



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI DI BARI
ALDO MORO



DIPARTIMENTO JONICO IN SISTEMI
GIURIDICI ED ECONOMICI DEL MEDITERRANEO
SOCIETÀ, AMBIENTE, CULTURE
IONIAN DEPARTMENT OF LAW, ECONOMICS
AND ENVIRONMENT

ANNO VI ANNALI 2018 DEL DIPARTIMENTO JONICO

ESTRATTO

GIUSEPPE BUFFON

Santi e città: il contributo francescano alla giustizia sociale
e allo sviluppo socioeconomico



DIRETTORE DEL DIPARTIMENTO

Bruno Notarnicola

DIRETTORE DEGLI ANNALI

Nicola Triggiani

COMITATO DIRETTIVO

Nicola Triggiani, Paolo Pardolesi, Giuseppe Tassielli,
Danila Certosino, Laura Costantino, Nicola Fortunato,
Patrizia Montefusco, Angelica Riccardi, Maurizio Sozio

COMITATO SCIENTIFICO

Maria Teresa Paola Caputi Jambrenghi, Domenico Garofalo,
Francesco Mastroberti, Bruno Notarnicola, Riccardo Pagano,
Giuseppe Tassielli, Nicola Triggiani, Antonio Felice Uricchio,
Massimo Bilancia, Annamaria Bonomo, Daniela Caterino,
Gabriele Dell'Atti, Michele Indelicato, Ivan Ingravallo,
Antonio Leandro, Giuseppe Losappio, Pamela Martino,
Francesco Moliterni, Concetta Maria Nanna, Fabrizio Panza,
Paolo Pardolesi, Giovanna Reali, Umberto Salinas,
Paolo Stefani, Laura Tafaro, Umberto Violante

RESPONSABILE DI REDAZIONE

Patrizia Montefusco

Contatti:

Prof. Nicola Triggiani
Dipartimento Jonico in Sistemi Giuridici ed Economici
del Mediterraneo: Società, Ambiente, Culture

Convento San Francesco
Via Duomo, 259 74123 Taranto, Italy
e-mail: annali.dipartimentojonico@uniba.it
telefono: + 39 099 372382 • fax: + 39 099 7340595
<http://edizionidjsge.uniba.it/>

VITA ACCADEMICA

GIUSEPPE BUFFON

SANTI E CITTÀ: IL CONTRIBUTO FRANCESCANO
ALLA GIUSTIZIA SOCIALE E ALLO SVILUPPO
SOCIOECONOMICO*

Premessa. Con la stesura di queste pagine, senza pretesa sul piano del rigore scientifico, si intende mettere a disposizione idee, stimoli e materiali, utili ad avviare lo studio della santità civica di Egidio Maria da S. Giuseppe, che le autorità ecclesiastiche e civili di Taranto, all'indomani della prima guerra mondiale, ottengono che venga proclamato patrono della città. Figura inserita nell'alveo della tradizione francescana, Egidio partecipa, a suo modo, dell'ideale di interazione tra dimensione religiosa e dimensione civile, che contraddistingue l'Ordine francescano, fondato dal figlio di un mercante che, restituendo i panni al padre, non ha però, disertato la città, benedicendola in punto di morte e inserendo nel Canto delle creature una strofa sul perdono, scritta appositamente per esortare alla riconciliazione il vescovo e il podestà. Sul suo esempio, anche i suoi frati si sono spesso offerti di fare da pacieri e, con l'avvento dell'encomia di mercato, di mediare una conciliazione tra Chiesa e denaro, religione e interesse, pellegrino e mercante. Quando, poi, anche la religione cede all'attrattiva verso un'eccessiva acquiescenza nei confronti di poteri contrari al bene comune, sorgono nuovi eremiti a riaccendere la dialettica tra "ozio e negozio".

