per la pace. Tancredi Dotta Rosso, sindaco di Cuneo, evidenziò il legame tra il problema della pace e dell'unità europea e gli obiettivi della Resistenza⁸².

Durante le commemorazioni della strage del 1970, l'onorevole democristiano Benigno Zaccagnini, all'epoca vicepresidente della Camera dei deputati, fu immortalato mentre scopriva con Alexiej Vassilevic Kovalienko, sindaco di Volgograd, la targa posta nel muro di cinta del Sacrario ai caduti di Marzabotto con la scritta «Pegno di pace e di amicizia, qui è la terra di Stalingrado invitta, ove il furore nazista fu infranto»⁸³. Dietro la targa era stata collocata un'urna con la terra di Stalingrado consegnata al

⁷⁶ *Ivi*, p. 44

⁷⁷ *Ivi*, p. 63.

⁷⁸ *Ivi*, p. 53.

⁷⁹ *Ivi*, pp. 55-57.

⁸⁰ *Ivi*, pp. 34-35.

⁸¹ *Ivi*, pp. 38-40.

⁸² *Ivi*, pp. 46-47.

⁸³ COMUNE DI BOLOGNA, *Convegno delle città martiri per la sicurezza europea*, cit., p. 69.

sindaco Bottonelli dallo stesso Kovalienko. Sempre nel 1970, fu inaugurata anche una via dedicata alla città martire di Lidice, dopo i numerosi contatti degli anni precedenti e il gemellaggio del 1964. La pratica di creare una memoria di pietra e una toponomastica transnazionale era stata inaugurata proprio negli anni Sessanta e testimoniava plasticamente il consolidamento delle relazioni internazionali e translocali di Marzabotto. Gli anni Settanta s'aprivano dunque per Marzabotto con l'impegno per favorire i primi passi della politica di distensione internazionale avviata dalle due superpotenze e, in particolare, dalle iniziative prese dal nuovo cancelliere socialdemocratico tedesco Willy Brandt attraverso la sua Ostpolitik.

La creazione dell'Unione mondiale delle città martiri – città della pace tra anni Settanta e Ottanta e l'impegno di Dante Cruicchi

Negli anni Settanta, il trentennale della strage di Marzabotto – Monte Sole (1974) e quello della Resistenza (1975) segnarono un rinnovato dibattito politico a livello locale e nazionale, nonché l'avvio di nuove forme di partecipazione alle cerimonie commemorative, anche da parte delle generazioni più giovani e della società civile. In quel decennio, si avviò infatti un processo di riscoperta sistematica di Monte Sole come “luogo della memoria” e avvenne l'istituzione del Comitato regionale per le onoranze ai caduti di Marzabotto, decisiva per ampliare la galassia dei promotori delle politiche memoriali.

Importanti furono poi la visita a Marzabotto del presidente della Repubblica Sandro Pertini nel 1979 e il Convegno mondiale delle città martiri tenutosi lo stesso anno, che rappresentò una svolta per l'istituzionalizzazione della rete delle città martiri emersa nei decenni precedenti. Più in generale, la dimensione internazionale negli anni Settanta ebbe un ruolo particolarmente significativo nell'ambito delle commemorazioni della strage, grazie anche al ruolo svolto dalla metà degli anni Settanta dal nuovo sindaco di Marzabotto, Dante Cruicchi, che subentrò nel 1975 a Giovanni Bottonelli. Oltre alla guerra in Vietnam, anche il colpo di Stato in Cile entrò a far parte della storia delle commemorazioni: la presenza di ospiti ufficiali divenne a più riprese l'occasione per un confronto tra popolazione locale e delegazioni provenienti da paesi in guerra, o che sperimentavano in quegli anni regimi dittatoriali⁸⁴.

Il 12 ottobre 1974, in occasione del trentesimo anniversario dell'eccidio, si tenne presso il municipio di Marzabotto un nuovo convegno delle città decorate e martiri, dal titolo *Per la sicurezza e la cooperazione europea e la pace dei popoli*. L'incontro si inseriva nel clima favorevole alla distensione dei rapporti Est-Ovest generato dall'av-

⁸⁴ Lettera dell'Associazione nazionale dei Comuni decorati al V. M. a tutti i comuni e gli enti associati (5 maggio 1971), in ASC di Marzabotto, raccolta “Per la memoria”, serie Commemorazioni delle stragi e iniziative per la memoria, b. 18, fasc. 1.

vio della Conferenza sulla sicurezza e la cooperazione in Europa ad Helsinki nel 1973 e che, dopo quasi due anni, sarebbe sfociata nell'importante atto finale di Helsinki del 10 agosto 1975 sottoscritto da tutti i paesi europei ad eccezione dell'Albania e siglato da URSS e USA⁸⁵. Il convegno si chiuse con la redazione di un appello delle città martiri⁸⁶. Lo slogan della commemorazione richiamava nuovamente il tema della pace, associandolo questa volta al concetto di martirio: «Affratellati ieri nella lotta nel martirio oggi uniti per la pace e la libertà dei popoli». La cartolina commemorativa proponeva l'immagine di una mano contro il carro armato⁸⁷.

Le commemorazioni del 1975 videro una connessione stretta⁸⁸ con le celebrazioni del trentennale della Resistenza, caratterizzato dalla ritrovata unità della parte antifascista di fronte al terrorismo⁸⁹. Lo slogan richiamava questi aspetti: «L'Italia della Resistenza, per l'unità tra i popoli e la libertà nel mondo». Nella lettera-invito del 1975 sottoscritta da Dante Cruicchi venivano citate espressamente le città martiri e l'Associazione nazionale tra i Comuni decorati al valor militare, con la volontà di organizzare un incontro mondiale tra città martiri e vittime di guerra. Lettere specifiche furono inviate all'ambasciatore del Vietnam e alla città martire Song My, teatro di un recente massacro di civili inermi⁹⁰, e quell'anno venne poi accolta una delegazione vietnamita, alla quale si aggiunse un rappresentante del Mozambico indipendente.

Numerose le "città martiri" europee che inviarono messaggi di convinta adesione nel 1975, tra cui Varsavia, Volgograd, Ville de Coen, Dresda, Posdam, Suez, Kranj, Plymouth, Brest, Putten, Hall⁹¹. Nel discorso, il relatore ufficiale Elio Gabbuggiani, sindaco di Firenze, richiamò l'importanza di battersi contro il fascismo stragista, responsabile delle stragi da piazza Fontana all'Italicus, ma anche contro il fascismo internazionali,

⁸⁵ A. VARSORI, *Storia della costruzione europea dal 1947 a oggi*, Bologna, Il Mulino, 2023, p. 176; L. MONZALI et al., *Storia delle relazioni internazionali (1919-2021). Tra Stati nazionali, potenze continentali e organizzazioni sovranazionali*, Milano, Mondadori università, 2022, pp. 408-409.

⁸⁶ Programma delle cerimonie commemorative per il 30° anniversario dell'eccidio di Marzabotto, in ACM, fondo Comitato regionale per le onoranze ai caduti di Marzabotto, serie Commemorazioni dell'anniversario della strage 1974, b. 2, fasc. 5.1.

⁸⁷ Cartolina commemorativa del trentesimo anniversario, in ACM, fondo Comitato regionale per le onoranze ai caduti di Marzabotto, serie Commemorazioni dell'anniversario della strage 1974, b. 2, fasc. 5.9.

⁸⁸ Lettera di Dante Cruicchi (s.d.), in ACM, fondo Comitato regionale per le onoranze ai caduti di Marzabotto, serie Commemorazioni dell'anniversario della strage 1975, b. 2, fasc. 6.2.1.

⁸⁹ F. FOCARDI, *La guerra della memoria. La Resistenza nel dibattito politico italiano dal 1945 a oggi*, cit., pp. 52-53; COOKE, *L'eredità della Resistenza*, cit., pp. 207-216.

⁹⁰ Lettera di invito di Dante Cruicchi (10 settembre 1975), tradotta in tre lingue: inglese, francese, tedesco, in ACM, fondo Comitato regionale per le onoranze ai caduti di Marzabotto, serie Commemorazioni dell'anniversario della strage 1975, b. 2, fasc. 6.2.2.

⁹¹ Programma del 5 ottobre 1975, in ACM, fondo Comitato regionale per le onoranze ai caduti di Marzabotto, serie Commemorazioni dell'anniversario della strage 1975, b. 2, fasc. 6.1; Telegrammi dei presidenti della città di Varsavia, Volgograd, Ville de Coen, D'Aboue, Dresda, Posdam, Suez, Kranj, Plymouth, Brest, Putten, Hall, in ACM, fondo Comitato regionale per le onoranze ai caduti di Marzabotto, serie Commemorazioni dell'anniversario della strage 1975, b. 2, fasc. 6.4.

con riferimento esplicito al contesto spagnolo e a quello cileno⁹². Menzionò poi altre città martiri, rimarcando la necessità di instaurare una «nuova pedagogia volta alla fratellanza tra i popoli, alla coesistenza pacifica, di cui la conferenza di Helsinki⁹³ e il recente accordo tra Italia e Jugoslavia sono momenti importanti», annunciando un futuro convegno mondiale sui grandi problemi della pace e del disarmo⁹⁴.

Tra il 1976 e il 1977, Marzabotto continuò ad essere al centro di importanti scambi e relazioni internazionali. La lettera di invito delle commemorazioni del 1976⁹⁵ menzionava nuovamente l'atto finale di Helsinki del 1975, ritenuto importante per una politica di distensione e disarmo a livello internazionale. Quell'anno vi furono vari interventi di leader internazionali che testimoniavano un'attenzione specifica ai popoli oppressi: il palestinese dell'OLP Nemer Hammad, l'ambasciatore del Vietnam Huyn Tieng e Sergio Vuskovic Rojo⁹⁶, arrestato e torturato per quasi tre anni a seguito del colpo di Stato di Pinochet e liberato proprio nel 1976 grazie ad una forte mobilitazione internazionale che vide Bologna in prima fila. Nel 1977, tra le delegazioni intervenute, ricordiamo la delegazione della Resistenza cilena. Significativa anche la corrispondenza con il sindaco della città di Hiroshima, Takashi Araki, che aveva inviato un suo rappresentante. Nell'invito che Dante Cruicchi rivolse al sindaco di Bologna, Renato Zangheri, sottolineò l'«attualità dell'impegno antifascista europeo» e la volontà di realizzare un convegno delle città martiri europee per il quarantesimo anniversario del secondo conflitto mondiale in collaborazione con la città felsinea⁹⁷.

Il proposito di Dante Cruicchi trovò uno sbocco concreto nel 1979. Pochi giorni prima delle commemorazioni della strage, si tenne a Bologna il Convegno internazionale delle città martiri e vittime di tutte le guerre (27-28 settembre), punto cardine del processo di istituzionalizzazione della futura Unione mondiale delle città martiri, che rappresentò un'indiscussa svolta per il ruolo internazionale di Marzabotto e della strage di Monte Sole⁹⁸. L'iniziativa aveva luogo in un contesto internazionale caratte-

⁹² Discorso del sindaco di Firenze, Elio Gabbuggiani, in occasione del xxi anniversario dell'eccidio", in ACM, fondo Comitato regionale per le onoranze ai caduti di Marzabotto, serie Commemorazioni dell'anniversario della strage 1975, b. 2, fasc. 6.6.

⁹³ B. ZACCARIA, *La strada per Osimo. Italia e Jugoslavia allo specchio (1965-1975)*, Milano, FrancoAngeli, 2018.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ Lettera di invito ufficiale (2 settembre 1976), in ACM, fondo Comitato regionale per le onoranze ai caduti di Marzabotto, serie Commemorazioni dell'anniversario della strage 1976, b. 3, fasc. 7.2.1.

⁹⁶ *Da Marzabotto iniziativa di pace e di solidarietà ai popoli oppressi*, «La voce dei combattenti e reduci», 4-5, ottobre 1976; Remigio Barbieri, *Marzabotto: impegno di lotta accanto ai popoli oppressi*, «l'Unità», 4 ottobre 1976.

⁹⁷ Lettera di Dante Cruicchi a Renato Zangheri (20 settembre 1977), in ACM, fondo Comitato regionale per le onoranze ai caduti di Marzabotto, serie Commemorazioni dell'anniversario della strage 1977, b. 4, fasc. 8.2.1.

⁹⁸ M. TROILO, *Una vocazione internazionale: dall'attività giornalistica all'Unione mondiale delle città martiri*, in *L'artigiano della pace*, cit., pp. 49-73.

rizzato dalla fine della distensione e dalla ripresa della *confrontation* fra le due grandi potenze, USA e URSS, dopo l'invasione sovietica dell'Afghanistan e il dispiegamento di nuovi missili nucleari sovietici a media portata (ss-20).

L'inserito speciale della rivista «Provincia e Comprensori» del luglio-agosto 1979 è particolarmente utile perché traccia una genealogia, per quanto incompleta, degli antecedenti del convegno bolognese di quell'anno, oltre il quale venivano inclusi appuntamenti già trattati in questo contributo: l'*Incontro delle città martiri italiane ed europee* del 1961 e il *Convegno delle città martiri per la sicurezza europea* del 14 ottobre 1970. Co-promotori dei due eventi i sindaci di Bologna, Giuseppe Dozza e Renato Zangheri, che avevano ospitato gli eventi a Palazzo d'Accursio, e il sindaco di Marzabotto, Giovanni Bottonelli⁹⁹.

Un ruolo significativo nell'organizzazione del convegno internazionale del 1979 fu svolto proprio dal Comune di Bologna, come emerge dal carteggio tra i due esponenti del Partito comunista alla guida delle istituzioni locali, Dante Cruicchi, sindaco di Marzabotto, e Renato Zangheri¹⁰⁰, a testimonianza del duraturo sodalizio tra le due città anche sul piano dell'azione internazionale. La genesi del convegno risulta, tuttavia, più complessa e si sviluppò tra la dimensione: locale, con l'asse Marzabotto-Bologna già menzionato; nazionale, con il ruolo chiave dell'Associazione nazionale tra i Comuni decorati al valor militare, della quale Cruicchi era vicepresidente; ed europea, con la rete esistente tra le città martiri sviluppatesi nei decenni precedenti attraverso pratiche di gemellaggio e i già richiamati convegni internazionali.

Nell'organizzazione del convegno si confrontarono punti di vista diversi. Il sindaco di Kragujevac inviò una lettera nel marzo 1978 dove sottolineava la necessità che all'imminente incontro e al convegno internazionale fossero invitate «solo le città dei paesi che sono stati vittime del fascismo. Altri se vogliono, possono avere lo stato degli ospiti-osservatori»¹⁰¹. Le città che proponeva di invitare erano Thulle, Coventry, Lidice, Kalavryta, Varsavia, Setif, Guernica, Leningrado, Cuneo, Marzabotto e Kragujevac, escludendo di fatto i rappresentanti delle città tedesche (Amburgo e Dresda) e giapponesi (Hiroshima), inizialmente inclusi dopo i primi colloqui italo-jugoslavi¹⁰². Un successivo documento¹⁰³, approvato a seguito della riunione dai comuni di Marzabotto, Varsavia, Kragujevac, Kalavryta, Minsk e Setif, e dall'Associazione Comuni decorati, tracciava i contorni dell'appuntamento bolognese, mettendo al centro pro-

⁹⁹ «Provincia e Comprensori», luglio-agosto 1979, inserto, in ACM, fondo Comitato regionale per le onoranze ai caduti di Marzabotto, serie Commemorazioni dell'anniversario della strage 1979, b. 5, fasc. 10.8.

¹⁰⁰ Corrispondenza tra Renato Zangheri e Dante Cruicchi, in ACM, fondo Comitato regionale per le onoranze ai caduti di Marzabotto, serie Commemorazioni dell'anniversario della strage 1977-79, bb. 3-5.

¹⁰¹ Lettera di Borivoje Petrovic a Guido Bonino (10 marzo 1978), in Archivio Dante Cruicchi, raggruppamento Attività internazionale, serie Unione mondiale delle città martiri-città della pace, b. 14, fasc. 1.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ "Documento approvato nella riunione del 9.3.79 a Milano", in Archivio Dante Cruicchi, raggruppamento Attività internazionale, serie Unione mondiale delle città martiri-città della pace, b. 14, fasc. 2.

prio il protagonismo delle «città e comuni che subirono l'offesa della barbarie nazifascista, che furono vittima della guerra o che hanno dato il loro contributo alla causa della libertà» e richiamando i principi stabiliti dalle Nazioni Unite e dall'atto finale di Helsinki. Alcune lettere ulteriori mostrano la volontà dell'Associazione nazionale tra i Comuni decorati al valor militare e del Comune di Marzabotto di assumersi l'organizzazione del convegno internazionale, attribuendo un ruolo centrale proprio a Marzabotto e Bologna e ponendo l'accento sulle città martiri europee che dovevano lanciare un appello a quelle del resto del mondo¹⁰⁴.

Il Convegno internazionale delle città martiri e vittime di tutte le guerre fu quindi formalmente promosso dall'Associazione nazionale tra i Comuni decorati al valor militare in collaborazione con i comuni di Bologna e Marzabotto. Il convegno fu dedicato ai problemi della pace e del disarmo e ufficialmente organizzato in occasione di una duplice ricorrenza: il quarantesimo anniversario dell'inizio della Seconda guerra mondiale e il trentacinquesimo anniversario della strage di Marzabotto-Monte Sole. Il programma del convegno bolognese prevedeva il saluto introduttivo di Renato Zangheri e Dante Cruicchi, gli interventi di Guido Bonino, Ivo Latin, presidente dell'Assemblea cittadina di Zagabria, Stanislaw Bilecki, vicepresidente della città di Varsavia, Amodou Cissé Dia, presidente dell'Assemblea nazionale del Senegal e della Federazione mondiale delle città gemellate-città unite. Sempre il primo giorno vi fu, inoltre, una comunicazione di Jean-Marie Bressand, a nome della Federazione mondiale delle città unite-città gemellate¹⁰⁵. Dopo alcune iniziali frizioni tra Cruicchi e Bressand il convegno internazionale era stato inserito nel calendario ufficiale della Federazione mondiale per il 1979 ed erano state formulate proposte di collaborazione tra la Federazione e l'Associazione nazionale tra i Comuni decorati al valor militare¹⁰⁶. La seconda giornata vide la costituzione di gruppi di lavoro, il primo dedicato alla redazione di un «manifesto mondiale della pace», il secondo per la stesura di un «appello per il disarmo». Complessivamente presero parte al convegno delegazioni di ben 23 paesi di tutto il mondo.