Questuanti e analfabeti, laici, come lo stesso Francesco, si sono addentrati tra le maglie stesse della compagine sociale, ritessendo dalla base un legame sociale, minacciato da forze disgregatrici, mentre altri si sono costituiti specchio dei ceti infimi, marginalizzati, permettendo loro un riconoscimento, capace di restituire dignità, senso di umanità, identità. Egidio è certamente più simile a questi ultimi, che propongono uno sguardo capovolto sulla realtà, che fanno della fragilità il loro elemento di forza. Tutti si dimostrano, però, uniti dal tentativo di armonizzare realtà apparentemente contrapposte, in nome di una inclusività, di una integralità

* Testo riveduto ed ampliato della relazione tenuta presso il Dipartimento Jonico dell'Università degli Studi di Bari Aldo Moro in data 31 maggio 2018, nell'ambito della seconda edizione della Festa del Pittaggio del Baglio.

sinfonica, auspicata attualmente non solo dal papa della *Laudato si'*, ma anche dalle scienze naturali contemporanee, sempre più estranee al positivismo, e perfino dall'economia, secondo la quale gli indicatori statistici del Pil, pur rassicuranti sul presente, non lo sono più riguardo al futuro, anche quello assai prossimo.

1. *I pregressi della mediazione sociale francescana.*

Elogio della mobilità. I mendicanti, e in particolare i francescani, come si è detto, fondati dal figlio di un mercante, nascono in concomitanza con lo sviluppo delle città e a servizio di una società urbana, connotata dall'emergere di nuove classi sociali, costituite da artigiani e, appunto, da mercanti. La loro scelta in favore della povertà volontaria li conforma alla nuova tipologia del cittadino, individuo privo di terra e perciò relegato al margine della società feudale, il quale emigra alla ricerca di uno spazio di libertà, condizione giuridica essenziale per l'avvio di nuove professionalità e per il sorgere stesso del nuovo ceto mercantile.

Anche i francescani, come i mercanti e gli artigiani, trovano nell'ambiente cittadino, libero da pastoie feudali, uno spazio consono al proprio sviluppo, perché adatto a favorire la mobilità, non consentita, invece, dal sistema agrario stanziale, chiuso alla circolazione dei beni e più ancora delle idee. Calcando le medesime piste carovaniere di mercanti veneziani e genovesi, in viaggio per Karakorum e anche fino a Khanbaliq, via Caffa o passando per Tana, in India; quindi, ospiti delle navi iberiche, sulla rotta per il Capo di Buona Speranza o verso le distese oceaniche, i seguaci del pellegrino di Damietta si distinguono nettamente dalle gerarchie ecclesiastiche, ancorate agli ideali delle riforme monastiche del secolo X e XI, fautrici del grande impulso allo sviluppo agrario altomedievale.

A differenza del monachesimo rurale dell'XI secolo, i francescani dimostrano, con evidenza ancora maggiore dei domenicani, di non aver mai ceduto al sospetto nei confronti della nuova socialità mercantile, fondata sulla mobilità, sullo scambio dei prodotti su scala nazionale e internazionale e, soprattutto, sul guadagno creditizio, giudicato illecito, rispetto a quello proveniente dal lavoro. Mai essi hanno condiviso i timori di una chiesa feudale, preoccupata che in città i guadagni siano più alti rispetto alla campagna, che le occasioni per arricchirsi siano maggiori e che l'accumulo dei capitali richieda tempi assai meno lunghi. Se da Bernardo di Chiaravalle, altro rappresentante del modo monastico, i *fratres* accolgono l'impulso a rendere più affettivo e femminile il linguaggio sulle realtà soprannaturali, i medesimi, non possono, però, condividere il suo giudizio tagliente sulla mobilità mercantile, che egli apostrofa come sterile agitazione, rifiuto della contemplazione, detta anche "deserto", caratteristica prediletta dei monasteri cistercensi, collocati nel folto delle foreste, in luoghi selvatici e appartati.

Per i francescani, sostenitori della mondializzazione pontificia e quindi iberica, la mobilità possiede un valore imprescindibile, in quanto connotabile come autentica azione missionaria: quel *Ire ad infedele*, ritenuto dalla loro regola già missione, a prescindere da un eventuale successivo annuncio del messaggio evangelico. Essi, pertanto, non trovano difficoltà alcuna a riconoscere l'importanza e il valore dell'itineranza mercantile, canone della professionalità stessa dell'agente di commercio e prova della sua virtù morale. Anzi, proprio nel riconoscere il valore della mobilità si sentono impegnati a sostenerne anche la monetizzazione, a difendere la necessità che si assegni ad essa un prezzo, corrispondente al lucro, che il mercante ricava come corrispettivo della sua industria, adeguato compenso per l'audacia nell'affrontare i rischi del viaggio. Francescani e mercanti vivono, di fatto, una situazione connaturale per una identica visione della società e della cultura: parlano il medesimo linguaggio. Il principio della *paupertas*, che struttura la vita e l'identità dei *fratres*, si dimostra, infatti, solo una variante del lessico economico vigente, ricco di lemmi quali transazione, proprietà, possesso, uso, interesse. Il discorso sulla povertà, perciò, non può non essere anche un discorso sulla ricchezza, di cui è, in effetti, elemento perfettamente speculare.