A conclusione del convegno le delegazioni italiane e straniere parteciparono alla commemorazione ufficiale della strage, il 30 settembre 1979 a Marzabotto, alla presenza del presidente della Repubblica Sandro Pertini¹⁰⁷. Anche in questa occasione gli

¹⁰⁴ "Nota sul convegno delle città martiri o vittime della guerra", in Archivio Dante Cruicchi, raggruppamento Attività internazionale, serie Unione mondiale delle città martiri-città della pace, b. 14, fasc. 3.1.

¹⁰⁵ Programma del Convegno internazionale delle città martiri e vittime di tutte le guerre, in Archivio Dante Cruicchi, raggruppamento Attività internazionale, serie Unione mondiale delle città martiri-città della pace, b. 14, fasc. 3.1.

¹⁰⁶ Lettera di Jean-Marie Bressand a Guido Bonino (3 settembre 1979), in Archivio Dante Cruicchi, raggruppamento Attività internazionale, serie Unione mondiale delle città martiri-città della pace, b. 14, fasc. 3.1.

¹⁰⁷ Lettera-invito di Renato Zangheri (27 luglio 1979), in ACM, fondo Comitato regionale per le onoranze ai caduti di Marzabotto, serie Commemorazioni dell'anniversario della strage 1979, b. 5, fasc. 10.1.

scambi delle città martiri influenzarono direttamente lo svolgimento delle commemorazioni della strage e la sua memoria pubblica: durante la cerimonia fu letto dal sindaco di Guernica, Dionisio Alibatua, l'appello redatto dai partecipanti al convegno. La stampa ne riportò ampi stralci, titolando emblematicamente *Svuotare gli arsenali*. La rappresentazione come «città martiri» è chiara e proprio in virtù di questa autoidentificazione che i comuni intendevano promuovere un dialogo utile a consolidare la coesistenza pacifica e favorire la cooperazione internazionale: «le «città martiri» invitavano tutti i governi, parlamenti, enti elettivi, tutti gli uomini «ad operare per svuotare gli arsenali di guerra, sorgenti di morte» e dichiaravano la loro adesione alla conferenza mondiale per il disarmo (Roma, 18-20 ottobre) promossa dalle associazioni internazionali degli ex combattenti e della Resistenza»¹⁰⁸.

Il convegno bolognese produsse un'intensificazione degli scambi tra le città martiri, ponendo le basi per una maggior strutturazione del network; progetto che vide, come già richiamato, un ruolo decisivo dello stesso Dante Cruicchi. Cruicchi (29 luglio 1921 – 1° aprile 2011) fu eletto sindaco di Marzabotto nel 1975 e mantenne la carica per tutto il decennio 1975-1985. Originario di Castiglione dei Pepoli, negli anni Trenta visse in Francia con la famiglia, di orientamento antifascista, entrando in contatto con fuoriusciti italiani del calibro di Giuseppe Dozza, Giuseppe Di Vittorio, Giorgio Amendola e Pietro Nenni e attivandosi durante la guerra civile spagnola. Rientrato dalla Francia, fu arruolato nell'esercito italiano, inviato prima in Sicilia e poi nei Balcani; dopo l'armistizio dell'8 settembre 1943 venne catturato dai tedeschi e internato nel campo di Luckenwalde (Berlino), dove venne liberato nella primavera del 1945. Dopo la liberazione Cruicchi si iscrisse al PCI locale ed ebbe le prime esperienze amministrative; contemporaneamente collaborò e poi diresse come giornalista il settimanale della Federazione bolognese del PCI, «La lotta». Nel 1957 prese il via una lunga serie di viaggi in Medio Oriente, in Africa e in altri paesi stranieri, come corrispondente estero de «l'Unità»; tra il 1959 e il 1961 divenne segretario dell'Organizzazione mondiale dei giornalisti, con sede a Praga. Rientrato in Italia negli anni Sessanta ebbe altre esperienze amministrative fino al suo arrivo a Marzabotto.

La sua biografia è importante per comprenderne l'impegno inesauribile e il contributo decisivo che diede alla promozione della memoria della strage e nell'istituzione e direzione dell'Unione mondiale delle città martiri. Nel 1980 venne elaborato un primo progetto di statuto di quella che fu inizialmente definita «Associazione internazionale città martiri e vittime di tutte le guerre»¹⁰⁹, denominazione che riprendeva esattamente il titolo del convegno bolognese. Nell'aprile 1981 si tenne nella città basca di Guernica il secondo convegno internazionale delle città martiri. Quattro furono i

¹⁰⁸ F. AMADORI, *Appello città martiri. Svuotate gli arsenali*, «l'Unità», 1° ottobre 1979.

¹⁰⁹ «Progetto di «Statuto», in Archivio Dante Cruicchi, raggruppamento Attività internazionale, serie Unione mondiale delle città martiri-città della pace, b. 14, fasc. 4.

temi al centro dell'incontro: in primo luogo la costituzione in associazione, la cui relazione fu affidata proprio all'Italia a fronte dell'impegno nella redazione del progetto di statuto; altre tematiche furono la politica di pace e i problemi dei paesi in "via di sviluppo"; l'importanza della scuola per contrastare la violenza; infine l'apporto delle città martiri per il rispetto dei principi della Carta dell'ONU¹¹⁰.

L'anno successivo, il 6 febbraio 1982, nella città belga di Bastogne fu formalmente costituita l'Unione mondiale delle città martiri-città della pace¹¹¹, che vide come città fondatrici: Arnhem (Paesi Bassi), Bastogne (Belgio), Coventry (Regno Unito), Cuneo (Italia), Kalavryta (Grecia), Kragujevac (Jugoslavia), Madrid (Spagna), Marzabotto (Italia), Varsavia (Polonia), Verdun (Francia), Volgograd (Unione Sovietica) e Wiltz (Lussemburgo). L'Assemblea generale dell'associazione, riunita solennemente nell'ottobre dello stesso anno a Verdun nelle «Prime assise mondiali della Pace», approvò lo statuto e stabilì principi e obiettivi su cui si fondava l'Unione¹¹².

All'Unione mondiale delle città martiri-città della pace potevano aderire «le città che, nel corso di diverse guerre, hanno subito lutti, martiri o distruzioni», aprendo anche alle città tedesche e giapponesi che non figuravano tra i fondatori. Tra gli obiettivi al primo posto era menzionata la promozione della pace a tutti i livelli attraverso l'educazione, la cooperazione, la sensibilizzazione su temi chiave come il rispetto dei diritti umani, la fame e la povertà, il disarmo. Marzabotto figurava tra le città fondatrici dell'Unione e Dante Cruicchi venne eletto segretario, ragione per la quale una parte importante della documentazione prodotta dall'Unione è conservata nel suo archivio personale¹¹³. Cruicchi fece parte inoltre del comitato esecutivo dell'Associazione nazionale delle città messaggere di pace e della Federazione mondiale delle città unite. Il suo impegno per la pace gli valse nel 1987 il titolo di "artigiano della pace".

Dopo la sua fondazione nel 1982 l'Unione mondiale delle città martiri – città per la pace continuò la sua attività negli ultimi decenni del Novecento; proprio negli anni novanta ci fu un impegno specifico dell'Unione per promuovere azioni solidali e iniziative per la pace nei Balcani, come ricostruito in altra sede¹¹⁴. Le carte dell'archivio personale di Dante Cruicchi, al momento le uniche rinvenute di una certa entità

¹¹⁰ "Temi ufficiali del 2° convegno internazionale delle città martiri e vittime delle guerre: Guernica 24-26 aprile 1981", in Archivio Dante Cruicchi, raggruppamento Attività internazionale, serie Unione mondiale delle città martiri-città della pace, b. 14, fasc. 5.

¹¹¹ "Assise della pace e Dichiarazione di accoglienza del presidente", in Archivio Dante Cruicchi, raggruppamento Attività internazionale, serie Unione mondiale delle città martiri-città della pace, b. 14, fasc. 6.2.

¹¹² Statuto, in Archivio Dante Cruicchi, raggruppamento Attività internazionale, serie Unione mondiale delle città martiri-città della pace, b. 14, fasc. 4.

¹¹³ M. MAGRINELLI, F. MONTI, *Guida agli archivi*, in *Guida agli archivi del Comitato regionale per le onoranze ai caduti di Marzabotto. Fonti e bibliografia ragionata*, cit., pp. 80-84.

¹¹⁴ E. BETTI *Reti e relazioni solidali per i profughi della ex Jugoslavia tra società civile ed istituzioni: Bologna e Marzabotto Monte Sole*, in *L'Italia e le guerre jugoslave. Reti solidali, società civile, istituzioni*, a cura di E. Betti, B. Zaccaria, Roma, Carocci, 2024.

che documentano le conferenze e iniziative dell'associazione, potranno consentire in future ricerche di tracciare una storia istituzionale dell'Unione nei suoi due primi decenni di attività¹¹⁵.

¹¹⁵ Alcuni aspetti in relazione alla biografia di Dante Cruicchi sono affrontati in: TROILO, *Una vocazione internazionale*, cit.

Oradour città martire*

CARLO ARRIGHI

Introduzione

Oradour-sur-Glane, una piccola cittadina francese poco conosciuta al di fuori della Francia e spesso ignorata in Italia, rappresenta invece uno degli episodi più drammatici della Seconda guerra mondiale, nonché il massacro nazista di maggiore entità nell'Europa occidentale. Il caso di Oradour si distingue infatti per la sua unicità rispetto ad altre stragi, come quella di Monte Sole in Italia, dove la "rappresaglia" nazista si consuma su una più vasta area geografica. A Oradour, invece, è l'intera cittadina ad essere teatro di un unico, annichilente atto di violenza che segna profondamente la memoria collettiva e la narrazione storica della Francia postbellica. Questo aspetto ha influenzato in modo significativo il processo di memorializzazione del sito, trasformato in un simbolo nazionale della barbarie nazista.

Il primo studio esaustivo dedicato al massacro di Oradour-sur-Glane è rappresentato dal volume *Martyred Village. Commemorating the 1944 Massacre at Oradour-sur-Glane*, diventato immediatamente un punto di riferimento imprescindibile per la storiografia sul tema poiché, attraverso un'accurata ricostruzione degli eventi basata su documenti d'archivio e testimonianze orali, Farmer non solo descrive i fatti con precisione, ma analizza anche il modo in cui la memoria della strage è stata plasmata ed utilizzata nel dopoguerra. Uno degli aspetti più rilevanti messi in luce dallo studio è la narrazione pubblica postbellica della tragedia. L'autrice evidenzia come la comunità dei sopravvissuti sia stata in qualche modo privata della propria storia dalle autorità statali, che hanno trasformato il ricordo della strage in patrimonio nazionale con lo scopo di renderlo un simbolo di martirio collettivo. Questo processo ha portato Oradour ad essere considerato non solo un luogo della memoria, ma anche una meta di pellegrinaggio laico, in cui il dolore dei superstiti è stato sublimato in una dimensione simbolica e nazionale. L'autrice si inserisce in un filone storiografico che esplora

* La ricerca qui presentata è stata svolta all'interno di un accordo di collaborazione tra il Comitato Regionale per le Onoranze ai Caduti di Marzabotto e il Dipartimento di Storia Culture Civiltà (DISCI) dell'Università di Bologna.

la connessione tra la memoria delle stragi naziste e la sfera religiosa e la terminologia utilizzata per descrivere i tragici eventi di Oradour attinge proprio all'immaginario del sacro: i villaggi distrutti vengono definiti "villaggi martiri", gli oggetti recuperati dalle macerie sono considerati "relique", i visitatori diventano "pellegrini" e i sopravvissuti vengono visti come "miracolati". Si tratta di un approccio che rientra nella più ampia tradizione francese di sacralizzazione degli eventi storici traumatici, trovando radici profonde nella cultura del Paese¹. L'idea del martirio associato alle stragi naziste non è infatti un fenomeno recente, ma ha iniziato ad emergere già negli anni Sessanta, continuando a svilupparsi fino ai giorni nostri.

Oradour-sur-Glane rimane dunque un caso esemplare di come la memoria storica venga costruita e reinterpretata nel corso del tempo, oscillando tra la necessità di giustizia, il dolore dei sopravvissuti e la volontà dello Stato di farne un simbolo nazionale. La cittadina distrutta, conservata nelle sue rovine come un memoriale a cielo aperto, continua invece ad interrogare le coscienze e a testimoniare l'orrore della guerra, offrendo una riflessione profonda sulla violenza e sulla memoria collettiva.

La guerra dietro le linee

Nella primavera del 1944 i gruppi partigiani francesi avanzano in ampie zone della Francia nell'attesa di un imminente ma incerto sbarco alleato in Normandia. Le truppe tedesche sono ormai asserragliate nelle principali città e le poche volte che ne escono lo fanno per operazioni rapide ed estremamente sanguinose. I *maquisards*, infatti, si sono dimostrati in poco tempo una seria minaccia per la Germania, soprattutto nell'eventualità sempre più vicina di uno sbarco alleato, e possono ora contare sul rifornimento delle armi inglesi. Nella speranza di tagliare i contatti tra i *maquisards* e la popolazione civile le truppe tedesche iniziano così ad incrementare le politiche repressive e, con esse, le esecuzioni di massa. Il 1 aprile 1944 la Divisione SS *Adolf Hitler* miete 86 abitanti della cittadina di Ascq² e, poco dopo, le SS sono protagoniste dei crimini legati alla cosiddetta "settimana di sangue" nella Corrèze durante la quale, oltre a centinaia di abitazioni bruciate, si contano oltre 3mila arresti e 55 esecuzioni³. In breve tempo la Francia torna ad essere un campo di battaglia, vessato allo stesso tempo dalle operazioni naziste, dalle repressioni della Milizia, dalla guerriglia partigiana e dai bombardamenti alleati⁴.

¹ Cfr. T.A. KSELMAN, *Miracles and Prophecies in XIX Century France*, New Brunswick (NY), Rutgers University Press, 1983.

² Cfr. J. DUHEM, *Ascq, 1944: l'Oradour du Nord*, Marcq-en-Baroeul, Les Lumières de Lille Éditions, 2017; M.-P. HAGE, *Les Moissons barbares: Maillé, Oradour, Ascq et les oubliés de l'histoire*, Tours, Éditions Sutton, 2020.

³ Cfr. P. TROUILLÉ, *Journal d'un préfet pendant l'Occupation*, Paris, Gallimard, 1964.

⁴ Si pensi, ad esempio, al bombardamento di Parigi del 20 aprile 1944 che causa 651 morti e almeno 460 feriti.

Il 6 giugno 1944 segna una svolta cruciale nella Seconda Guerra Mondiale con lo sbarco degli Alleati in Normandia. L'euforia si diffonde rapidamente in tutta la Francia occupata con la popolazione che spera in un'avanzata inarrestabile delle truppe americane e nella prossima liberazione nazionale. Tuttavia, mentre le forze alleate combattono per consolidare le loro posizioni, l'Alto Comando tedesco reagisce prontamente e le unità naziste stanziato nel Sud della Francia ricevono l'ordine di muoversi rapidamente verso Nord per rafforzare le difese del Reich. Tra queste, la Divisione SS *Das Reich*, richiamata dal fronte orientale e temporaneamente dislocata a Montauban, intraprende una marcia che si trasforma presto in una scia di terrore e sangue. Lungo il tragitto, la divisione si distingue per la brutalità delle sue rappresaglie contro la Resistenza francese e, soprattutto, contro la popolazione civile, attuando esecuzioni sommarie e deportazioni di massa. Le insurrezioni partigiane che seguono lo sbarco alleato si trovano spesso isolate e prive del necessario supporto militare, dato che gli Alleati incontrano difficoltà nel superare la forte resistenza tedesca a Nord.

Uno degli episodi più drammatici si verifica a Tulle, città della regione del Limousin. Qui, l'8 giugno 1944, i *maquisards* lanciano un attacco per liberare la città dal controllo tedesco. L'entusiasmo per lo sbarco alleato li porta però ad anticipare gli ordini generali, sottovalutando le forze nemiche e dando il via all'assalto con 45 minuti di anticipo. Nonostante le perdite elevate, i partigiani riescono momentaneamente a riconquistare Tulle, più grazie all'esaurimento delle munizioni tedesche che a una strategia militare ben organizzata. Tuttavia, il loro successo è di breve durata. Già il giorno successivo, il 9 giugno, le truppe della *Das Reich* riconquistano la città, dando inizio ad una dura rappresaglia. Seguendo le direttive dell'Armistizio franco-tedesco del 1940 e il Memorandum per le operazioni anti-guerriglia della *Das Reich*, diramato proprio il 9 giugno 1944, vengono impiccati 99 cittadini di Tulle, ritenuti responsabili della morte di 64 soldati tedeschi durante i combattimenti. Inizialmente, i nazisti radunano circa tremila uomini per i controlli, riducendo progressivamente il numero delle condanne: da 120 si passa infine alle 99 esecuzioni effettive⁵. Gli impiccati non vengono considerati semplici ostaggi, bensì combattenti nemici giustiziati in base alle normative tedesche sulla lotta ai movimenti di resistenza. La violenza della repressione non si ferma qui: altre 149 persone vengono deportate nei campi di concentramento in Germania, e tra queste, 111 trovano la morte a Dachau.

⁵ È interessante notare come alcuni civili selezionati per l'esecuzione siano salvati da un alsaziano, Sadi SCHNEID, autore di un volume significativo sull'integrazione alsaziana in Germania: *Beutedeutscher. Weg und Wandlung eines Elsässers*, Lindhorst, Askania, 1979.

La strage dei civili

Nel contesto di una situazione estremamente tesa per le truppe tedesche, caratterizzata da un crescente senso di accerchiamento e insicurezza, l'Ordine Sperrle-Befehl del 3 gennaio 1944 acquista nuovo vigore. La questione del ruolo dei *maquisards* appare controversa e ambigua, poiché da un lato il generale Dwight Eisenhower li riconosce ufficialmente come forze interne francesi, mentre dall'altro la Germania nazista li condanna come terroristi. Questa contrapposizione alimenta la visione pangermanica che, in un quadro dicotomico, offre due sole possibilità: o i *maquisards* non possono essere classificati come "forze interne" e operano quindi in violazione delle regole militari, oppure, se considerati tali, non possono essere riconosciuti come vittime.