La bolgia dei traffici cittadini. Lo sdoganamento della figura del mercante, la legittimazione della sua professionalità, il superamento dei pregiudizi sui traffici cittadini si configurano, però, come un lungo processo, spesso non indolore, che impegna gli Ordini mendicanti, e in particolare i francescani, in un arduo sforzo di chiarificazione dell'intera dottrina cristiana sul prestito del denaro. Sull'etica economica professata dalle gerarchie ecclesiastiche grava ancora, infatti, il giudizio espresso dal *Decretum* di Graziano (1140), che segue il commento dello Pseudo Crisostomo al brano evangelico sulla cacciata dei mercanti dal tempio (cfr. Mt 21,12): "Mai o quasi mai un commerciante può essere gradito a Dio. [...] Alla stessa maniera di colui che stando fra due nemici non può, né piacere a entrambi, né ingraziarsi se non con la menzogna (deve infatti dir male dell'uno o dell'altro), così anche chi compra per rivendere non può farlo senza mentire ed essere spergiuro. Bisogna infatti che quando questa compra affermi che la merce non vale tanto, e quando vende deve fare l'opposto"¹.

Esponenti rappresentativi del ceto monastico, come Pier Damiani, in Italia, Guiberto di Nogent in Francia, Ruperto di Deuz in Germania non risparmiano pesanti critiche nei confronti dell'arricchimento illecito che connota la vita cittadina, additata, proprio per questo, come emblema di immoralità. Non si fanno scrupolo di riprendere gli stessi contadini che, cedendo alla smania di facili gua-

1. Crisostomo 1862, coll. 839-840.

dagni e alla brama di libertà, fuggono dalle zone rurali, non esitando a ribellarsi ai vescovi, detentori di poteri comitali.

La privazione della sepoltura cristiana, decretata dal Lateranense II (1139) per chi pratica attività creditizia, autentica demonizzazione del patto mercantile, mina il fondamento dell'intera impalcatura commerciale. Si disgrega, così, la stessa socialità cittadina, tessuta dagli impresari di forme associative, chiamate "commenda" o "colleganza", il cui scopo consiste nel reperire finanziatori per le imprese commerciali. Proprio il patto fiduciario, che permette di condividere non solo gli utili, bensì i rischi dell'impresa, si dimostra, invece, la forza che aggrega i membri delle colleganze, stimolando in essi un senso di appartenenza assai più saldo degli stessi rapporti di parentela, determinanti soltanto nella fase iniziale del processo aggregativo.

Dalla *charitas* verso la *fraternitas*. A rafforzare il giudizio di immoralità nei confronti del patto mercantile concorre, inoltre, un fenomeno tipico di una mentalità rurale, avversa all'ambiente cittadino. La dogmatizzazione della gratuità degli scambi, rispondenti al valore della *caritas*, ma attuabili unicamente in una società contadina, conduce a giudicare come vero peccato l'interesse, alla base del patto mercantile. Non si considera il fatto che, nella società rurale, la gratuità del prestito si pratica a motivo dell'asimmetria dei contraenti. Lo scambio avviene, infatti, tra un benestante ad un indigente; perciò, la pretesa di un interesse da parte del mutuante deve essere giudicata come usura. Nella società urbana, invece, i contraenti del patto mercantile appartengono solitamente al medesimo livello sociale: risultano, appunto, mercanti entrambi.