L'obiettivo finale della politica nazista è quello di reprimere ogni forma di resistenza armata con determinazione e rapidità, affidando ai comandanti la piena responsabilità di attuare misure repressive senza esitazione. Tra le direttive previste si stabilisce che, se durante gli scontri muoiono civili, la colpa ricade esclusivamente sui partigiani coinvolti. Inoltre, ogni cittadino presente nelle vicinanze deve essere arrestato, mentre gli edifici da cui sono stati sparati colpi devono essere incendiati.

Il principio guida di queste disposizioni è chiaro: in una situazione di emergenza, misure eccessivamente severe non sono considerate punibili, ma anzi necessarie per ristabilire l'ordine. Lo Stato Maggiore tedesco esige un'azione risoluta e senza tentennamenti per annientare le sacche di resistenza, soprattutto nelle retrovie, ritenute vitali per la sicurezza del fronte principale. La logica della guerra totale si traduce in una repressione indiscriminata, dove il terrore e la brutalità diventano strumenti di controllo per mantenere il dominio sull'occupazione. La questione viene posta da Heinz Lammerding:

Era necessario instillare il terrore tra i *maquisards* per privarli del supporto della popolazione civile. Il metodo fu crudele, ma era la guerra, e non conosco un esercito che nel mondo non avrebbe agito allo stesso modo in una situazione simile [...] era una questione di vita o di morte per l'esercito tedesco, e approvo l'azione di Dickmann di fucilare gli uomini e bruciare le case in cui i *maquisards* trovavano rifugio o in cui nascondevano armi e munizioni, secondo quanto sancito dall'Ordine Sperrle. Ma Dickmann lasciò anche bruciare molte centinaia di donne e bambini nella chiesa, e questo non posso accettarlo. È un crimine. Lo riconosco⁶.

Nonostante il dilagare della guerra in Europa, la piccola cittadina rurale di Oradour-sur-Glane continua a rappresentare un'oasi di pace nella Francia occupata. Qui, nei fine settimana i turisti giungono per godersi una giornata di pesca nelle acque tranquille della Glane o dedicarsi agli acquisti nei mercati locali. La vita quotidiana

⁶ Discorso di Lammerding, riportato in M. HASTINGS, *Das Reich. The March of the 2nd SS Panzer Division Through France, June 1944*, London, Pan Books, p. 257 (trad. propria).

della comunità ruota attorno agli affari ordinari: «erano il prezzo del bestiame, le battute di caccia, la pesca, il tabacco, il cibo e l'economia quotidiana del loro piccolo mondo a occupare i pensieri della gente della *commune* e della città»⁷.

L'occupazione tedesca arriva infatti relativamente tardi, con l'insediamento delle truppe a Limoges nel novembre del 1942⁸. Tuttavia, impegnati a contrastare i *maquisards* nelle zone più orientali, i tedeschi raramente si spingono verso Oradour-sur-Glane, dove l'ordine è mantenuto principalmente dalle forze collaborazioniste. Questa situazione fa sì che, a differenza di molte altre località limitrofe, gli abitanti della cittadina non sviluppino un particolare spirito partigiano e la loro principale preoccupazione rimanga la sopravvivenza quotidiana, senza quindi un coinvolgimento diretto nella Resistenza. Sebbene nella regione del Limousin si registrino significative attività resistenziali⁹, soprattutto tra Saint-Junien¹⁰ e Cieux¹¹, a Oradour-sur-Glane la presenza della Resistenza è limitata. Esiste solo un piccolo gruppo che si occupa di diffondere materiali di propaganda e di discutere le notizie provenienti dal fronte¹². In un contesto di relativa tranquillità, la cittadina continua a vivere ai margini del conflitto, ignara del tragico destino che la interesserà di lì a poco.

Questo è il quadro in cui il 10 giugno 1944 un'unità della Divisione *Das Reich*, una delle divisioni d'élite più spietate del fronte orientale che giunge in Francia con 15mila uomini, 209 carri armati e oltre 2mila veicoli, inizia la manovra a tenaglia su Oradour-sur-Glane bloccando gli accessi alla città e radunando la popolazione nella piazza del mercato¹³. Gli abitanti, consapevoli degli iter delle azioni tedesche, non sospettano nulla e si presentano tranquillamente per il consueto controllo dei documenti. Solo pochi, avvertiti da Joseph Bergmann, un esule di Schiltigheim che ha colto le reali intenzioni dei soldati, cercano rifugio temendo la deportazione¹⁴. Tra le ore 14 e le 15, gli uomini vengono separati dalle donne e dai bambini e rinchiusi

⁷ J. KRUSE, *Il massacro di Oradour. Il paese simbolo della barbarie nazista in Francia*, Milano, Res Gestae, 2018 (1ª ed. 1969), p. 34. Cfr. anche P. VALLIN, *Paysans Rouges du Limousin*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 266. Una lista completa delle attività commerciali presenti a Oradour fino al 10 giugno 1944 in A. DESOURTEAUX & R. HÉBRAS, *Oradour/Glane, Notre village assassiné*, Montreuil-Bellay, Editions C.M.D., 1998, p. 85.

⁸ A Limoges viene stanziato nel 1943 anche un *Kommando der Sicherheitspolizei und des SD* presso Villa Tivoli. Cfr. P. VALODE & G. CHAUVY, *La Gestapo Française*, Paris, Acropole, 2018.

⁹ Nel Limousin opera il primo *maquis* francese, guidato da George Guinguoin. Cfr. F. GRENARD, *Une légende du maquis. Georges Guinguoin, du mythe à l'histoire*, Paris, Vendémiaire, 2018.

¹⁰ Archives Service historique de la défense (Shd), GR 19P 87/5 AS *Maquis de Saint-Junien*.

¹¹ A Cieux è stanziata la Compagnia 2409 dei *Francs-tireurs et partisans français*.

¹² I testimoni riportano che non vi è resistenza a Oradour e il più vicino *maquis* si trova ad almeno una quindicina di chilometri. Si veda Archives Départementales de l'Haute Vienne (Adhv), 1517W 424, Procès verbaux d'audition 1944: 1207/45 Pierre Joyeux e l'intervista di Aymard a Felix Hugonnaud, Commissaire de Police à la 17e Brigade de Police Judiciaire à Limoges, 5 August 1949.

¹³ Adhv 1517W 424, Procès verbaux d'audition 1944.

¹⁴ Centre du documentation au Centre de la Mémoire d'Oradour-sur-Glane (Cdcm), 1FP26 Fonds J.M. Darthout.

nei fienili e nei garage divisi in piccoli gruppi sotto sorveglianza armata. Le donne e i bambini, invece, vengono condotti nella chiesa del paese. A differenza di altre rappresaglie naziste, il massacro si svolge in più punti contemporaneamente. I testimoni ricordano uno sparo improvviso dalla piazza: è il segnale per l'inizio della strage. Gli uomini vengono falciati dalle raffiche di mitragliatrice e chi sopravvive è freddato con colpi di pistola prima che siano incendiati gli edifici per cancellare ogni traccia¹⁵. Alle 17, completata l'eliminazione degli uomini, la chiesa diventa il nuovo bersaglio nazista: una bomba posta sull'altare segna l'inizio dell'assalto¹⁶. Le donne e i bambini, se non muoiono nelle fiamme, vengono trasferiti nei campi di lavoro. La distruzione dell'intera cittadina segue un *modus operandi* già collaudato sul fronte orientale: si isola la zona, si divide la popolazione con il pretesto di un controllo, si posizionano le armi con discrezione e, infine, si attua il massacro. Per coprire l'accaduto, le macerie fumanti vengono attribuite ufficialmente all'esplosione di munizioni nascoste dagli abitanti, giustificando così l'operazione. La sera del 10 giugno 1944, di Oradour-sur-Glane non restano che rovine. Un comunicato della Resistenza inviato a Londra il 16 giugno parla di un migliaio di vittime¹⁷, mentre il Tribunale Civile di Rochechouart, il 28 maggio 1946, ne accerta 642. Solo nel gennaio 2020, l'Alta Corte di Limoges riconosce ufficialmente un'ulteriore vittima, la profuga spagnola Ramona Dominguez Gil, portando il numero totale a 643. Di queste, solo 52 sono state identificate e dichiarate legalmente morte; le altre rimangono ufficialmente disperse.

La notizia del massacro si diffonde rapidamente e solleva lo sdegno della popolazione e delle autorità. Benché le autorità tedesche e il governo di Vichy cerchino di limitare la discussione politica, l'indignazione si scaglia contro i perpetratori e a farsene portavoce è un pamphlet firmato congiuntamente dalla *Résistance* della Comune e dai *Francs-Tireurs et Partisans Français*¹⁸. A seguito degli eventi Vichy accusa il colpo in quanto crolla quel ruolo, promosso sin dal 1940, di baluardo dei francesi contro gli aspetti peggiori dell'occupazione¹⁹: il fatto che il prefetto del Dipartimento non riesca ad ottenere un lasciapassare per Oradour prima del 13 giugno è sufficiente dimostrazione dell'impotenza di Vichy. L'eco del massacro oltrepassa rapidamente le frontiere: per prime sono le radio inglesi a raccontarne attraverso notizie giunte dalla stampa svizzera²⁰, mentre il 28 giugno è il turno di *Radio Alger*²¹. Presto l'«Affaire Oradour» diventa il simbolo della propaganda resistenziale e inizia a distinguersi

¹⁵ Adhv 1517W 424, Procès verbaux d'audition 1944 PV1207/24 Y. Roby.

¹⁶ Ivi, Procès verbaux d'audition 1944: PV 1207/25 20 septembre 1944, M. Thurmaux veuve Rouffanche.

¹⁷ Archives du Bureau Central de Renseignements et d'Action (Bcra), 1940-1944, b. 203, n. 37.

¹⁸ P. POITEVIN, *Dans l'enfer d'Oradour: le plus monstrueux crime de la guerre*, Brignais, Éditions des Trahoules, 2015, p. 99.

¹⁹ Adhv 986W 481.

²⁰ Cfr. P. LIMAGNE, *Ephémérides de quatre années tragiques*, Paris, Bonne Press, 1987.

²¹ Archives Nationales F4135, Fonds de l'information, conservé en date de 28 juin, communication non datée, dossier bulletin d'écoutes.

come luogo simbolo della Francia occupata: il 24 agosto 1944 *Le Centre Libre* dedica significativamente la prima pagina a *Oradour-sur-Glane: le bourg exterminé*.

Il luogo del martirio

Dopo la guerra molti luoghi si contendono un posto nella memoria pubblica, proponendosi come rappresentativi della sofferenza dell'intera Francia. Charles de Gaulle, al governo di una Francia in piena crisi socio-economica e lasciata in disparte dagli Stati Uniti, prova a fare perno sul destino comune dell'Europa occupata e martirizzata, «drammaticamente posta di fronte alle proprie divisioni, sia quelle che hanno contrapposto le grandi potenze del continente, sia quelle che si sono prodotte in seno a ciascun paese»²². La propaganda bellica, infatti, promuove il mito di una nazione unita, una massa di *résistants* che lotta unita contro gli invasori e i loro alleati interni, definiti come una «manciata di collaborazionisti e traditori»²³. L'esaltazione della Resistenza e l'accentuazione delle stragi civili diventano elementi cruciali nel dopoguerra, quando l'Europa, segnata da una profonda crisi, trova nell'unità sociale l'unica via per risollevarsi. La narrazione di un fronte resistenziale compatto contro i nazisti si diffonde nei paesi occupati, fungendo da collante per società che, all'interno di quel mito, racchiudono tutte le sofferenze del conflitto, attribuendone la responsabilità esclusivamente alla Germania²⁴.

A una prima fase caotica ne segue un'altra, focalizzata sui *Villages Martyrs*, attraverso cui si impongono valori cristiani, primo fra tutti l'estremo sacrificio individuale in nome di una causa collettiva, in opposizione alle forme della barbarie nazista e della sofferenza dei civili. La dinamica azione-reazione si ripete ovunque nello stesso modo: la semplice presenza di attività partigiane, reali o presunte, percepite come una minaccia all'avanzata tedesca, scatena feroci rappresaglie contro la popolazione civile. Sulla base di una ben pianificata *Säuberungsaktion* (azione di bonifica) a Mussidan sono fucilati 52 ostaggi²⁵, Dortan subisce giorni di soprusi e saccheggi al termine dei quali viene data alle fiamme, La Bresse vede molti dei suoi uomini deportati²⁶, Maillé per tre ore è alla mercé dei suoi aguzzini, con 124 morti, Oradour, infine, paga con 643

²² E. TRAVERSO, *A ferro e fuoco. La guerra civile europea 1914-1945*, Bologna, il Mulino, 2007, p. 13. Per una panoramica internazionale si vedano i risultati del ciclo di seminari Sissco dedicato a «Violenza politica e sociale nell'Europa del secondo dopoguerra. Bilanci e prospettive di ricerca» (Firenze, Viterbo, Reggio Emilia, 2013-2014).

²³ Cfr. C. WIEDMER, *The Claims of Memory. Representations of the Holocaust in Contemporary Germany and France*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1999, pp. 33-34.

²⁴ Cfr. K. LOWE, *Savage Continent. Europe in the Aftermath of World War II*, New York, St. Martin's Press, 2012, pp. 145-162.

²⁵ Mussidan chiede il riconoscimento a villaggio martire nel 1947, ma le viene negato così come la visita del Presidente Vincent Auriol. Archives Nationales 4 AG 3, Lettre du maire de la ville de Mussidan au Président Auriol, 31 mai 1947.

²⁶ Cfr. J. CUNY, *La Bresse: cité vosgienne martyre sous l'occupation allemande, septembre, octobre, novembre, 1944*, Macon, Imprimeur-Editeur, 1946.

vittime e la sua completa distruzione. Ciò che rende Oradour un simbolo emblematico della memoria pubblica è, da un lato, la narrazione di innocenza che si lega alla strage fin dal principio, e dall'altro la presenza tangibile delle rovine, che trasmettono in modo immediato il senso di un'innocenza violata. A differenza di altri luoghi, dove la ricostruzione e i monumenti commemorativi attenuano l'impatto emotivo²⁷, le macerie di Oradour restano vive, cariche di significato, e questo contribuisce a conferire al sito un'aura mitica nel processo commemorativo francese.

Nei mesi successivi alla strage, in una prima fase caratterizzata dalla formazione spontanea di organismi dedicati alla memoria la municipalità di Oradour chiede l'intervento dello Stato per istituire un *Comité Provisoire*, con l'obiettivo di conservare le rovine e costruire un memoriale²⁸, mentre sul finire del 1944 si riunisce il *Comité du Souvenir d'Oradour-sur-Glane*. Segue una seconda fase, culminata il 27 febbraio 1945 con la nascita dell'*Association Nationale des Familles des Martyrs d'Oradour-sur-Glane* (Anfm), nata dall'unione del *Comité* con l'*Association des Sinistrés et Rescapés*. Il 4 marzo 1945, il presidente Charles de Gaulle visita solennemente Oradour, conferendo ulteriore riconoscimento al processo di commemorazione in atto²⁹, e l'11 marzo si tiene la prima riunione ufficiale dell'Anfm. È solo con questa nuova associazione che i sopravvissuti e i familiari delle vittime ottengono un ruolo diretto nella realizzazione del memoriale di Oradour, fino a quel momento gestito da enti esterni sotto la supervisione degli Archives de la Direction du Patrimoine³⁰.

L'atteggiamento distaccato delle autorità statali verso le istanze locali genera un forte senso di frustrazione tra gli abitanti di Oradour, che si sentono esclusi dal processo di gestione della propria memoria da parte di un governo che pretende di rappresentarli. In un primo momento, il governo centrale propone di classificare solo la chiesa come *monumento storico*, attribuendo invece alle altre rovine la dicitura di *sito storico*, ma questa soluzione viene respinta³¹. Il 28 novembre 1945, la questione torna all'attenzione delle istituzioni con una nuova proposta avanzata dal ministro dell'Istruzione René Capitant: riconoscere ufficialmente la chiesa come *monumento storico*, le rovine come *sito storico*, costruire un nuovo centro abitato accanto a quello distrutto e forma-

²⁷ Anche al di fuori del contesto francese si trovano casi di conservazione memoriale delle macerie, ma si tratta di luoghi simbolo come le chiese. Esempi sono sia i giardini-rovine di Christ Church e St. Dunstons in the East a Londra, sia la Frauenkirche di Dresda, la St. Nikolaikirche di Amburgo o la St. Aegidienkirche di Hannover. Cfr. H. WERNER DANNOWSKI, W. GRÜNBERG, M. GÖPFERT & G. KRUSCHE (eds.), *Kirche in der Stadt. Band 1: Erinnern und Gedenken*, Hamburg, Stienmann, 1991. Sul dibattito per la commemorazione dei villaggi martiri in Francia M. GILZMER, *Mémoires de pierre. Les monuments commémoratifs en France après 1944*, Paris, Editions Autrement, 2009.

²⁸ Adhv 986W 481, Proposition pour la création d'un comité, 2 octobre 1944.

²⁹ *Le discours de de Gaulle*, La Nouvelle République du Centre-Ouest, 5 mars 1945. Solo poche persone sono ammesse alla celebrazione in modo tale da focalizzare l'attenzione della stampa sulle rovine.

³⁰ È datata 10 ottobre 1944 la richiesta di intervento presso gli Archives de la Direction du Patrimoine, al fine di riconoscere Oradour come monumento storico: Adhv 1W 150.

³¹ Bibliothèque du Patrimoine (Bp), carton 3174, 28 octobre 1944.

lizzare il ruolo del *Comité*³². Tuttavia, il crescente peso delle rivendicazioni locali e la volontà di Parigi di mostrare agli Alleati le sofferenze subite dalla Francia durante la guerra portano ad una decisione più ampia³³. Con la legge del 3 aprile 1946³⁴, l'intera Oradour-sur-Glane viene dichiarata ufficialmente *monumento storico*, trasformandosi in un simbolo della transizione della Francia da una nazione *meurtrie* a una *renaissante*.

Così come la ricostruzione della strage, anche la sua memoria è segnata da tensioni e contrasti. Da un lato, il dolore incancellabile dei sopravvissuti; dall'altro, il bisogno di guardare avanti di chi non ha vissuto direttamente la tragedia. Le testimonianze dei giovani nati dopo la guerra mettono in evidenza il peso di un'eredità dolorosa, come nel caso di Christiane Jude. Sua madre è scampata al massacro per un caso fortuito: il 10 giugno 1944, mentre si dirigeva a Oradour con un gruppo di persone, un comando tedesco li fermò per chiedere la loro provenienza. Scoprendo che proveniva da Les Bordes, un piccolo borgo vicino, le permisero di proseguire. Poco dopo, fu nuovamente fermata da un altro comando, ma ancora una volta venne lasciata andare. Le persone che erano con lei, invece, originarie di Oradour, furono fucilate nel massacro, in cui persero la vita anche i suoi due fratelli, entrambi scolari. Suo padre, invece, vide quasi tutta la sua famiglia sterminata in quella tragica giornata. Christiane ricorda:

Sono nata nella nuova città. Naturalmente, allora la scuola non era ancora stata costruita e c'erano pochissimi bambini. Non ricordo di aver avuto nessun amico con cui giocare, nessuna bambina con cui giocare. Quando la scuola fu costruita, fu meraviglioso. I bambini giocavano nel cortile e io prendevo i miei giocattoli, il mio orsacchiotto di peluche, poi attraversavo la strada e andavo a guardare i bambini giocare³⁵.

Dalle parole di Christiane emerge l'atteggiamento di una giovane cresciuta nella quiete del dopoguerra, che fatica a comprendere fino in fondo il trauma vissuto dalle generazioni precedenti. Un lutto profondo, segnato dalla perdita improvvisa della propria comunità e dalla necessità di elaborare l'azzeramento di ogni legame.

Tra anni Cinquanta e Sessanta, l'amministrazione di Oradour si impegna attivamente nel rilancio della cittadina, cercando di attrarre nuove opportunità economi-

³² Archives du Ministère de l'Équipement et du Logement, mission auprès des Archives Nationales, AFU 10975, dossier 1.

³³ Si inserisce in questo contesto il concetto di «martirio» per contrapporre la superiorità morale francese alla concreta debolezza militare. È del marzo 1945 *Oradour, ville martyre*, nel quale si riferisce di Oradour come parte di un culto nazionale in divenire. Cfr. F. DELAGE, *Oradour, ville martyre*, Paris, Éditions Mel-lottée, 1945.

³⁴ Bp, carton 3174, rapport de l'Inspecteur Général Pierre Paquet, 16 juillet 1945.

³⁵ Conversation entre Marc Wilmart et Christiane Jude à Oradour-sur-Glane, 16 Mars 1988: «Je suis né dans la nouvelle ville dès le début. Bien sûr, à l'époque, l'école n'avait pas encore été construite, et il y avait très peu d'enfants. Je ne me souviens pas avoir eu de petits amis avec qui jouer, de petites filles pour jouer avec moi». Nel corso del 1988 il giornalista Marc Wilmart, insieme con Michel Follin, svolge una serie di interviste a testimoni della strage di Oradour per la realizzazione di un documentario sulla strage in 2 parti, *Oradour: Les Voix de la Douleur* e *Oradour: Aujourd'hui la Mémoire*.

che per garantirne la sopravvivenza. La ricostruzione di Oradour-sur-Glane, avvenuta nelle immediate vicinanze del villaggio distrutto, rappresenta un tentativo di ridare vita a una comunità ferita, ma il processo di ripresa si rivela lungo e complesso. Le difficoltà economiche si intrecciano con la memoria della strage, creando un equilibrio fragile tra la necessità di guardare avanti e il dovere di preservare il ricordo della tragedia. Diversi fattori ostacolano il pieno sviluppo della nuova cittadina. Il primo è il distacco dal governo centrale sul piano commemorativo: mentre lo Stato francese riconosce Oradour come simbolo della brutalità nazista, l'interesse per il suo futuro economico risulta marginale, lasciando alla sola amministrazione locale il compito di favorire la ripresa. Un altro elemento critico è la fragilità dell'economia locale, profondamente segnata dal declino dell'agricoltura nel secondo dopoguerra e dalla mancanza di un settore industriale capace di sostenere l'occupazione. Inoltre, la decisione di non trasformare le rovine del vecchio villaggio in un'attrazione turistica – per rispetto delle vittime e per evitare ogni forma di mercificazione della tragedia – limita ulteriormente le possibilità di crescita economica. A ciò si aggiunge il rifiuto di fare della nuova Oradour un semplice dormitorio per i lavoratori delle industrie delle zone limitrofe, una scelta che, se da un lato preserva l'identità della comunità, dall'altro riduce le opportunità di integrazione con il contesto produttivo circostante.

A partire dagli anni Ottanta, il quadro storico e culturale inizia a mutare profondamente. I miti nazionali costruiti a partire dal 1945, basati sulla rappresentazione di una Francia unicamente vittima o resistente all'occupazione nazista, iniziano a sgretolarsi sotto il peso di nuove ricerche storiche e sociologiche. Studiosi e intellettuali rivolgono una crescente attenzione alle vittime civili della guerra nel periodo 1940-1944, mettendo in discussione una narrazione fino ad allora dominante e rivelando sfumature più complesse della realtà storica. In tale contesto, la memoria di Oradour-sur-Glane assume una nuova centralità. La cittadina non è più solo un simbolo nazionale del martirio francese, ma diventa oggetto di un'analisi più ampia che coinvolge anche la memoria collettiva, la responsabilità storica e il modo in cui i traumi del passato influenzano il presente. La letteratura, il cinema e le nuove forme di narrazione danno voce a storie personali che, intrecciandosi tra loro, restituiscono un'immagine più articolata di ciò che Oradour ha rappresentato e continua a rappresentare. In questo scenario, la cittadina si afferma definitivamente come una delle comunità martiri più emblematiche della storia europea, un luogo in cui la memoria e la riflessione storica continuano a intrecciarsi, suscitando interrogativi ancora oggi attuali.

Oradour e le città martiri

Nel corso degli ultimi ottant'anni Oradour-sur-Glane nella sua dimensione di città martire intreccia relazioni con altre città martiri in Europa e nel mondo. Tra queste, particolarmente significativo è il rapporto che si instaura con Marzabotto, cittadina

che diventa il punto di riferimento istituzionale per il territorio della strage di Monte Sole. L'evoluzione dei contatti tra Oradour e Monte Sole/Marzabotto si inserisce in una più ampia dimensione internazionale della memoria, che ha visto, nel lungo periodo, la costruzione di legami tra le comunità colpite dalla violenza nazifascista in Europa occidentale. Già alla fine degli anni Cinquanta emergono i primi segnali di questa volontà di dialogo e condivisione. Nel 1959, il sindaco di Marzabotto, Emilio Bacci, lancia un appello rivolto alle «città sorelle martiri», ovvero quelle comunità che, come Marzabotto, hanno subito la brutalità dell'occupazione nazista: tra le città menzionate vi sono Oradour-sur-Glane, Lidice, Coventry, Varsavia e Stalingrado. In tale prospettiva, Bacci invita il collega di Oradour a partecipare alle commemorazioni del 15° anniversario della strage di Monte Sole, manifestando il desiderio di instaurare un legame tra le due realtà³⁶. Tuttavia, negli archivi comunali non risultano tracce né di una risposta formale né di un'eventuale partecipazione francese alla cerimonia.

Negli anni Sessanta, i contatti tra le delegazioni delle varie città martiri diventano più frequenti, consolidandosi in una rete di incontri istituzionali. È in questo contesto che si sviluppano numerosi gemellaggi e patti di amicizia tra città accomunate dalla memoria della violenza bellica. Negli anni Settanta, questa rete di relazioni si intensifica ulteriormente e in una lettera del 6 dicembre 1975, firmata dal nuovo sindaco di Marzabotto Dante Cruicchi, si testimonia la volontà di stabilire rapporti più stabili con Oradour-sur-Glane, dando un'impronta maggiormente strutturata alla collaborazione tra le due città³⁷.

Due anni più tardi, il 21 marzo 1977, Cruicchi scrive al collega francese, Robert Lapuelle, proponendo un incontro ufficiale in Italia o in Francia per condividere esperienze e avviare il processo formale per un patto di amicizia o di gemellaggio³⁸. La proposta si concretizza in un'idea simbolica e inclusiva: organizzare un momento di incontro tra i giovani di Marzabotto, Oradour e Lidice attraverso un torneo calcistico, previsto per il 27 marzo 1978, il lunedì di Pasquetta³⁹. Lo sport viene quindi scelto come veicolo di pace, libertà e speranza per le nuove generazioni, un'occasione per rafforzare e promuovere i legami tra le tre città martiri. Questo torneo assume un significato particolare, poiché rappresenta il primo evento sportivo a livello europeo che coinvolge gli studenti delle comunità colpite dai massacri nazifascisti.

Se da un lato l'evento si carica di una forte valenza simbolica e storica, dall'altro emergono alcune difficoltà logistiche e organizzative, comuni a realtà territoriali di piccole dimensioni come Marzabotto e Oradour-sur-Glane. L'accoglienza dei giovani

³⁶ Archivio storico comunale di Marzabotto (Ascm), Serie "Commemorazioni per la strage", b. 11, fasc. 2, 1959: Commemorazione eccidio e Iniziative per la memoria.

³⁷ Archivio del Comitato regionale per le onoranze ai caduti di Marzabotto, Fondo "Dante Cruicchi", Serie "Presidenza del Comitato per le onoranze ai caduti", b.1, fasc. 6.

³⁸ Ascm, Fondo "Dante Cruicchi", Serie "Carteggio del sindaco", b. 7, fasc. 7.

³⁹ Ivi, Serie "Unione mondiale delle città martiri e città della pace", b. 7, fasc. 8.

atleti e delle delegazioni viene affidata alle famiglie della cittadina ospitante, ma le limitate risorse ricettive consentono di accogliere non più di una ventina di persone. Per eventuali ospiti aggiuntivi, è necessario trovare soluzioni nei paesi vicini, il che complica la gestione dell'evento⁴⁰. Un ulteriore ostacolo è rappresentato dalle difficoltà linguistiche. Per facilitare la comunicazione tra le famiglie locali e gli ospiti stranieri, si decide di organizzare la maggior parte dei pasti in comune, così da garantire la presenza di interpreti. Anche gli spostamenti rappresentano una sfida: la visita al Limousin, prevista per la domenica pomeriggio, può svolgersi solo se Marzabotto mette a disposizione il proprio bus, con Oradour che si impegna a coprire le spese di carburante e ad assicurare un trattamento di riguardo per l'autista, equiparandolo agli altri membri della delegazione⁴¹. Nonostante queste difficoltà, il torneo calcistico e gli incontri tra le delegazioni si rivelano momenti fondamentali per rafforzare il senso di comunità tra le città martiri coinvolte e per proseguire lungo il percorso di memoria condivisa e amicizia internazionale. L'iniziativa segna un primo, significativo passo verso una collaborazione duratura.

Dopo il primo avvicinamento tra Marzabotto e Oradour-sur-Glane negli anni Settanta, bisogna attendere le commemorazioni del 45° anniversario delle stragi, nel 1989, perché il legame tra le due cittadine si rafforzi ulteriormente con un gesto altamente simbolico: la deposizione di una lapide in ricordo del massacro della comunità francese. Questo atto rappresenta un nuovo passo nella costruzione di una memoria condivisa tra le città martiri d'Europa colpite dalla barbarie nazifascista. L'iniziativa viene formalizzata con una prima comunicazione ufficiale del 9 settembre 1989. In questa lettera, il sindaco di Marzabotto Cruicchi, annuncia l'intenzione di collocare la lapide nel Sacrario di Marzabotto, garantendo che essa avrà le stesse caratteristiche – per dimensioni e colore – delle altre già presenti. La lapide verrà posta sul muro che precede la scalinata, nella parte destra dell'ingresso, accanto a quelle che ricordano altre località segnate dalle atrocità della Seconda guerra mondiale, tra cui le Fosse Ardeatine, Guernica, Kalavryta, Lidice e Cefalonia. Per rendere ancor più tangibile la connessione tra i due luoghi di memoria, Cruicchi chiede al collega Lapuelle di inviare una piccola scatola di legno o metallo contenente terra o cenere della cittadina francese⁴². Questo elemento, simbolo della tragedia vissuta da Oradour, deve giungere a Marzabotto entro il 20 settembre, così da essere integrato nella cerimonia commemorativa.

Per la deposizione della lapide è attesa a Marzabotto una delegazione ufficiale proveniente da Oradour-sur-Glane, guidata dal sindaco Lapuelle. Oltre a lui, prendono parte alla visita anche sua moglie e alcuni giovani consiglieri comunali, segno della

⁴⁰ Id.

⁴¹ Id.

⁴² Ascm, Fondo Comitato regionale per le onoranze ai caduti di Marzabotto, Serie "Commemorazioni anniversario della strage", b. 14, fasc. 1.

volontà di coinvolgere le nuove generazioni nella costruzione di una memoria collettiva europea. L'arrivo della delegazione è previsto per il pomeriggio del 30 settembre 1989, alle ore 17. Dopo il loro arrivo, i rappresentanti francesi partecipano all'inaugurazione della mostra *Omaggio a Guttuso*, un evento che si inserisce nel contesto più ampio delle commemorazioni. La giornata prosegue con la cerimonia ufficiale di deposizione della lapide, prevista per la sera, alle ore 21⁴³.

Il giorno seguente, 1° ottobre, si svolgono le commemorazioni ufficiali dell'eccidio di Monte Sole, durante le quali il sindaco Lapuelle tiene un discorso istituzionale, pronunciato subito dopo l'intervento di Pietro Ingrao. La sua presenza, unita alla deposizione della lapide, sancisce definitivamente l'inserimento di Oradour nel novero delle città sorelle di Marzabotto, rafforzando il legame di solidarietà e di memoria condivisa tra le due comunità.

L'iniziativa del 1989 non è solo un tributo alla sofferenza di Oradour, ma rappresenta anche un momento di profonda riflessione sul senso della memoria storica e sul valore della cooperazione internazionale tra città che hanno vissuto tragedie simili. L'evento si inserisce infatti in un processo più ampio di dialogo e riconciliazione, che vede Marzabotto impegnata nel rafforzare i rapporti con le altre comunità europee colpite dalla guerra. L'inclusione di Oradour tra le città commemorate a Monte Sole, così come la presenza ufficiale della delegazione francese alle celebrazioni, sottolinea la volontà di trasformare il ricordo delle tragedie passate in un impegno condiviso per la pace e la costruzione di un'Europa fondata sui valori della memoria, della giustizia e della solidarietà tra i popoli.

Il cinquantesimo anniversario dei massacri del 1944 segna un momento di svolta non solo nella memoria collettiva, ma anche nella ricerca storica sulle città martiri. A partire dagli anni Novanta, cresce infatti l'interesse per una più approfondita analisi degli eventi e delle loro implicazioni, nonché per il rafforzamento delle reti internazionali tra le comunità che hanno vissuto la devastazione della guerra. Un segnale tangibile di questa nuova fase si manifesta già nel settembre 1993 quando, in vista del cinquantesimo anniversario del massacro di Oradour-sur-Glane, lo Stato francese decide di investire in un progetto memoriale di ampia portata con 17 dei 34 milioni di franchi previsti. L'obiettivo è la creazione di un *Centre de la Mémoire*⁴⁴, un luogo dedicato alla conservazione della storia e alla sensibilizzazione delle nuove generazioni. L'inaugurazione del Centro avviene il 16 luglio 1999 alla presenza del presidente francese Jacques Chirac, sancendo l'impegno istituzionale della Francia nel mantenere vivo il ricordo della tragedia.

Parallelamente, anche la Germania compie passi significativi nel riconoscimento

⁴³ Sulla deposizione della terra di Oradour: Ascm, Serie "Deliberazioni del Consiglio comunale", 22 settembre 1989, *Programma per le celebrazioni del 45° anniversario dell'eccidio*.

⁴⁴ <https://www.oradour.org/> (ultimo accesso il 28 febbraio 2025).

del massacro di Oradour. Nel 2000, il cancelliere tedesco Gerhard Schröder riconosce ufficialmente l'atrocità commessa nel 1944, ma senza accompagnare questa ammissione con delle scuse formali: un'assenza che suscita non poche discussioni⁴⁵. La svolta avviene il 4 settembre 2013, quando il presidente tedesco Joachim Gauck compie una storica visita a Oradour-sur-Glane segnando un momento di riconciliazione e di rafforzamento del dialogo tra Francia e Germania, il punto culminante di un lungo processo di elaborazione del passato, e confermando l'importanza del confronto tra le nazioni nella costruzione di una memoria condivisa⁴⁶.

Negli anni successivi, l'interesse per il ricordo degli eventi bellici si sposta sempre più verso le reti internazionali di città che hanno vissuto tragicamente gli eventi di entrambe le guerre mondiali o solamente di una di queste. Uno degli esempi più rilevanti è la *Réseau des Villes Mémoires*⁴⁷, fondata il 27 maggio 2016 a Dunkerque. Si tratta di una rete che riunisce città di diversi continenti che nel corso della Prima o della Seconda guerra mondiale hanno subito distruzioni devastanti, ma hanno saputo ricostruire il proprio tessuto sociale e culturale, trasformando il dolore in un motore per la pace e il dialogo internazionale. Tra le città che hanno aderito alla rete si trovano luoghi emblematici della memoria storica europea e mondiale: Oradour-sur-Glane (Francia), simbolo delle atrocità naziste in Occidente; Ypres (Belgio), teatro di sanguinosi scontri durante la Prima guerra mondiale; Rostock e Krefeld (Germania), devastate dai bombardamenti alleati; Stettino e Danzica (Polonia), protagoniste di momenti cruciali nella storia del conflitto mondiale; Coventry (Regno Unito), rasa al suolo dai bombardamenti tedeschi; Guernica (Spagna), vittima del bombardamento aereo del 1937; San Pietroburgo e Volgograd (Russia), epicentri della resistenza sovietica contro l'invasione nazista; Bizerte (Tunisia), colpita durante le operazioni militari in Nord Africa; Hwaseong (Corea del Sud), segnata dalle guerre nella penisola coreana; Boutcha (Ucraina), teatro di massacri nel conflitto russo-ucraino; Hiroshima (Giappone), simbolo della distruzione nucleare e della volontà di pace.

Per concludere la breve disamina delle tappe che hanno segnato i rapporti tra Oradour e Monte Sole bisogna fare riferimento agli ultimi anni, quando una delegazione francese si è recata nel territorio bolognese in occasione delle celebrazioni del 78° anniversario della strage. Negli stessi giorni si è tenuto a Marzabotto il workshop internazionale "Monte Sole – Oradour-sur-Glane: due esperienze a confronto" (1 ot-

⁴⁵ Cfr. L. DELATTRE, *A Oradour, dernière étape de la réconciliation franco-allemand*, Le Monde, 30 mai 2000.