Segno embrionale del passaggio dalla *charitas* rurale alla *fraternitas*, introdotta dalla rivoluzione commerciale, la lettera *Naviganti* (ca. 1227-1234)², inclusa tra le decretali di Gregorio IX, per prima intravede la novità rappresentata dal patto tra mercanti, distinguendolo da quello tra un benestante e un indigente. L'attenzione prestata al nuovo genere di patto si dimostra, tuttavia, ancora insufficiente per ammettere la liceità di un interesse, quale forma di compenso per il *periculum maris*, interesse che la stessa legislazione giustiniana censurava come usura. Il domenicano Raimondo de Peñafort (1180-1275) si conferma, invece, il primo che, sensibile alla nuova prospettiva introdotta dalla *Naviganti*, giunge a considerare lecito il prestito ad interesse, adducendo la giustificazione dell'insistenza del richiedente. Questi, infatti, concedendo in prestito una certa somma, si trova costretto a dilazionare il proprio investimento.

La *Naviganti* apre, dunque, la strada alla considerazione del mondo dell'econo-

2. Gregorio IX, 1991, pp. 472-473.

mia e alla sua eventuale eticizzazione. Successivamente, infatti, nell'analizzare le cause della povertà involontaria, anche Innocenzo IV (1190 ca. – 1254), Sinibaldo Fieschi, assume criteri ispirati a principi di autentica politica economica, lasciando ormai da parte le speculazioni teologiche, avulse dal contesto socio-economico. Evitando perciò di assegnare all'usura l'etichetta di peccato, egli si preoccupa unicamente di rilevarne le conseguenze negative per il corpo sociale, per la *fraternitas*. La sua inquietudine riguarda la sproporzione tra i proventi dell'attività commerciale e quelli del lavoro agricolo, la quale, spostando i capitali dalla campagna alla città con il conseguente innalzamento dei prezzi delle risorse alimentari, avrebbe condannato le classi meno abbienti alla fame e, talvolta, perfino alla morte.

Anche Enrico di Susa, come papa Fieschi, evita speculazioni astratte sul prestito usurario e, rinunciando a categorie teologiche, si attiene a parametri esclusivamente economici. Segnando addirittura un progresso, rispetto alle posizioni del pontefice giurista, egli per primo giunge ad escludere dalla proibizione di usura il prestito ad interesse, qualora esso venga concesso *una tantum*. La ragione economica, cui ricorre Enrico di Susa (1200–1271), in maniera maggiore dei giuristi, canonisti e teologi suoi predecessori, in sintonia con il cambiamento d'epoca, dettato dal passaggio dal regime agrario a quello urbano, predispone alla svolta, prodotta dall'apporto francescano, dalla *charitas* alla *fraternitas*.

Pietro di Giovanni Olivi. Ad offrire un approfondimento del fatto economico, al fine di approntare una lettura etica dell'attività commerciale, capace di arginare la precedente condanna indiscriminata del lucro, è Pietro di Giovanni Olivi. Come afferma Spicciani: «Nessun'altro autore medievale, né prima né dopo Olivi ha affrontato l'argomentazione economica con pari acutezza e genialità»³. La liceità del finanziamento dell'attività commerciale non poteva continuare ad essere considerata un'eccezione, consentita solamente per casi sporadici oppure per deroga. Il rischio della mobilità carovaniere e marina, cui si sottoponeva il mercante, esigeva una remunerazione. Anche il rischio del finanziatore, che si esponeva al pericolo di perdere il proprio capitale, del quale comunque si privava per tutta la durata dell'operazione commerciale, necessitava di essere valutato. Occorreva, perciò, offrire una valutazione positiva del ruolo del mercante e del mercato, come pure della ricchezza, frutto della mobilità dei prodotti e delle idee. Si imponeva la creazione di un nuovo lessico, coniando termini legati a concetti come quelli di giusto prezzo, mercato, valore economico dei beni, così da tessere una trama culturale, atta a fornire diritto di cittadinanza al mercante, quale nuovo soggetto socio-politico e culturale.