⁴⁶ Cfr. A. ERKENBRECHER, *A Right to Irreconcilability? Oradour-sur-Glane, German-French Relations and the Limits of Reconciliation after World War II*, in *Reconciliation, Civil Society, and the Politics of Memory. Transnational Initiatives in the 20th and 21st Century*, edited by B. SCHWELLING, Bielefeld, Transcript, 2012, pp. 167-199.

⁴⁷ Per maggiori informazioni si consulti il sito web: <https://www.communaute-urbaine-dunkerque.fr/communaute-urbaine/les-domaines-d'intervention/jeunesse-et-mobilite-internationale/les-villes-memoires> (ultimo accesso il 28 febbraio 2025).

tobre 2022)⁴⁸. In tali occasioni sono stati ufficializzati i legami tra l'insieme degli enti che compongono Monte Sole (Comuni di Grizzana Morandi, Marzabotto e Monzuno, Ente Parco Emilia Orientale, Scuola di Pace di Monte Sole e Comitato Regionale per le Onoranze ai Caduti di Marzabotto) e i due enti che si occupano invece della conservazione memoriale di Oradour (Comune di Oradour-sur-Glane e Association nationale des familles des martyrs d'Oradour-sur-Glane), culminati il 2 ottobre 2022 nella sottoscrizione di un Patto di Amicizia. Sulla spinta fornita dal nuovo Patto si sono cercati di individuare ambiti di comune interesse tra il caso italiano e quello francese, trovati in primo luogo nella collaborazione fra le scuole dei rispettivi territori e poi nell'incontro tra i giovani nel nome dello sport, come già avvenuto nel lontano 1978. Più recentemente, in occasione dell'80° anniversario del massacro in territorio francese, una delegazione del Comitato regionale per le onoranze ai caduti di Marzabotto ha partecipato alle celebrazioni tenutesi il 10 giugno 2024 ad Oradour-sur-Glane. In tale occasione vi è stato anche modo per le realtà di Monte Sole di interfacciarsi con la rete internazionale la *Réseau des Villes Mémoires*, della quale per il momento non fa parte alcuna realtà italiana.

Uno sguardo al futuro

La direzione che sembra delinarsi per il prossimo futuro, tanto per Oradour-sur-Glane quanto per le altre città martiri, è quella di un rafforzamento e di un approfondimento dei legami internazionali. L'obiettivo è creare reti strutturate che non solo favoriscano il dialogo e la collaborazione tra queste comunità, ma che possano anche garantire continuità nel tempo, trasformando la memoria condivisa in un ponte tra passato, presente e futuro. In questo contesto, le reti internazionali di città martiri assumono un ruolo sempre più centrale. Esse offrono infatti una duplice opportunità: da un lato, permettono alle realtà più piccole di interfacciarsi con realtà che dispongono di maggiori risorse ed esperienza nel campo della memoria storica; dall'altro, forniscono una struttura organizzativa in grado di garantire la costanza delle relazioni e la realizzazione di progetti comuni su scala sovranazionale.

Al fine di rendere questi legami più solidi e duraturi si prospetta un maggiore impegno nella creazione di eventi congiunti, scambi culturali, progetti educativi e iniziative commemorative condivise. Tra le possibilità emergenti vi è la promozione di: gemellaggi istituzionali tra città martiri, con accordi ufficiali per la collaborazione e la condivisione di buone pratiche; progetti educativi e scambi scolastici, per coinvolgere le nuove generazioni nella trasmissione della memoria; eventi commemorativi congiunti, che consentano di dare maggiore risonanza al ricordo degli eventi storici e

⁴⁸ Il workshop, coordinato dalla Prof.ssa Eloisa BETTI (Unipd), ha visto la partecipazione di studiosi italiani e francesi raccolti attorno al comune tema della memoria pubblica delle stragi nazifasciste.

rafforzare il senso di solidarietà tra le comunità; attività di cooperazione nella ricerca storica, attraverso la condivisione di archivi, testimonianze e studi accademici; iniziative culturali e artistiche come mostre itineranti, spettacoli teatrali e produzioni cinematografiche incentrate sulle città martiri e sulle loro esperienze di ricostruzione. L'inserimento delle città martiri in network internazionali non è solo un modo per preservare il passato, ma rappresenta anche un'opportunità per trasmettere un messaggio di pace, tolleranza e dialogo tra i popoli attraverso la propria storia specifica. Le città martiri possono diventare, infatti, veri e propri laboratori di cittadinanza attiva, nei quali la memoria storica non è un elemento statico, ma il motore per la costruzione di un futuro più consapevole e solidale.

Eroi e martiri. I caduti nella cultura fascista

AMEDEO OSTI GUERRAZZI

Il martire nel fascismo antemarcia

Al di là delle intenzioni e ambizioni personali di Mussolini, il fascismo delle origini nasce per dare voce e una prospettiva politica (anche se estremamente confusa) ai reduci della Grande guerra. A quella generazione che, sperimentata l'esperienza estrema della guerra, non è più capace di rientrare nella vita civile.¹ Il movimento quindi ha come sua origine la guerra, e come scopo quello di mantenere viva la comunità ideale, quella dei combattenti, forgiata nelle trincee e unita dall'esperienza condivisa dell'assalto e dello spargimento del sangue, proprio o del nemico. Il movimento si basa quindi su miti tipici di ogni comunità di combattenti: la violenza, il sacrificio, il sangue e la morte.² La comunità dei combattenti si riunisce attorno alle comuni memorie del conflitto, alle comuni esperienze e al ricordo, fondamentale, dei caduti, che non possono essere né dimenticati né traditi. «Cinquecentomila morti / ben c'impongono il dovere, / di non tollerare i torti / che alla Patria fa uno stranier», cantavano le camicie nere. Oppure, come scrisse uno squadrista nel 1922, lo scopo del fascismo era quello di «Cacciare i mistificatori – i falsi pastori di un'idea profanatrice del sangue di Caporetto e del Piave – i barattatori dell'italianità di Fiume.»³

In questo il fascismo non presenta alcuna differenza con altri movimenti politici nazionalisti nati nel XX secolo: «Il culto dei caduti, già presente nelle tradizioni rituali dei diversi nazionalismi, fu la prima universale manifestazione liturgica del-

¹ Sulla "generazione della guerra" E. GENTILE, *Le origini dell'ideologia fascista (1918-1925)*, Bologna, il Mulino, 1996, p. 127.

² La bibliografia riguardante l'importanza mitica della violenza nel fascismo è molto lunga. Qui mi limito a rimandare a V. I. TARANTO, *The Inheritance of Violence in Fascism's Second Generation*, in «Memoirs of the American Academy in Rome», vol. 68 (2023), pp. 29-62.

³ A. M. RIZZO, *Rivoluzione. Dal diario di un fascista in cammino. 1920-1922*, Roma, Tipografia operaia romana, 1922, p. 26.

la sacralizzazione della politica nel XX secolo».⁴ La sacralizzazione dei caduti della Grande guerra viene sfruttata anche dai fascisti, che si appropriano dei morti per rendere il loro movimento l'unico erede legittimo della loro memoria. Secondo lo storico Simon Martin: «Costruiti sul mito fascista della prima guerra mondiale, i martiri e le loro storie erano una parte vitale della memoria collettiva del regime. Come nel mondo antico, dove la persecuzione e lo spirito indomito ispiravano il cameratismo tra i cristiani, così l'esperienza comune della 'persecuzione' nelle principali città dell'Italia settentrionale generò un'identità condivisa tra i fascisti, smascherando al contempo i nemici esterni alla loro comunità.»⁵

Il fascismo si sviluppa e cresce però con l'ambizione di creare una religione politica originale e in parte alternativa anche a quella nazionalista e interventista, che non solo nazionalizzi le masse, ma le mobiliti partendo da una fede e in nome di un ideale che non è solo nazionale, ma partitico,⁶ e per questo motivo ha bisogno di una serie di miti fondanti suoi specifici: l'avvenimento rivelatore (l'interventismo e la guerra), le fasi mitiche delle origini (lo squadristico), il fondatore (il Duce), i suoi martiri (i caduti per la "rivoluzione") i suoi rituali (l'appello ai caduti) e i suoi templi (i sacrari dei caduti), e il suo nemico assoluto (il bolscevismo).

È quindi una vera e propria religione, con una propria dottrina e specifici elementi fideistici, che hanno ovviamente punti di contatto con la religione cattolica e in molti casi la scimmiettano, ma che possono anche rappresentare un'alternativa al cristianesimo e, soprattutto, alle sue gerarchie e al suo potere. Come scrive Gerald Parsons: «[...] as various scholars have demonstrated, Italian fascism presented itself in overtly religious terms and may appropriately be interpreted as a 'sacralization' of politics and a political religion. In its rituals, ceremonies, creeds, catechisms and decalogues, its use of religiosity charged language, and its highly religious manner.»⁷ Come scrive Giovannucci nel suo contributo nel presente volume (*infra*, p. 18): «[...] le dinamiche martiriali, trapassando da un ambito all'altro [mostrano] un tendenziale

⁴ E. GENTILE, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Roma-Bari, Laterza, 1993, p. 35. Scrivono Janz e Klinkhammer: "Fondamentale è stato certamente il ruolo svolto, nella nazionalizzazione delle masse, dall'esaltazione della morte politica e patriottica attraverso simboli e nuove liturgie politiche finalizzate alla sacralizzazione della politica e della nazione." O. JANZ e L. KLINKHAMMER, *La morte per la patria. Un percorso secolare*, in O. JANZ, L. KLINKHAMMER (a cura di), *La morte per la patria. La celebrazione dei caduti dal Risorgimento alla Repubblica*, Roma, Donzelli, 2008, p. ix.

⁵ S. MARTIN, *Il martire. Storia di Giovanni Berta*, Bari-Roma, Laterza, 2024, p. 20.

⁶ Seppure il fascismo abbia attinto largamente al mito dei caduti nella Grande guerra, scrive Roberta Suzzi Valli, "tuttavia per distinguere il culto dei martiri fascisti da quello in generale dei caduti per la patria occorre inserire la descrizione di funerali, commemorazioni e monumenti in un quadro di riferimento più ampio che prenda in considerazione sia il rapporto tra fascismo e nazione, che il ruolo del Partito fascista." R. SUZZI VALLI, *I martiri fascisti*, in JANZ, KLINKHAMMER (a cura di), *La morte per la patria*, pp. 101-102.

⁷ G. Parsons, *Fascism and Catholicism: A Case Study of the "Sacrario dei Caduti Fascisti" in the Crypt of San Domenico, Siena*, in «Journal of Contemporary History», luglio 2007, Vol. 42, No. 3, pp. 471-472.

isomorfismo, spia direi – di un più generale e strutturale isomorfismo tra potere religioso e potere politico, dipendente dalla comune aspirazione ad egemonizzare la sfera del sacro, inteso come fondamento infondato di entrambi».

Il culto originario dei martiri fascisti appare, però, divergente da quello cristiano-cattolico. I martiri fascisti sono caduti in nome di una fede, ma sono dei combattenti, dei guerrieri uccisi nel corso di scontri fisici. Essi hanno sparso il sangue del nemico per una buona causa, anzi per “la” buona causa del fascismo, e per questo vengono massacrati dall’eterno nemico di tutto ciò che è buono e giusto. Per questo motivo i rituali di commemorazione e di esaltazione dei martiri hanno sicuramente molti punti di contatto con quelli della Chiesa cattolica (il caduto viene sempre inumato secondo il rito cattolico, le salme vengono sempre benedette), e si svolgono anche all’interno dei luoghi sacri alla religione cattolica (chiese e cimiteri), ma forse più per motivi opportunistici che per reale condivisione di un credo. Il rito è “marziale”, le armi sono sfoggiate, i camerati sono in divisa. Il martire non è un esempio per l’Ecclesia cattolica, che aspira ad essere universale, ma per la comunità fascista. Prima di essere un martire, il caduto è stato un guerriero e, come tale, deve essere ricordato. In questo modo il fascismo non nega la violenza come atto necessario e rigeneratore. Non si piega al concetto cristiano della guerra giusta, ma conferma la virtù della guerra per la guerra. Infine, il sangue del martire chiede vendetta, concetto totalmente estraneo alla religione cristiana.

Il culto dei martiri fascisti si differenzia anche dal culto dei caduti della Grande guerra, che per i fascisti ha dei forti limiti. Innanzitutto, nonostante gli sforzi della propaganda del regime, non è una memoria di proprietà esclusiva dei fascisti. In guerra sono caduti socialisti, neutralisti, cattolici, liberali e sicuramente anche dei pacifisti. L’interventismo e il nazionalismo estremo hanno anche altri “duci” quali, ad esempio, Gabriele d’Annunzio, mentre Cesare Battisti è un socialista. Quando la salma del milite ignoto, nel 1921, viene traslata nel monumento a Vittorio Emanuele II, a Roma, la manifestazione è apolitica e partecipata da centinaia di migliaia di persone, che vedono nella salma il simbolo delle loro sofferenze, non del fascismo. Si può quindi ipotizzare che vi sia una differenza tra i caduti della Grande guerra e i “martiri” fascisti. I primi sono vittime del dovere, sono caduti per la Patria ma, a parte alcuni singoli volontari (come nel caso di Filippo Corridoni o Enrico Toti),⁸ sono dei coscritti. Muoiono perché gli è stato ordinato, simboli di quell’obbedienza alle istituzioni nazionali che è assolutamente necessaria per fare grande la Patria, ma il loro sacrificio ha un valore morale e propagandistico inferiore a quello dei caduti per la “fede”. «Alla morte in guerra - scrive Suzzi Valli – mancava l’elemento della vocazione al martirio

⁸ Filippo Corridoni, “protomartire” del fascismo, è stato un sindacalista rivoluzionario convertito all’interventismo e morto al fronte nell’ottobre del 1915. La bibliografia su questo personaggio è notevole. Mi limito a citare la voce di A. ROSA, *CORRIDONI, Filippo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 29, Roma, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, 1983, *ad vocem*.

del singolo, perché si trattava di un'esperienza comune, condivisa dall'intera comunità dei combattenti». ⁹ I caduti fascisti invece sono tutti volontari, martiri che versano il loro sangue e sacrificano la loro vita in nome di una "fede", per il fascismo e per un Uomo, ovvero per il Duce. Nelle agiografie, i caduti nella Grande guerra, nell'agonia, urlano viva l'Italia, i martiri fascisti, secondo la propaganda, invocano Mussolini. La differenza tra "l'idealismo" delle camicie nere e l'obbedienza dei militari viene ribadita infinite volte durante il regime, fino alla sua fine. Quando Mussolini, nel settembre 1943, emana le prime direttive per la ricostituzione delle forze armate di quella che sarà poi la Repubblica sociale italiana, dichiara che l'esercito si dovrà ricostituire attorno alla Milizia, perché «solo chi è animato da una fede e combatte per un'idea non misura l'entità dei sacrifici». ¹⁰

In questa ricerca di una nuova religione politica, il culto dei caduti per la Patria (i soldati della Grande guerra), che è interclassista e apolitico, si sovrappone e in parte viene sostituito dal culto dei caduti per la causa fascista o, se si vuole, per la "rivoluzione". Già dal 1921, quindi, «Il culto dei martiri [...] fu sin dagli inizi la componente centrale della loro liturgia politica». ¹¹ Per questo motivo il fascismo già dalle origini sviluppa una sua interpretazione del mito dei caduti, con una serie di rituali anche molto elaborati e con la creazione di una narrazione che è alternativa anche a quella nazionale e interpartitica dei caduti della Grande guerra. I caduti fascisti hanno quindi un'altra funzione ed un altro significato rispetto ai militari. I morti in guerra sono uccisi da un nemico legittimo. Gli austriaci o i tedeschi sono combattenti regolari, che vestono una divisa e combattono in una battaglia in campo aperto. Non esiste, almeno nella memoria del dopoguerra, ¹² la demonizzazione del nemico, che è riconosciuto come legittimo ed è rispettato in quanto tale. I martiri fascisti sono invece uccisi sempre a tradimento, da un colpo alle spalle partito dal buio, o massacrati da folle ebbre di sterminio e di violenza. Il caduto fascista quindi è un martire anche perché viene ucciso per una fede da un nemico che viene descritto come il male assoluto, come in tutte le guerre civili. ¹³ Il caduto fascista serve quindi a definire non solo il "Noi", ma anche il "Loro". Come scrisse Francesco Giunta nel suo libro di memorie: «I nostri affrontano il pericolo a viso aperto e si battono; gli altri si

⁹ SUZZI VALLI, *I martiri fascisti*, p. 106.

¹⁰ B. MUSSOLINI, *Opera omnia*, vol. XXXII, *Dalla liberazione di Mussolini all'epilogo. La Repubblica sociale italiana (13 settembre 1943 – 28 aprile 1945)*, Firenze, La Fenice, 1960, p. 4.

¹¹ S. REICHARDT, *Camicie nere, camicie brune. Milizie fasciste in Italia e in Germania*, Bologna, il Mulino, 2009, p. 305.

¹² Diversamente invece da quanto accaduto durante il conflitto. Cfr. S. AUDOIN-ROUZEAU, A. BECKER, *La violenza, la crociata, il lutto. La Grande guerra e la storia del Novecento*, [Parigi, Gallimard, 2000], Torino, Einaudi, 2002.

¹³ Sulla demonizzazione del nemico nelle guerre civili S. KALIVAS, *The Logic of Civil Wars*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; M. CANALI, *Repressione e consenso dell'esperimento fascista*, in E. GENTILE (a cura di), *Modernità totalitaria. Il fascismo italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2008; E. TRAVERSO, *A ferro e fuoco. La guerra civile europea. 1914-1945*, Bologna, il Mulino, 2007, in particolare p. 69.

pongono all'agguato e assassinano. Noi siamo sempre animati da spirito generoso e non dimentichiamo la grande legge morale dell'umanità; loro incrudeliscono nella maniera più barbara.»¹⁴

Il sangue versato per la rivoluzione è anche il mito fondante, e il collante sociale, per quegli squadristi che, per motivi anagrafici, non hanno combattuto al fronte: le giovani e giovanissime camicie nere, che, imbevute di ideologia nazionalista, hanno deciso di seguire le orme dei fratelli maggiori e dei padri proseguendo il conflitto, combattendo, questa volta, contro il nemico interno. Questi ragazzi risultano ben descritti da un articolo della «Stampa» del 10-11 maggio 1921: «Frotte di adolescenti inauditi, ragazzi fra i 16 e i 19 anni inviperiti dalla mala sorte che ha fatto finire la guerra troppo presto [...] perché volevano andarci, e vederla, e compiervi grandi gesta; cresciuti ad ammirare la polvere pirica e a menare le mani traverso 5 anni di menamenti esaltati e dagli adulti; allievi dei cinematografi più sensazionali.»¹⁵ Figli e fratelli di caduti, talvolta, che non possono “vendicarsi” sugli austriaci, ma che possono vendicare la morte di un loro camerata e dare così un senso al loro lutto.