3. Spicciani, 1977, p. 185.

Per far fronte a tale improrogabile impellenza, Olivi prende avvio dalla domanda fondamentale, che dà origine all'intero dibattito economico basso medievale: «Può ritenersi eticamente ammissibile la vendita di un prodotto ad un prezzo superiore al suo valore naturale?». Nel rispondere al quesito, il francescano intende proporre dei criteri per stabilire il valore dei beni, il loro giusto prezzo, quanto cioè, è lecito guadagnare ad un mercante, che presta la sua opera in favore della circolazione delle merci, a tutto vantaggio del bene comune. Per determinare il valore dei prodotti, si rendeva perciò necessario considerare, non solo l'oggettiva bontà della loro natura, data dalla qualità delle risorse e dal lavoro impiegato per la loro produzione o trasformazione, bensì la loro stessa utilità sociale, il vantaggio da essi procurato al *civis* e quindi all'accrescimento del bene comune.

Olivi conia, così, un nuovo parametro per la stima dei beni: il valore d'uso, stabilendo che esso venga applicato per il calcolo del giusto prezzo, in aggiunta a quello tradizionale del valore intrinseco, naturale. Esso rappresenta, di fatto, il valore propriamente economico dei beni, in quanto costituito da una variabile, che dipende dal contesto sociale, relazionale e dall'utilità collettiva, prima che individuale. I criteri stabiliti da Olivi per determinare il giusto prezzo sulla base del bene comune si possono perciò enumerare nel modo seguente: 1. l'ordine naturale delle cose usabili, 2. la loro rarità; 3. il lavoro, il rischio e l'industriosità necessarie alla loro produzione; 4. la determinazione delle retribuzioni.

Nel produrre i parametri per stabilire il giusto prezzo dei beni, Olivi differisce dallo stesso Tommaso d'Aquino, la cui appartenenza ad un Ordine mendicante, come i domenicani, avrebbe dovuto abilitarlo ad una maggiore considerazione per la componente sociale, cittadina, mercantile, quale elemento fondamentale per determinare il valore d'uso del bene. Tommaso si limita, invece, a proporre una valutazione dei beni unicamente sulla base del loro valore oggettivo, naturale. La sua valutazione si ferma, per così dire, al punto che precede la loro traduzione in termini monetari. Egli, in questo modo, dimostra assoluta miopia nei confronti della componente umana, sociale, politica, che connota la sua epoca, imponendosi ormai definitivamente sul passato regime rurale.

Olivi, al contrario, si professa immerso nei traffici cittadini e, come tale, dà rilevanza al concetto di mercato, di *communitas*, distintivi della società urbana, della città. Per lui, non è dunque solo la terra del contadino, né la bottega dell'artigiano a forgiare il bene di consumo, ma anche l'ingegno sociale del *civis*, facoltà di cui egli fa uso con la finalità di favorire il bene comune. È il mercato, in quanto esercizio della *communitas*, animata dai *cives*, l'ambito più consono per fornire indicazioni, atte a stabilire il giusto prezzo. Il mercato, per il francescano, non differisce, infatti, dalla *fraternitas*, connotata dalla relazione, in cui l'individuo vince la *cupiditas* individuale, orientandosi verso la realizzazione del *bonum commune*. Il mercante, in

quanto modello del *civis*, è l'animatore principale del benessere sociale, esito dello stesso bene comune.

L'artefice dei traffici cittadini, proprio in virtù del ruolo cardine, svolto in favore del bene comune, merita una remunerazione superiore a quella del contadino e del tagliapietre, sebbene essi siano gravati da un carico superiore di fatica fisica. Si deve, infatti, alla sua imprenditorialità se la *communitas* può fruire della disponibilità di beni altrimenti inaccessibili. Viene, così, a giustificarsi pienamente anche l'aumento del prezzo alla vendita, in confronto con quello fissato al momento dell'acquisto, aumento che, per lo *Pseudo Crisostomo* e per il *Decretum Gratiani*, era passibile di condanna, in quanto mero *lucrum* mercantile, esito di cupidigia e di avidità. Si deve anche osservare, come l'eccessiva sete di guadagno, che spinge ad attribuire alle merci un prezzo troppo elevato, costituisca una lesione del bene comune, prima che un peccato di avidità da parte del singolo: si tratta, dunque, più che di un atto peccaminoso, di un comportamento anti economico.

Un'etica intrinseca al sistema economico. Anti economica e irrazionale, contraria all'equità, alla giustizia e, quindi, lesiva del bene comune è pure la vendita dell'uso che, non essendo separabile dall'oggetto, non appartiene al venditore: «È palese ingiustizia che tu venda a me una cosa mia e soprattutto il tempo in cui è mia in modo evidente, giacché l'oggetto prestato è di colui che l'ha ricevuto in prestito»⁴. Per Olivi, il giudizio sul delitto di usura si basa unicamente su parametri di etica economica: equità, giustizia, bene comune.