Il martire fascista deve essere vendicato, perché ucciso a tradimento dal nemico assoluto. Il caduto è la motivazione per la distruzione delle sedi degli avversari (camere del lavoro, cooperative o sedi di comuni socialisti) e dell'uccisione del nemico. «Enfatizzare la barbarie degli oppositori del fascismo era quindi fondamentale per la loro demonizzazione e la legittimazione della risposta squadrista. Più violento era l'avversario, più grande era la giustificazione dell'azione punitiva.»¹⁶ Come si legge su «Il Fascio», nel gennaio del 1921: «La rappresaglia è santa; la vendetta è giustizia; la punizione è necessaria.»¹⁷ Oppure, come si legge in *Diario 1922* di Italo Balbo: «Questa notte le squadre hanno proceduto alla distruzione dei vasti locali della Confederazione provinciale delle Cooperative socialiste. Non vi era altra risposta da dare all'attentato compiuto ieri contro Meriano e all'assassinio di Clearco Montanari.»¹⁸ Una volta vendicato, il martire deve essere celebrato e ricordato, attraverso un rituale che è un'invenzione tipicamente fascista, incentrato sull'appello. Il grido del comandante che chiama il nome del caduto a cui i camerati rispondono col grido di “presente!”, è centrale nelle celebrazioni funebri. Come ha scritto Emilio Gentile: «Per i fascisti, il rito dell'appello divenne il rito fascista per eccellenza, la testimonianza più alta della loro religiosità, e fu officiato, negli anni del regime, per tutti i morti che si erano distinti nella storia della rivoluzione e nella vita nazionale. La sua importanza, nella liturgia fascista, è provata dal fatto che al rito fu dedicata una apposita voce *Appello fascista* nel *Dizionario di politica* edito dal PNF nel 1940, e voluto da Mussolini come

¹⁴ F. GIUNTA, *Essenza dello squadristismo*, Roma, Libreria del Littorio, 1931, p. 54.

¹⁵ Citato in A. LYTTELTON, *La conquista del potere. Il fascismo dal 1919 al 1929*, Bari-Roma, Laterza, 1974, p. 97.

¹⁶ MARTIN, *Il martire*, p. 209.

¹⁷ *Il fascismo schianta i fortilizi pussisti della Valle Padana*, “Il Fascio”, 21 gennaio 1921.

¹⁸ I. BALBO, *Diario 1922*, Milano, Mondadori, 1932, p. 102.

sorta di ‘summa theologica’ della dottrina fascista.»¹⁹ L'appello, secondo il Dizionario, «ha come significato simbolico quello di attestare la continuità spirituale oltre la loro vita fisica di coloro che hanno contribuito con la loro opera alla ricostruzione della vita italiana promossa dal Fascismo. La presenza di coloro che si sono sacrificati nella lotta o che vi hanno dato contributo di azione, permane nella realtà conquistata dalla Rivoluzione. Gli scomparsi non sono assenti perché vivono nel documento delle loro forze migliori.»²⁰

L'appello rappresenta la “santificazione” del caduto: urlando “presente!” e alzando il braccio destro nel saluto fascista, la “squadra” attesta che il fascista, seppure fisicamente morto, rimane vivo nella memoria dei camerati e della Nazione. Diventa un “martire” della fede, quindi un “santo” la cui vita diventa esemplare per i posteri. È una razionalizzazione della morte che serve anche a consolare i familiari (soprattutto le madri), che vedono ricompensato il loro dolore con la celebrazione del sacrificio della propria progenie.

L'importanza dell'appello è testimoniata da una pagina del diario inedito di Aldo Osti, marò della X Mas nel 1943-1945. Fatto prigioniero dai partigiani e condannato a morte, il giovane Aldo (all'epoca diciassettenne) passa la notte prima dell'esecuzione (poi non avvenuta) a riflettere: «Non saprei dire cosa ho provato quella notte, so soltanto che mi sentivo tranquillissimo, allegro quasi; immaginavo il funerale che ci avrebbero fatto e le medaglie d'argento che sarebbero state concesse alla nostra memoria. Sentivo il comandante Buttazzoni gridare il nostro nome e il Btg. rispondere il presente dell'appello fascista, e le due croci con il nostro nome [...] caduti per la patria.»²¹

Il funerale del martire è un'occasione per un'ulteriore dimostrazione di forza. Durante la cerimonia si impone la chiusura dei negozi e la partecipazione dell'intera cittadinanza e delle autorità. In tale modo si obbliga la popolazione, in parte colpevole della morte del martire, a fare atto di sottomissione. Il sangue del caduto, dunque, rappresenta il sacrificio necessario per l'occupazione simbolica del territorio e per la rigenerazione salvifica di esso e dei suoi abitanti, che da “popolame” diventano cittadini degni della nazione. Una volta sepolti e santificati, i martiri diventano oggetto di venerazione e quindi sacri. Per questo motivo l'oltraggio ai martiri viene considerato dai fascisti l'insulto supremo che, ancora una volta, rivela la bassezza morale del nemico, e impone, una volta di più, vendetta. Si legge nel libro di memorie di Balbo: «Mentre ispezionavo le sentinelle [durante un'azione delle sue squadre] di fianco al ponte di Caprazucca sul viale Pasetti, ho udito di là dal fiume nella notte un'orrenda canzone giungere di là dal fiume: ‘Hanno ammazzato Berta,/figlio di pescecani./Ev-

¹⁹ GENTILE, *Il culto del Littorio* p. 54.

²⁰ PARTITO NAZIONALE FASCISTA, *Dizionario di politica*, vol. I, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1940, pp. 146-147.

²¹ Diario inedito di Aldo Osti, di proprietà dell'autore, alla data 26 luglio 1945.

viva il comunista/Che gli spezzò le mani.' Brivido di orrore. Povero martire nostro! Ho preso dalle mani della sentinella il moschetto e ho tirato sei colpi nel vuoto verso il canto lontano. Buio e silenzio.»²²

L'oltraggio alla memoria dei martiri è un altro dei motivi che spinsero i fascisti, venti anni dopo, a vendicarsi sugli antifascisti che avevano desacralizzato le loro memorie dopo il 25 luglio. Scrive Enzo Costa, l'ultimo federale di Milano, che nel luglio del 1943 un ufficiale dei bersaglieri aveva fatto usare il sacrario della federazione di Milano come latrina dai suoi soldati. Nel settembre era stato fatto prigioniero da Aldo Resega, il fascista che aveva riaperto la federazione dopo l'armistizio. «L'ufficiale l'8 settembre aveva tagliato la corda, ma ora i fascisti lo avevano agguantato perché rispondesse dell'infamia commessa. [...] Aldo, che si era alzato, gli si avvicinò e gli disse: 'Vorrei obbligarvi a pulire il pavimento degli escrementi dei vostri bersaglieri e se ciò facessi ricambierei l'affronto che avete commesso – perché i fascisti morti in camicia nera erano italiani come tutti gli altri soldati. Vi siete reso indegno, avete offeso tutti i vostri bersaglieri [...] voi avete disonorato i bersaglieri. [...] Fuori di qui... via... sparite... che non vi veda mai più... via!'.²³ Qui la ricostruzione dell'episodio, se pure indicativa dell'importanza della memoria dei martiri ancora nel 1943, è viziata dalla narrazione e dalle necessità del dopoguerra, ma su questo torneremo più avanti.

Il caso di Rino Daus, morto nel giugno del 1921, è un buon esempio per analizzare tutte queste funzioni e significati. Rino Daus fu ucciso durante i durissimi scontri che si svolsero in Toscana, e a Grosseto in maniera particolare, tra fascisti e "sovversivi". Dopo la morte del sindacalista Spartaco Lavagnini, il 27 febbraio 1921, i sindacati di ogni tendenza avevano dichiarato una serie di scioperi di protesta, ai quali le squadre fasciste avevano reagito con una lunga serie di "spedizioni punitive".²⁴ Nel giugno successivo, durante una di queste incursioni squadristiche a Grosseto, Rino Daus rimase ucciso colpito da ignoti.

Giorgio Chiurco, comandante delle squadre della provincia di Siena (di cui Grosseto allora faceva parte) e tra i principali cantori dello squadristismo, dedicò una decina di pagine all'episodio nel suo libro *Fascismo senese*, il cui sottotitolo è particolarmente significativo, *Martirologio toscano dalla nascita alla gloria di Roma*.²⁵ E' un testo interessante anche perché Chiurco era stato il protagonista di quelle vicende, e quindi il racconto, viziato da clamorose falsificazioni, esprime l'interpretazione fascista della morte e dell'apoteosi del martire. Chiurco utilizza un articolo del periodico fascista

²² BALBO, *Diario 1922*, p. 128.

²³ V. COSTA, *L'ultimo federale. Memorie della guerra civile 1943-1945*, Bologna, il Mulino, 1997, p. 35.

²⁴ Sulla morte di Spartaco Lavagnini, F. FABBRI, *Le origini della guerra civile. L'Italia dalla grande guerra al fascismo, 1918-1921*, Torino, Utet, 2009, p. 455. Su Rino Daus, M. FRANZINELLI, *Squadristi. Protagonisti e tecniche della violenza fascista. 1919-1922*, Milano, Mondadori, 2003, pp. 340-341.

²⁵ G. A. CHIURCO, *Fascismo senese. Martirologio toscano dalla nascita alla gloria di Roma*, Siena, Tipografia operaia, 1923. Chiurco, oltre per essere stato prefetto di Siena durante la Repubblica sociale italiana, è rimasto famoso anche per una sua monumentale *Storia della Rivoluzione Fascista*, Firenze, Vallecchi, 1929.

«La Scure» per raccontare la morte di Daus. Secondo il giornale, Daus si trovava con altri fascisti in servizio di vigilanza presso la ferrovia di Grosseto quando un gruppo di persone armate si era avvicinato e aveva gridato “Eja, eja, eja, alalà” per ingannarli. Quindi erano partiti dei colpi di fucile che avevano colpito a morte Daus. I “sovversivi” quindi avevano colpito a tradimento, in quanto appartenenti al partito «della delinquenza italiana, formato da disertori, da ladri, da spie, da briganti.»²⁶ La morte dell’innocente chiede immediatamente vendetta. Due fascisti arrivano di corsa a Cetona, dove si trova Chiurco, comandante delle squadre della zona: «Era morto RINO DAUS! Questo grido giunse a Cetona, dove io mi trovavo con Razzini e con circa 200 uomini!» Chiurco sposta immediatamente le squadre a Grosseto dove si scatena la violenza fascista che causa almeno un morto e diversi feriti. Poi comincia la commemorazione. La salma viene portata a spalle dai camerati nella sede del Fascio di Siena, di cui Daus faceva parte, e viene esposta nella camera ardente. «La mattina dopo tutta la Siena gentile, piena dell’anima popolare fanatica medievale, festante per il glorioso Palio, ma velata da un senso di mestizia – senza lacrime però – perché presso i Romani era costumanza non piangere i morti, ma esaltarli con un atto di vita, era ad accompagnare l’Eroe, colui che aveva redento col proprio sangue non solo Siena, ma aveva gettata la scintilla ardente nella Maremma, dove non si voleva ascoltare e tanto meno capire, la parola della redenzione.»²⁷ La città viene imbandierata a lutto, mentre i negozi e gli uffici pubblici rimangono chiusi. I cittadini sfilano, volenti o nolenti, per rendere omaggio alla salma. Dopo la cerimonia in chiesa, la bara viene portata al cimitero, seguita da un corteo a cui partecipano, in testa, le autorità cittadine, i priori e i paggi di tutte le contrade e la banda musicale. Poi segue un plotone armato di fascisti, il clero e il carro funebre fiancheggiato da altri fascisti armati. Dietro al carro ricoperto di fiori i capi fascisti, tra i quali Chiurco e Dino Perrone Compagni, il comandante degli squadristi fiorentini e *magna pars* del movimento in Toscana. Poi ancora associazioni cittadine e quindici plotoni inquadrati di camicie nere, seguiti da rappresentanze di fasci toscani. In piazza del Carmine, avanti la sede del Fascio di Combattimento, sosta il corteo per l’estremo saluto alla salma. Il corteo si dispone in quadrato avanzando presso la salma tutti i gagliardetti e le bandiere delle associazioni. La piazza presenta un aspetto imponente, assume la solennità di un rito altamente sacro. Si calcola siano presenti oltre diecimila persone.”²⁸

È qui abbastanza ovvia la funzione di “riconquista” del territorio e della “redenzione” della città. Sono i fascisti i protagonisti della cerimonia, mentre la popolazione, con le autorità e le associazioni, fa atto di formale sottomissione. Ma è anche l’occasione per la conta degli amici e dei nemici. Essere in piazza vuol dire aderire, oltre

²⁶ CHIURCO, *Fascismo senese*, p.35.

²⁷ *Ivi*, p.39.

²⁸ *Ivi*, p.41.

che obbedire, al fascismo. Chi manca entra nell'elenco dei nemici del fascismo e della nazione. Il discorso di Perrone Compagni assume toni sacri: «Possa il tuo sangue purificare il pane che la canaglia mangia, perché finiscano queste lotte fratricide, perché tutti gli uomini tornino ad essere eguali nell'amore di Patria. Tutti noi desideriamo di morire così, tutti noi vorremmo essere come oggi tu sei nel cuore della Patria. Tu sei veramente l'eletto. C'è una festa in cielo e cinquecentomila morti ti attendono, ti accolgono, ti sorridono.»²⁹

Quindi la bara arriva al cimitero dove, nuovamente, tutto il corteo sfila e saluta la tomba. La vendetta è stata consumata, la città è stata "occupata" e quindi "redenta", la comunità degli squadristi è rinsaldata dal sacrificio del sangue e, infine, l'autorità del capo carismatico, in questo caso Dino Perrone Compagni, è stata confermata dal suo ruolo di celebrante alle esequie. A Rino Daus, negli anni seguenti, viene eretto un monumento funebre accanto a quello dei caduti della Grande guerra, viene intitolato lo stadio cittadino e un viale in centro.

Ovviamente ci sono anche delle eccezioni. Giovanni Berta, uno dei martiri più famosi, non viene ucciso in combattimento (e non è uno squadrista), ma durante i disordini seguiti ad uno sciopero. Tuttavia il racconto mitico della sua morte – in sintesi: massacrato e gettato da un ponte da un gruppo di socialisti – modificato e ampliato nel corso degli anni, serve come esempio esplicativo della "barbarie rossa". La sua figura, ucciso innocente e disarmato per non aver rinnegato la sua fede fascista, lo avvicina al canonico martire cristiano, mentre Enrico Toti, eroe della Grande guerra, mantiene intatto il suo fascismo anche durante il regime. Ma, a mio parere, si tratta di esempi che non modificano il quadro generale dell'interpretazione fascista della figura del martire.

Il regime

Dopo la "Marcia su Roma", finisce il tempo dei martiri. Il fascismo è diventato legge ed ordine, e quindi dimostrazioni e violenze devono cessare, almeno ufficialmente. Come scrive Roberta Suzzi Valli, «stando ai testi ufficiali fascisti, l'appellativo di 'martiri' spettava ai caduti della rivoluzione fascista nel periodo della vigilia [...]».³⁰ Ovvero, come scrive Simon Martin: «La maggior parte dei martiri fascisti cadde nel 'periodo' d'oro dei primi anni Venti, tra la formazione del movimento nel 1919 e la nomina di Mussolini a primo ministro nell'ottobre 1922. [...] Una volta che il fascismo prese il potere, anche i suoi atti di martirio, un tempo celebrati, dovettero finire, o almeno ridursi, perché la loro continuazione avrebbe minato il senso di cambiamento,

²⁹ *Ivi*, pp. 43-44.

³⁰ SUZZI VALLI, *Il culto dei martiri fascisti*, p.102.

ordine e controllo che il regime aveva promesso di realizzare.»³¹ I martiri della vigilia diventano un altro degli strumenti per la “monumentalizzazione” del regime, fase che comincia immediatamente dopo la presa del potere. In questo senso il fascismo, come vedremo, utilizza il culto dei martiri per occupare gli spazi pubblici, soprattutto quelli più significativi e densi di memoria, per affiancare e sostituire la religione fascista a quella cattolica e a quella nazionalista. Inoltre, i martiri sono utilizzati come esempio virtuoso nell’ambito di quella rivoluzione antropologica degli italiani, che deve trasformarli in un popolo guerriero, degno del disegno mussoliniano di cancellare “l’Italia” liberale e “rinunciataria” e portarla ad essere una grande potenza in grado di competere con i maggiori imperi dell’epoca.³² Il culto dei martiri comincia ad essere istituzionalizzato immediatamente dopo la presa del potere. Già nel febbraio del 1923 il sottosegretario alla Pubblica Istruzione Dario Lupi, dispone che il culto per i caduti della Grande Guerra si estenda anche ai martiri del fascismo.³³

Il primo, e unico, monumento pubblico romano ai martiri del fascismo viene realizzato sul Campidoglio, luogo simbolico per eccellenza. Il Campidoglio è il centro della memoria nazionale, simbolo della grandezza ed eternità di Roma, accanto al quale è stato eretto il monumento a Vittorio Emanuele II (il “Vittoriano”), che celebra il Risorgimento, ma al cui interno vi è anche la tomba del Milite ignoto. Un luogo dove si incrostanto e si sovrappongono tutte le memorie nazionali, ma che è anche un luogo alternativo alla Roma papale e cattolica. È quindi il centro simbolico dell’identità nazionale laica.

Il monumento è in realtà molto semplice, si tratta di un blocco di granito di 4.65 X 5 metri, pesante circa 32 tonnellate: si tratta del basamento dell’obelisco innalzato da Pio VI davanti alla chiesa di Trinità dei Monti.³⁴ Una pietra liscia, priva di decorazioni (se si escludono delle ghirlande d’alloro), e privo di iscrizioni. Un monumento “austero”, quindi, adatto a rappresentare un culto marziale. “Non più tardi di un anno dalla sua inaugurazione [1926], modificando l’allestimento iniziale e provvisorio del blocco granitico, l’ara fu trasformata in un vero e proprio monumento alto circa m. 3 e con anfore poste agli angoli della lastra che segnavano il confine del luogo di culto; in tal modo fu creata una perfetta ‘cornice’ per festeggiamenti ufficiali. Le manifestazio-

³¹ MARTIN, *Il martire*, p.221.