Applicando il medesimo criterio, egli distingue, ad esempio, il semplice denaro dal capitale, qualificando il primo come mero strumento di scambio, che serve per l'acquisto dei prodotti, il secondo come prodotto stesso, che genera altro denaro, grazie all'ingegno e all'operosità del mercante. Per Olivi, il valore del capitale, il suo giusto prezzo, è costituito, perciò, dal valore d'uso del medesimo, un *plus* valore, che si aggiunge a quello del semplice denaro, come compenso dovuto alla maestria e all'audacia dell'agente commerciale. Solamente la riscossione di un guadagno superiore al valore d'uso può essere ritenuto delitto di usura, non tanto perché lesivo del principio della sterilità del denaro, ma in quanto nocivo al bene comune, alla giustizia e alla fraternità, escludendo una parte della società civile dal mercato del lavoro.

Nell'analisi di Olivi, dunque, il prestito ad interesse, se mantenuto entro i canoni del valore d'uso, diventa lecito, perché il lavoro del mercante, la sua industriosità, la sua professionalità vengono considerati parte integrante del fatto economico, quale *plus* valore, da sommare al solo valore materiale dell'oggetto commercializzato.

4. Olivi, 1990, p. 103.

Al lavoro del mercante viene assegnato un prezzo, segno di un apprezzamento per il suo servizio alla *civitas*. In questo modo non è solo il mercante ad essere riscattato, valorizzato e apprezzato, ma la stessa componente umana dell'economia, la sua funzione di incentivo agli scambi, di motore della *fraternitas*. Il concetto di economia, nel senso della circolazione dei prodotti per il bene comune, si dimostra, perciò, non solo coevo, bensì connaturale a quello di fraternità francescana.

L'approfondimento del fatto economico, conseguente all'abitare la città dei traffici mercantili, permette, dunque, a Olivi di individuare un principio etico, interno al meccanismo economico, pertinente alla razionalità economica, un canone etico, intrinseco al sistema economico e non estrinseco, imposto dal di fuori, quale obbligo moralistico, cioè avulso da una conoscenza approfondita della materia.

Bernardino da Siena e i Monti di pietà. Erede e divulgatore della speculazione economica oliviana, Bernardino da Siena predispone l'organizzazione etica della città. Nei vizi della classe mercantile italiana del XV secolo, egli individua, infatti, le lacune stesse del dinamismo commerciale, le anomalie che inceppano il sistema economico. L'avarizia, ad esempio, proprio in quanto causa principale della bramosia di guadagno che, provocando l'aumento dei prezzi, abbassa il potere d'acquisto di un'ampia porzione del ceto sociale, viene da lui stigmatizzata come il peggiore dei vizi. Per il Senese, non è, perciò, la ricchezza mercantile in sé stessa che va condannata, bensì quella bramosia del guadagno che, in quanto nociva alla *communitas*, si dimostra avversa al bene comune. L'idolatria della ricchezza, infatti, costituisce peccato, non perché contraria al principio, aristotelico prima che teologico, della sterilità del denaro, presupposto della proibizione dell'usura, ma perché forma irrazionale del possedere, ovvero inclinazione contraria alla logica del bene comune, garante della ricchezza dell'intera *fraternitas*.

Anche l'usura, allora, intesa da Bernardino come accentramento improduttivo della ricchezza, si sarebbe dovuta vietare, non perché proibita dal dettato biblico, così come dal principio della *charitas*, bensì in quanto prassi lesiva delle relazioni fraterne, ovvero contraria alla circolazione virtuosa della ricchezza: concentrando il capitale nelle mani di pochi, ne impediva, infatti, l'investimento a favore del bene comune. L'usura, per Bernardino, è, quindi, semplicemente, pratica 'anti cittadina' e, perciò, anche, antieconomica, anti sociale prima ancora di essere teologicamente perversa. L'usuraio, dunque, merita di essere privato della qualifica di *civis*, figura che, per Bernardino, equivale a quella del promotore del bene comune.

Allo scopo di porre un freno all'attività usuraia, nel 1462, a Perugia, gli eredi di Olivi e di Bernardino danno vita all'istituzione del Monte di Pietà. Il processo per la costituzione del Monte viene avviato dalla predicazione, offerta, nella stragran-

de maggioranza dei casi, da un francescano, alla quale segue la stesura degli statuti, cui sovrintende il medesimo religioso, nel ruolo di consulente e, in parte, di garante dell'equità. Si passa, poi, alla raccolta del denaro e alla nomina degli *offitali*, scelti tra le persone moralmente più affidabili della città, cui viene affidato il compito di gestire, in tutta trasparenza e onestà, l'amministrazione del denaro e dei pegni.

L'erogazione dei prestiti avviene nella forma di microcredito, allo scopo di poter garantire un soccorso al maggior numero possibile di soggetti, che possono così rientrare nelle dinamiche cittadine, essendo reintegrati nel sistema mercantile. Il prestito dura sei/diciotto mesi, per un'erogazione non superiore ai tre/quattro fiorini, che all'inizio viene elargita a tasso gratuito, quindi, ad un interesse del quattro/sei per cento. I clienti sono artigiani e contadini, che, per mancanza di mezzi economici, si sono trovati costretti a rinunciare perfino ai propri utensili da lavoro e che, grazie al prestito, possono continuare a contribuire al bene della *communitas*. Se l'usura determina disgregazione, povertà e conflitti sociali, questa forma creditizia riaccende la solidarietà, restaura i legami all'interno della società, oltre a nutrire il dinamismo economico e, non ultimo, il bene comune. Dopo i sospetti iniziali, soprattutto da parte dei domenicani, l'istituzione riceve piena approvazione dal papa Leone X (1475-1421), con la bolla *Inter multiplices*⁵, emanata durante il Concilio lateranense V (1515).

2. *La città, meta esistenziale e spirituale.* Carlo da Sezze, rispetto a Pietro di Giovanni Olivi e alle grandi figure dell'osservanza, rappresenta una tappa di avvicinamento alla figura di Egidio da Taranto, sia cronologicamente, sia soprattutto per il fatto di esprimere una maggiore affinità tipologica con quest'ultimo, in quanto laico e illetterato. Per Carlo da Sezze, inoltre, l'approccio alla città non consiste soltanto nella dimostrazione di una particolare sensibilità sociale, politica, legata all'evoluzione della dimensione economica, propria dello sviluppo urbano, come nel caso di Olivi, di Bernardino e dell'intera compagine osservante, bensì tocca la sfera culturale e antropologica. La città, nel caso specifico Roma, per Carlo costituisce la meta finale della prioria evoluzione umana e, dunque, anche la meta della sua autobiografia, che è scandita dalle tappe da lui percorse, nell'avvicinamento all'esito esistenziale e spirituale del suo itinerario. La città diventa, per Carlo, il vertice della sua esperienza di comunione con Dio, come il polo verso cui è attratto, la forza gravitazionale, che muove tutta la sua vicenda mistica. A Roma, infatti, riceve le stimmate. A Roma si compie anche il suo esercizio di scrittura, che è pari ad un martirio, perché impostogli per obbedienza, e obbedienza dal costo assai elevato, dal momento che egli è un illetterato.

5. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* 32, pp. 622-623.

Nostro Signore che tutto vuole per la sua gloria, mi cominciò a far sentire nell'anima un impulso assai potente, che grandemente mi agitava a scrivere la mia vita, ché sarebbe stata di molto profitto a gli nostri prossimi; e più andava avanti, maggiormente questo desiderio mi cresceva, senza però sapere in che risolvermi. Mi se presentò fra questo tempo il caso di uscir for di Roma, per andare a domandar elimosina, e di abboccarmi con una religiosa di Santa Chiara, che aveva nome di gran serva di Dio, e conferirgli questo mio segreto acciò facesse particolare orazione al Signore, e ci mostrasse quale fusse la sua volontà [...] Non re-masi del tutto quietato per questo e non presi risoluzione alcuna, ma prima volsi ricorrere alla santa obbidienza con la quale non si pole errare, e restano mortificate le persuasioni de' demonii, che alle volte ci pongono nelli nostri cuori tali cose per farci incorrere in qualche inciampo e dare in un qualche gran precipizio di superbia⁶.