³² “Dietro la figura concettuale dell’‘uomo nuovo’ stava quindi l’obiettivo proclamato di voler trasformare profondamente il popolo italiano, e creare un nuovo ordine politico e sociale rigidamente gerarchico [...] Rivolto verso un futuro radioso per l’Italia, l’‘uomo nuovo’ doveva contribuire alla nuova visione politico-sociale conquistando il suo ‘spazio vitale’ nel Mediterraneo”: L. KLINKHAMMER, P. BERNHARD, *L’‘uomo nuovo’ del fascismo. Tra progetto ed azione*, in P. BERNHARD e L. KLINKHAMMER (a cura di), *L’uomo nuovo del fascismo. La costruzione di un progetto totalitario*, Roma, Viella, 2017, pp.12-13.

³³ S. DEIBNER, *Le trasformazioni di un blocco di granito: da sostegno di un obelisco antico all’‘Ara dei caduti per la rivoluzione fascista’ sul Campidoglio (1926-1944)*, in «Buletino della Commissione Archeologica Comunale di Roma», Vol. 112 (2011), p.153.

³⁴ *Ivi*, p.155.

ni che vi si svolgevano vanno immaginate arricchite dal rito dell'appello, dal rendere l'onore ai caduti e giuramenti, da canti e minuti di silenzio, dalla lettura di lettere o da racconti di gesta eroiche. Tutto questo conferiva all'atmosfera dei festeggiamenti un significato fuori dal comune.»³⁵

Uno dei momenti centrali della celebrazione dei “martiri” è il 1932, il “decennale” della “Rivoluzione”, con la pubblicazione di numerose memorie di squadristi. Un ruolo importantissimo, in questa politica, ha l'inaugurazione della “Mostra della Rivoluzione Fascista”,³⁶ che viene esposta, per la prima volta, a Roma, nel Palazzo delle Esposizioni, ed ha un enorme successo di pubblico.³⁷ Viene poi riproposta nel 1937 e nel 1942.

La mostra si struttura in ordine cronologico, e parte dall'intervento per arrivare all'apoteosi della presa del potere. L'introduzione alla guida, di Dino Alfieri, è ovviamente una continua esaltazione del ruolo del movimento nel salvare il paese dalla follia bolscevica. La descrizione della sala dedicata al 1921 è un lungo elenco delle violenze commesse dai “rossi”.³⁸ Centrale, sia per l'ubicazione che per le dimensioni, è la sala “U”, ovvero il “sacrario dei martiri”, così descritto dalla guida: «Alla memoria dei Martiri, il cui sangue generoso irrorò le aspre vie della Rivoluzione, è dedicata una sala intitolata ‘Sacrario dei Martiri’; alla realizzazione hanno provveduto gli architetti Libera e Valente. Nel centro della sala circolare si eleva un piedistallo color rosso sangue, di sette metri di diametro, nel centro del quale sorge una croce metallica, alta sette metri, che reca la scritta ‘Per la Patria immortale’. I Martiri, celebrati in sei gironi lungo le pareti circolari del Sacrario, rispondono *Presente!* alla tacita evocazione dei vivi. L'atmosfera del Sacrario, tutto dominato da una tinta azzurra, risulta mistica e suggestiva».³⁹ La simbologia è talmente chiara che non necessita di grandi spiegazioni. Il rosso del sangue rappresenta il sacrificio, da cui si erge una croce, illuminata da una mistica luce bianca che eleva il martire al cielo degli eroi. Una specie di Walhalla che si nutre di religione cristiana (in antitesi ai “bolscevichi senza Dio”) e di apoteosi guerriera.

Sempre nel 1932, a Roma viene creata la cappella dei “Caduti per la rivoluzione fascista”, all'interno del palazzo Littorio, visitata anche da Hitler durante il suo viaggio in Italia nel 1938.⁴⁰ In occasione del “decennale”, cominciano le traslazioni delle

³⁵ *Ivi*, p.156.

³⁶ *Guida della mostra della rivoluzione fascista*, Firenze, Vallecchi, 1932.

³⁷ J. SCHNAPP, *Anno X. La mostra della Rivoluzione fascista del 1932*, Pisa, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2003.

³⁸ *Guida della mostra della rivoluzione fascista*, pp. 55-56.

³⁹ *Ivi*, p. 63.

⁴⁰ Archivio Istituto Luce, “Il viaggio del Fuhrer in Italia”, Il viaggio del Fuhrer in Italia Dal Brennero a Roma Arrivo alla stazione Ostiense La prima giornata romana A piazza di Siena La manovra di guerra aerea a Furbara Esercitazione tattica a S. Marinella La terza giornata romana Le manovre navali nel mare di Napoli La rivista imperiale su via dei Trionfi Il commiato da Roma, la giornata fiorentina - Archivio storico Istituto Luce

salme dei martiri in un unico luogo, «per essere additati alla comunità come cuore pulsante della rivoluzione». ⁴¹ Nell'ottobre, a Bologna, vengono inumati nella Certosa cinquantatré squadristi della provincia. Ma la cerimonia più grande e significativa, di livello nazionale, è l'inumazione dei martiri toscani nella basilica di Santa Croce a Firenze, avvenuta nel 1934.

Come è noto, Santa Croce è una specie di Pantheon nazionale, dove sono seppelliti alcuni dei grandi italiani, tra i quali Galileo Galilei e Ugo Foscolo. Un luogo denso di significati, nazionali e religiosi, perfetto per rinnovare il mito dei martiri fascisti. La cripta e la cerimonia di inumazione rivestono quindi un significato che va oltre la città, per assumere rilievo nazionale. La cerimonia della traslazione, avvenuta il 28 ottobre, è organizzata nei minimi dettagli, e prevede la presenza di tutte le autorità locali, del partito e dello stato, alla presenza di Mussolini. «Nulla fu lasciato al caso quindi e non solo nella precisa indicazione di chi doveva fare ala al corteo, ma rigide istruzioni della Federazione avevano anche stabilito il comportamento da tenere durante il corteo: silenzio assoluto, rotto solo dalle vecchie canzoni squadriste, mentre le torri civiche suonavano le campane e salve di artiglieria e colpi di moschetto scandivano i diversi passaggi [...]. Da un lato all'altro delle strade erano stesi teli neri, nei quali veniva ripetuta, in bianco, la parola 'presente', mentre dai balconi e dalle finestre pendevano bandiere e teli con strofe delle canzoni». ⁴²

Si ripresenta qui l'occupazione simbolica, e fisica, dello spazio pubblico. I negozi sono chiusi, i cittadini sono invitati a dimostrare il loro fervore patriottico e il loro fascismo appendendo bandiere. Chi non dimostra la propria "fede" entra immediatamente sotto l'occhio acutissimo della polizia. In questo caso, secondo Martin, l'inumazione nella cappella dimostra la simbiosi religioso-fascista, che viene ribadita sia dalla presenza del cardinale Elia Dalla Costa, che celebra la messa in suffragio e benedice le bare, sia dall'epigrafe, con un testo di Mussolini, posta di fronte alla statua del "Cristo morto sorretto da un angelo", che si trovava di fronte all'ingresso della cappella: «Erano anime pure e ardimentose, pronte al sacrificio senza nulla chiedere e anticipavano nello spirito e nel carattere la nuova Italia fascista – io so quanto la rivoluzione del 1922 deve alla grande riscossa toscana del 1921 – Le giovani Camicie Nere cadute hanno fatto della Toscana una regione dove il fascismo è sempre vigile – Noi ricordiamo i nostri morti e marciamo più rapidamente innanzi – Questo è il loro ordine». ⁴³ La cerimonia, molto elaborata, si conclude davanti all'ingresso della cripta, con il tradizionale appello che il segretario del Partito, Starace, declama attraverso degli altoparlanti, e viene trasmesso alla radio a tutta la nazione. ⁴⁴

⁴¹ A. STADERINI, *La "Marcia dei martiri": la traslazione nella cripta di Santa Croce dei caduti fascisti*, in «Annali di storia di Firenze», III (2008), p. 196

⁴² *Ivi*, pp. 206-207.

⁴³ Cit. in MARTIN, *Il martire*, p. 250.

⁴⁴ *Ivi*, p. 259.

Sarebbe impossibile in un saggio elencare l'enorme quantità di sacrari, di monumenti, di celebrazioni che si susseguono durante gli anni Trenta. Basti pensare alla toponomastica delle città, dove strade e piazze ed edifici pubblici sono intitolate a martiri del fascismo. Ma con la mostra della Rivoluzione fascista e la traslazione delle salme in Santa Croce l'apoteosi dei martiri è compiuta, e il modello della celebrazione pubblica è instaurato, e rimane lo stesso fino alla fine del regime.

La Repubblica sociale italiana e i suoi martiri nel dopoguerra

Anche la Repubblica sociale ha i suoi martiri, ma il culto dei caduti, che mantiene intatto gli stessi significati del passato regime, ha un grosso limite durante una guerra civile ben più crudele e sanguinosa di quella del 1921-1922. La Repubblica, infatti, ha un numero troppo alto di caduti; inoltre, ha perso il controllo totale del territorio, e quindi i funerali pubblici non riescono a imporre quella occupazione simbolica e fisica delle piazze che ha avuto tanto successo durante il Ventennio. Ovviamente la RSI tenta di utilizzare alcuni caduti come figure esemplari di fascisti uccisi per mano della barbarie nemica. Il "protomartire" per eccellenza è Ettore Muti, ex segretario nazionale del PNF e ufficiale pluridecorato della Regia Aeronautica. Muti, come si sa, viene ucciso dai carabinieri il 28 agosto 1943, durante il suo arresto. La RSI ne fa immediatamente un martire, accusando Badoglio di aver preordinato il suo assassinio.⁴⁵ A suo nome vengono intitolate la famigerata "Legione autonoma", comandata da Franco Colombo, e la Brigata nera di Ferrara, suo luogo di origine. Tuttavia i funerali dei caduti, seppure si tenti di utilizzarli come cerimonia pubblica per dimostrare la forza della Repubblica, falliscono nel loro intento. È noto l'episodio delle esequie di Aldo Resega, primo federale di Milano, che finisce in una sparatoria caotica a causa di un attentato dei GAP, e che dimostra lo scarso controllo del territorio da parte delle forze armate repubblicane.⁴⁶ I martiri fascisti, come durante il regime, hanno ancora una volta la funzione precipua di giustificare le rappresaglie. Per la morte di Resega, per fare un esempio, sono fucilate otto persone, totalmente estranee ai fatti. Ma nel caos della guerra civile non vi è più tempo per sfilate, cripte e monumenti. Il martire è solo una scusa per scatenare il terrore e vendicarsi di un nemico tanto forte quanto difficile da distruggere.

Se durante la guerra civile i martiri hanno poco spazio a Salò, i caduti della RSI vengono utilizzati nel secondo dopoguerra come strumento per riscrivere le vicende del 1943-1945, secondo una lettura alternativa a quella resistenziale ed egemonica, e intesa a far rientrare i post-fascisti nella comunità nazionale. Non sono tanto i caduti

⁴⁵ *Come è caduto Ettore Muti*, in «La Stampa», 25 settembre 1943.

⁴⁶ M. Cuzzi, *Seicento giorni di terrore a Milano. Vita quotidiana ai tempi di Salò*, Vicenza, Neri Pozza, 2022, pp. 81-87.

in combattimento, però, ma sono i morti uccisi durante e dopo l'insurrezione ad essere centrali nella contro-narrazione fascista. Ad esempio Emilio Canevari, ufficiale di collegamento con lo *Höchster SS und Polizei Führer* in Italia Karl Wolff nel 1944-1945, scrive un libro di memorie, pubblicato nel 1947, nel quale si legge: «Continuavano dunque le uccisioni iniziate nell'aprile 1945, quando, essendo cessate le ostilità nell'Alta Italia per la vittoria anglo-americana e per la resa delle truppe tedesche e di quelle repubblicane, era stata scatenata 'l'insurrezione liberatrice' con l'atroce massacro di più che trecentomila persone 'fascisti o presunti tali' secondo la dizione ufficiale». ⁴⁷ A venti anni dalla fine della guerra Bruno Spampanato, importante giornalista durante la RSI, scrive: «Furono trecentomila i morti. O furono meno. Non so, né, con tanti documenti che ho raccolto di quel tempo, ho cercato di sapere. Non si fanno i conti dei morti. Una contabilità del genere lascia il sangue sulla carta. Trecentomila, o meno, non è lo stesso? Ogni morto, il mondo moriva». ⁴⁸

La cifra mitologica dei 300.000 fascisti uccisi nel 1945 serve in sostanza a rovesciare completamente l'accusa della violenza contro i civili. La Repubblica sociale italiana era nata per fare da scudo contro la violenza nazista (e qui la narrazione dei fascisti si intreccia con quella "ufficiale" della Repubblica democratica, ovvero con il mito del "bravo italiano" e del "cattivo tedesco"), ma i comunisti avevano deciso di iniziare la guerra civile per eliminare i fascisti, scatenare le rappresaglie naziste e per conquistare il potere. ⁴⁹ Nei giorni dell'insurrezione, quando ormai i fascisti sono stati sconfitti, non dalla Resistenza, ma dagli Alleati, i partigiani approfittano della situazione per commettere un vero e proprio genocidio, massacrando 300.000 fascisti.

Nel dopoguerra la figura del martire fascista sembra quindi molto più adatta al nuovo clima della guerra fredda e della costruzione del paradigma anti-totalitario. I fascisti "massacrati" dopo il 25 aprile sono vittime disarmate, colpevoli soltanto di aver amato la Patria e mondi da qualsiasi colpa. Hanno coerentemente difeso la Patria, non hanno rinunciato alla loro fede, che è nazionale e non di parte, e per questo sono stati uccisi. Un mito che si è protratto fino ad oggi, con il "rilancio", nel 2004, della memoria delle vittime delle Foibe, anch'esse uccise soltanto perché italiane, cadute cioè per colpa dell'odio di parte.

I martiri fascisti, per concludere, hanno avuto una funzione polisemantica, che si è modificata e adattata alle diverse stagioni del fascismo nel corso di più di un secolo di storia. Si parte dal guerriero ucciso a tradimento delle origini, per finire con il

⁴⁷ E. CANEVARI, *Graziani mi ha detto*, Roma, Magi-Spinetti, 1947, p.4.

⁴⁸ B. SPAMPANATO, *Contromemoriale*, Roma, Cen, 1974, p.1577.

⁴⁹ Tra i tanti esempi G. PISANÒ, *Sangue chiama sangue. Storie della guerra civile*, Bologna, Lo Scarabeo, 2005. Pisanò ha scritto, tra le tante opere, anche una storia delle forze armate della RSI. *Gli ultimi in grigioverde, Storia delle forze armate della Repubblica sociale italiana*, Milano, F.P.E., 1967, dove sono riportati i nomi di tutti i caduti fascisti. Le tesi di Pisanò sono state riprese nel fortunatissimo libro di G. PANSA, *Il sangue dei vinti. Quello che accadde in Italia dopo il 25 aprile*, Milano, Sperling & Kupfer, 2003,

martire innocente, massacrato soltanto per la colpa di essere italiano, patriota e anticomunista. Un lungo viaggio cominciato a Sarzana e che finisce a Basovizza, in cui, più che la realtà dei fatti, largamente disprezzata, sembra contare la continuità del modello martiriale, la cui plasticità serve opportunamente al paradigma ideologico che si è inteso perpetuare.

Gli autori

Carlo Arrighi è Dottore di ricerca in Studi storici, geografici e antropologici.

Angelo Baldassarri è presbitero della Chiesa di Bologna, Dottore di ricerca in Teologia.

Eloisa Betti insegna Storia contemporanea all'Università di Padova.

Pierluigi Giovannucci insegna Storia della Chiesa in età moderna e contemporanea all'Università di Padova.

Amedeo Osti Guerrazzi insegna Storia contemporanea all'Università di Padova.

Alessandro Santagata insegna Storia dei movimenti e dei partiti politici all'Università di Padova.

Massimo Storchi è storico e archivista, Direttore di "Ricerche Storiche" (ISTORECO).

Indice dei nomi

- Adduci, Nicola 30, 31
Agostino di Ippona, santo 23
Akashi, Yasushi 91
Alfieri, Dino 129
Alibatua, Dionisio 99
Amadori, Florio 99
Amendola, Giorgio 99
Anni, Rolando 48
Araki, Takashi 96
Arbizzani, Luigi 62
Arrighi, Carlo 5, 14, 84, 103, 135
Auriol, Vincent 109
- Bacci, Emilio 85, 86, 113
Badoglio, Pietro 131
Baioni, Massimo 82
Balbo, Italo 123, 124, 125
Baldassarri, Angelo 5, 9, 11, 12, 51, 57, 58, 63, 73, 75, 81, 135
Baldissara, Luca 57
Ballini, Pier Luigi 83
Banfi, Arialdo 90
Banti, Alberto Mario 7
Baravelli, Andrea 52
Barbieri, Remigio 61, 96
Benedetto, santo 8, 15, 46, 48, 55
Benedetto XIV. (Prospero Lambertini), papa 8
Benedetto XVI. (Joseph Ratzinger), papa 15, 48, 55
Bergamini, Davide 57, 68
- Bergmann, Joseph 107
Bergoglio, Jorge Mario (vedi Francesco I, papa)
Bergonzoni, Luciano 72, 73
Berlusconi, Silvio 53
Bernhard, Patrick 128
Berta, Giovanni 120, 124, 127
Betti, Eloisa 5, 12, 13, 51, 58, 63, 79, 80, 82, 100, 117, 135
Bianchi, Francesco 59
Biffi, Giacomo 51, 64, 67
Bilecki, Stanislav 98
Boldrini, Arrigo 90
Bolognesi, Sperindio 40, 42
Bonetti, Silvano. 61, 62, 63
Bonhoeffer, Dietrich 76, 77
Bonino, Guido 97, 98
Borghese, Gianguido 85
Borghi, Pasquino 10, 38, 40, 42, 43, 44, 45, 49, 50, 54
Bottonelli, Giovanni 81, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 94, 97
Boyarín, Daniel 19, 23
Brandt, Willy 94
Bressand, Jean-Marie 98
Brettoni, Edoardo 36, 38
Brook, Richard 79
Buttazoni, Giovanni 124
- Caffiero, Marina 23
Caliò, Tommaso 8, 9, 28, 47, 48, 49, 52, 53, 54

- Callova, William 87
 Camisasca, Massimo 10, 33, 34, 35, 36, 37, 44, 54
 Camurri, Quarto 43
 Canali, Mauro 122
 Canevari, Emilio 132
 Canovi, Paolino 38
 Capitant, René 110
 Caracciolo, Alberto 48, 49
 Carboni, Angelo 65
 Carrattieri, Mirco 13
 Casali, Luciano 57
 Casotti, Vasco 38
 Catto, Michela 22, 28, 29, 81
 Cavicchioli, Silvia 22, 28, 29, 81
 Cavina, Guerrino 91
 Ceccaroni, Walter 93
 Ceci, Lucia 46
 Cederle, Giuseppe 48
 Cenci, Cristina 60
 Cervi, Alcide 10, 43, 45, 50
 Cervi, (fratelli) 10, 43, 45, 50
 Chauvy, Gérard 107
 Chiapparini, Giuliano 23
 Chilesotti, Giacomo 48
 Chirac, Jacques 115
 Chiurco, Giorgio Alberto 125, 126
 Ciciliot, Valentina 49
 Cissé Dia, Amadou 98
 Cobb, Stephanie L. 29
 Cocconcelli, Angelo 38
 Collotti, Enzo 46
 Colombo, Emanuele 131
 Colombo, Franco 131
 Conci, Alberto 77
 Cooke, Philip E. 46, 84, 95
 Corbelli, Zeffirina 40
 Corridoni, Filippo 14, 121
 Corsi, Aldemiro 40, 41, 42
 Corsi, Primo 40, 41, 42
 Costa, Enzo 125, 130
 Criscuolo, Vincenzo 26
 Criveller, Gianni 70
 Cruicchi, Dante 13, 80, 81, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 113, 114
 Chruščëv (Krusciov), Nikita S., 85
 Cuny, Jacques 109
 Cuzzi, Marco 131
 D'Acquisto, Salvo 27, 28, 47
 D'Annunzio, Gabriele 121
 Dalla Costa, Elia 130
 Dardani, Luigi 64, 65
 Daus, Rino 125, 126, 127
 David, Jacques-Louis 25
 Deák, István 9
 De Gaulle, Charles 14
 De Giuseppe, Massimo 79
 Deibner, Sylvia 128
 Del Rio, Orsola 50
 Delage, Franck 111
 Delattre, Lucas 116
 Delpu, Pierre-Marie 22, 25
 De Luna, Giovanni 9, 53
 De Maria, Carlo 13, 80
 De Nicolò, Marco 83
 Deoriti, Alessandra 64
 De Santis, Giuseppe 26
 Desourteaux, André 107
 Dickmann, Adolf 106
 Di Cocco, Jacopo 93
 Di Nanni, Dante 30, 31
 Di Nolfo, Ennio 83
 Di Vittorio, Giuseppe 99
 Dodge, Martin 79
 Dominguez, Gil Ramona 108
 Donadelli, Giuseppe 39
 Donno, Michele 38
 Dossetti, Ermanno 12, 38, 50, 51, 66, 67, 68, 69
 Dossetti, Giuseppe 12, 38, 50, 51, 66, 67, 68, 69
 Dotta, Rosso Tancredi 93
 Dozza, Giuseppe 85, 97, 99
 Duhem, Jacqueline 104
 Durkheim, Émile 30
 Einaudi, Luigi 7, 12, 18, 30, 46, 47, 82, 83, 85, 122
 Eisenhower, Dwight 106

- Ellacuría, Ignacio 75
 Enrico II (Plantageneto), re d'Inghilterra 20
 Enrico VIII (Tudor), re d'Inghilterra 20
 Erkenbrecher, Andrea 116
 Esquiros, Alphonse 29, 30

 Fangareggi, Salvatore 38
 Farmer, Sarah 103
 Festa, Gianni 52
 Filoramo, Giovanni 7, 18, 20, 24, 47
 Focardi, Filippo 9, 17, 24, 46, 47, 53, 81, 82, 84, 95
 Focherini, Odoardo 9, 48, 54
 Follin, Michel 111
 Fontana, Venerio 38, 95
 Fornasini, Giovanni 12, 51, 54, 71, 72, 73, 74, 75
 Forrest, Alan 25
 Foscolo, Ugo 130
 Fraccon, Franco 47
 Fraccon, Torquato 47
 Francesco I (Jorge Mario Bergoglio), papa 11, 12, 33, 49, 55, 58, 73, 74, 122
 Franchini, Enzo 65
 Franzinelli, Mimmo 125

 Gabbuggiani, Elio 95, 96
 Gabusi, Daria 9
 Gagliani, Dianella 57
 Galavotti, Enrico 50
 Galilei, Galileo 130
 Gaspari, Oscar 34, 79
 Gauck, Joachim 116
 Géal, Pierre 28
 Gentile, Emilio 7, 18, 22, 25, 119, 120, 122, 123, 124
 Gesù, di Nazareth 19, 23, 76
 Gherardi, Luciano 12, 51, 58, 65, 66, 67, 69, 71, 73
 Gherardini, Brunero 73
 Giglioli, Daniele 12
 Gilzmer, Mechtild 110
 Giovannelli, Giuseppe 44, 54
 Giovanni Paolo II (Karol Józef Wojtyła), papa 8, 15, 17, 27, 33, 49, 52, 55, 73, 75
 Giovannucci, Pierluigi 3, 5, 7, 8, 11, 17, 19, 22, 28, 29, 46, 52, 55, 81, 120, 135
 Giunta, Francesco 82, 122, 123
 Giussani, Luigi 33
 Göpfert, Michael 110
 Graziani, Rodolfo 132
 Gregory, Brad S. 19, 20
 Gremels, Christian 77
 Grenard, Fabrice 107
 Groppo, Bruno 81
 Grosse, Heinrich W. 77
 Gross, Jan T. 9
 Grünberg, Wolfgang 110
 Guinguoin, George 107
 Gutiérrez, José Luis 27

 Hage, Marie-Pierre 104
 Hall, Mitchell K. 89, 95
 Hammad, Nemer 96
 Hammond, Victor 83
 Hastings, Max 106
 Hébras, Robert 107
 Hietala, Marjatta 79
 Hitler, Adolf 104, 129
 Hobbes, Thomas 20
 Hogan, Michael J. 86
 Hogg, Jonathan 79
 Hugonnaud, Felix 107
 Humphreys, Brendan 83

 Iemmi, Giuseppe 10, 41, 42, 43, 45, 54
 Ilariucci, Luigi 39

J
 Janz, Oliver 120
 Jarosová, Marie 90
 John Fisher, santo 20
 Joyeux, Pierre 107
 Jude, Christiane 111
 Judt, Tony 9

 Kalivas, Stathis 122
 Karlović, Ratko 02
 Klados, Gheorghios 93

- Klinkhammer, Lutz 120, 128
 Krusche, Günter 110
 Kruuse, Jens 107
 Kselman, Thomas A. 104

 Lagrou, Peter 14
 Lambertini, Prospero (vedi Benedetto XIV, papa) 26, 46
 Lamennais, (de) Félicité Robert 29
 Lammerding, Heinz 106
 La Pira, Giorgio 13, 79, 92
 Lapuelle, Robert 113, 114, 115
 Latin, Ivo 98
 Lavagnini, Spartaco 125
 Libera, Adalberto 129
 Limagne, Pierre 108
 Lincoln, Abraham 25
 Lindner, Carlo 38, 39
 Lolli, Ferruccio 82, 83, 84
 Longagnani, Flaminio 40
 Longo, Luigi 47, 84
 Lowe, Keith 109
 Lupi, Dario 128
 Luzzatto, Sergio 12

 Magni, Beatrice 68
 Magnillat, Luis 93
 Magrinelli, Marta 100
 Magri, Tito 21
 Maksymilian Maria Kolbe, santo, 11, 49, 52, 73
 Malice, Teresa 88
 Manfredi, Luigi 40, 43, 44
 Manfredini, Enrico 51, 66
 Marat, Jean-Paul 25
 Marchi, Andrea 81
 Margotti, Marta 9, 47, 54
 Marotta, Saretta 48
 Martin, Simon 109, 120, 123, 127, 128, 130
 Martyn, Mieczysław 92
 Massimiliano Maria Kolbe, santo 73
 Mattarella, Sergio 34
 Matteotti, Giacomo 38
 Mattioli, Dante 40, 44
 Mazzini, Giuseppe 25

 Mazzolari, Primo 36
 Melloni, Alberto 27, 76
 Meloni, Iara 42, 46, 49, 50
 Menozzi, Daniele 7, 21, 22, 47, 55, 59, 69
 Mereghetti, Paolo 26
 Meriano, Francesco 123
 Miccoli, Giovanni 15, 55
 Miklóssy, Katalin 83
 Minzoni, Giovanni 51, 52
 Monaci Castagno, Adele 19
 Montanari, Clearco 123
 Monti, Fabrizio 45, 100, 128
 Monzali, Luciano 95
 Morandi, Giacomo 10, 33, 43, 45, 53, 57, 117
 Morozzo della Rocca, Roberto 27
 Mosse, Georg L. 22, 59, 60
 Moyn, Samuel 13
 Mussolini, Benito 15, 119, 122, 123, 127, 130
 Muti, Ettore 131
 Myoupo, Magalie 25, 29

 Nasalli Rocca, Giovanni Battista 59, 60, 71
 Nenni, Pietro 99
 Neri, Umberto 73, 74, 75, 131
 Nerozzi, Walter 82
 Nicolini, Germano ("Diavolo") 34, 42

 Ognibene, Giorgio 68, 69
 Okure, Teresa 76
 Olivelli, Teresio 9, 48, 49
 Onofri, Nazario Sauro 62
 Orlandini, Domenico ("Carlo") 38, 50
 Osti, Aldo 5, 7, 14, 15, 119, 124, 135
 Osti Guerrazzi, Amedeo 5, 7, 14, 15, 119, 135
 Overy, Richard 83, 86

 Paderni, Sergio 49
 Palach, Jan 30
 Pansa, Gianpaolo 132
 Panvini, Guido 12
 Paquet, Pierre 111
 Parisella, Antonio 9, 47, 50, 54
 Parsons, Gerald 120
 Pavone, Claudio 46
 Peli, Santo 24, 30, 47

- Pepe, Andrea 46
 Peri, Renato 68
 Perrone Compagni, Dino 126, 127
 Perry, Alan 47
 Pertini, Sandro 13, 94, 98
 Pertusio, Vittorio 88
 Pesce, Giovanni 23, 30, 31
 Pessina, Umberto 34, 42
 Petrovic, Borivoje 97
 Pezzino, Paolo 57
 Piani, Domenico 50
 Pierobon, Luigi 48
 Pigozzi, Giovanni Battista 38, 39, 42
 Pinochet, Augusto 96
 Pio IX, (Giovanni Maria Mastai Ferretti), papa 17, 24
 Pio VI, (Giovanni Angelo Braschi), papa 128
 Pio XII (Eugenio Pacelli), papa, 36, 47
 Pirazzoli, Elena 68
 Pisanò, Giorgio 132
 Pistoni, Gino 49
 Pizzi, Katia 79
 Poitevin, Pierre 108
 Prampolini, Camillo 37, 38
 Prandina, Giacomo 47
 Preti, Alberto 38, 69
 Prinzivalli, Emanuela 19

 Quacquarelli, Antonio 23

 Razzini, (Ferruccio?) 126
 Recchia, Marcella 23
 Reder, Walter 51, 62, 64
 Reichardt, Sven 122
 Resega, Aldo 125, 131
 Riccardi, Andrea 17
 Riosa, Alceo 121
 Rivi, Rolando 10, 41, 43, 54
 Rizzi, Paolo 48, 49
 Rizzo, Angelo Maria 119
 Robespierre, Maximilien-François-Marie-Isidore 21
 Rocchi, Liviana 9
 Rochini, Marco 23
 Romero, Federico 27, 76, 83, 85

 Rousseau, Jean-Jacques 20, 21
 Rovatti, Toni 50
 Rusconi, Gian Enrico 12, 25
 Rusconi, Roberto 12, 25

 Salizzoni, Angelo 84
 Sandri, Renato 46
 Santagata, Alessandro 3, 5, 9, 10, 24, 43, 45, 46, 47, 48, 50, 81, 135
 Saragat, Giuseppe 90
 Sari, Autio 83
 Savorgnan, Enzo 43
 Schnapp, Jeffrey T. 129
 Schneid, Sadi 105
 Schröder, Gerhard 116
 Schwarz, Guri 12, 53, 60
 Schwelling, Birgit 116
 Sereni, Emilio 83
 Serra, Angelo 61, 71
 Sessi, Frediano 46
 Sheehan, James J. 11, 49
 Snyder, Sarah 14
 Soave, Paolo 89
 Sobrino, Jon 76, 77
 Socche, Beniamino 34, 42
 Sofri, Adriano 34, 35
 Spampanato, Bruno 132
 Spinoza, Baruch 20
 Staderini, Alessandra 130
 Starace, Achille 130
 Storchi, Massimo 5, 9, 10, 33, 34, 42, 43, 45, 46, 54, 135
 Sughi, Cesare 65
 Suzzi Valli, Roberta 120, 121, 122, 127
 Svoboda, Adolf 85

 Taranto, Victor I. 119
 Terenziani, Carlo 10, 41, 42, 44
 Terracini, Umberto 61, 62, 63
 Thant, Sithu U 91
 Theodorakis, Mikis 92
 Thich, Quang Duc 30
 Thomas, Becket, santo 13, 20
 Thomas, Daniel C. 13, 20
 Thomas, More, santo 20

- Tibalducci, Gino 61
 Tieng, Huyn 96
 Togliatti, Palmiro 38, 83
 Tommasini, Luigi 65
 Toti, Enrico 14, 121, 127
 Toujas, Jean 93
 Traverso, Enzo 109, 122
 Trionfini, Paolo 75
 Troilo, Matteo 96, 101
 Trouillé, Pierre 104
 Turati, Filippo 38
- Unkovski-Korica, Vladimir 88
- Valente, Antonio 129
 Vallin, Pierre 107
 Valode, Philippe 107
 Varsori, Antonio 83, 95
 Vassilevic Kovalienko, Alexiej 93
 Vauchez, André 24, 25
 Vecchio, Giorgio 46, 48, 50, 59
 Ventura, Andrea 58
 Venturoli, Cinzia 89
 Veronesi, Paolo 52
 Visconti, Luchino 26
 Vittorio Emanuele II di Savoia, re d'Italia,
 121, 128
 Vuskovic, Rojo Sergio 96
- Werner, Dannowki Hans 110
 Wiedmer, Caroline 109
 Wilfred, Felix 76
 Wilmart, Marc 111
 Wojtyła, Karol (vedi Giovanni Paolo II, papa)
 11, 17, 52
 Wolff, Karl 132
- Zaccagnini, Benigno 50, 93
 Zaccaria, Benedetto 96, 100
 Zangheri, Renato 91, 92, 96, 97, 98
 Zanini, Dario 65
 Zocca, Elena, 19, 23

Il Centro per la storia della Resistenza e dell'età contemporanea dell'Università di Padova (Casrec) è stato istituito nel 2014 come erede dell'Istituto Veneto per la Storia della Resistenza delle Tre Venezie, fondato nel 1949 presso l'Università degli Studi di Padova, il quale dal 1999 aveva assunto la denominazione di Istituto Veneto per la Storia della Resistenza e dell'età contemporanea. Il Casrec si propone per statuto di "promuovere lo studio della storia della Resistenza e dell'età contemporanea e del ruolo fondamentale dell'Università di Padova nella Resistenza veneta e nell'esperienza della lotta antifascista". A questo fine il Casrec raccoglie e ordina i documenti sulla storia della Resistenza e dell'età contemporanea; svolge attività didattica e di aggiornamento per insegnanti; promuove ricerche e pubblicazioni; organizza seminari e convegni di studio; conserva e mette a disposizione degli studiosi gli archivi del Comitato di liberazione nazionale regionale veneto e di numerose formazioni militari della Resistenza; collabora con l'Istituto Nazionale Ferruccio Parri e la Rete degli Istituti per la storia della Resistenza e dell'età contemporanea; è attivo in progetti di terza missione per la disseminazione della conoscenza storica alla più ampia cittadinanza.

ISBN 978-88-6938-522-3



€ 20,00

La categoria di “martirio” si presta agli occhi dello storico come uno straordinario strumento conoscitivo. In questo libro sono analizzate e messe a confronto alcune espressioni di martirio – civili e religiose – che si sono manifestate prevalentemente nell’elaborazione della memoria pubblica della Seconda guerra mondiale, con al centro il caso italiano. L’attenzione si concentra sulle diverse forme di martirio del clero, sulla categoria di “città martiri” e sui martiri del fascismo, con l’obiettivo di riflettere sulle radici culturali e le strutture concettuali profonde su cui poggiano determinate rappresentazioni del passato. Sono messe in evidenza alcune significative differenze tra martirio religioso e martirio politico su questioni centrali come la distinzione tra la violenza agita e quella subita, e ne è focalizzata la dimensione della testimonianza, specie se estesa, in maniera latamente politicizzata, a intere comunità.

Alessandro Santagata insegna Storia dei movimenti e dei partiti politici presso l’Università di Padova. Si è occupato principalmente di storia del cattolicesimo politico e della Chiesa, con particolare attenzione alla storia italiana. Fa parte della redazione delle riviste “Modernism” e “Italia contemporanea”. Tra le sue pubblicazioni, *La contestazione cattolica. Movimenti, cultura e politica dal Vaticano II al ’68* (Roma, Viella, 2016); *Una violenza “incolpevole”. Retoriche e pratiche dei cattolici nella Resistenza veneta* (Roma, Viella, 2021).

Pierluigi Giovannucci insegna Storia della Chiesa moderna e contemporanea e Religione e politica in età moderna e contemporanea presso l’Università di Padova. Si è occupato principalmente di santità cattolica in età moderna, e di storia delle istituzioni ecclesiastiche post-tridentine. Fa parte della direzione della rivista “Ricerche di storia sociale e religiosa”. Tra le sue pubblicazioni si segnalano i volumi *Il processo di canonizzazione del card. Gregorio Barbarigo* (Roma, Herder, 2001) e *Canonizzazioni e infallibilità pontificia in età moderna* (Brescia, Morcelliana, 2008); con M. Catto e S. Cavicchioli ha curato il volume *Martirio religioso e martirio politico. Strategie, pratiche e rappresentazioni tra età moderna e contemporanea* (Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2024).