La città è vertice e polo di attrazione di un processo, che introduce le nozioni di spazio e di tempo, la dinamicità stessa della storia, nella staticità contemplativa del rapporto con l'assoluto. La città è, infatti, meta letteraria di una autobiografia, che si dimostra mezzo per storicizzare l'esperienza di Dio, che si fa, così, racconto autobiografico: le categorie del trattato di ascetica e mistica si sciolgono allora nella narrazione della quotidianità minuta.

[Carlo, infatti,] non si limita ai fenomeni mistici, come l'autobiografia di santa Veronica Giuliani, né si presenta come una cronaca eterogenea come quella del Salimbene (citazione del Gori riferibile con grande probabilità alla *Chronica del de Adam*). Vi rientra al vivo tutto lui e tutto l'ambiente religioso e mondano, in cui egli vive ed opera, fin quasi alla vigilia della sua morte (1670). Ha qualche somiglianza con l'Autobiografia della grande Teresa d'Avila, ma più di questa si trattiene sugli avvenimenti esterni⁷.

La città è l'approdo di un tempo e di uno spazio, compenetrato dall'esperienza con un assoluto atemporale e spaziale, che, però, si rende incontrabile e sperimentabile nella frammentarietà dei giorni e dei luoghi attraversati da Carlo. La città, per Carlo, è anche aspirazione ad una modernità che, con l'avvento delle scienze empiriche, si fida soltanto della cognizione per via sperimentale. Le stimate ricevute a Roma rappresentano, infatti, l'apice di un linguaggio del corpo, che Carlo usa già nel suo percorso a tappe verso l'Urbe, che usa nella proposta stessa della sua scrittura: linguaggio orale, dialettale, gergale, fissato sulla carta con il pennino, che egli stesso paragona ad una lancia affilata, strumento di tortura nelle mani del carnefice, pari al bisturi primordiale impiegato dal cerusico – chirurgo settecentesco –, lama di luce che gli procura la stessa stigmatizzazione.

6. Seza, 1965, I, pp. 258–259.

7. Gori, 2011, p. XIV.

Restavi ferito dalla mano del Signore con il dardo del suo amore, in quel cuore che era stato tanto vano [...]. Quello che di dolore intesi, e come restai, non saprei immaginarlo per poterlo descrivere⁸.

La città, proprio perché si tratta di Roma, costituisce anche la meta di un itinerario antropologico–religioso, oltre che moderno. La città dei martiri Pietro e Paolo si traduce, nell'esperienza esistenziale e letteraria di Carlo, in luogo della massima obbedienza, considerata dalla tradizione agiografica francescana un martirio altro, la versione moderna del martirio, quello dell'epoca successiva alla primitiva epopea dei martiri, evocata dai patrocinatori dei pellegrinaggi alle catacombe romane, nuovamente in auge con l'avvio dell'età barocca.

Et da qui conobbi chiaramente che la volontà di Dio era che non morissi martire, ma che abbracciasse il martirio della santa obbedienza⁹.

La stessa cronologia della narrazione carolina sviluppa un andamento progressivo, scandito dai gradi del trinomio, obbedienza–martirio–scrittura: un primo quinquennio di vita religiosa, nel quale Carlo sembra strutturare la propria esperienza attorno all'asse dell'*obbedienza*; un secondo quinquennio, durante il quale egli si avvia alla pratica della *scrittura*, che applica, adeguandosi ai ritmi dell'obbedienza, con le rispettive ingiunzioni e censure:

In questo convento fu che cominciai a scrivere alcune cose di devozione, come furono le Meditazioni della passione del Signore con altre cose devote, le quali, per comando del mio confessore, furono abbruciate¹⁰.

Un ultimo periodo, la cui durata oltrepassa il doppio della somma dei due quinquenni precedenti, coincide con la fase romana dell'autore.

Et in fare quanto dalla santa obbedienza mi vien comandato, attenderò in quelle cose che sono più essenziali, cominciando dal principio della mia vita fino allo stato presente, raccontando come fra le molte cadute risorgeva allo stato di grazia, con la vocazione alla religione et le grazie e favori che in essa mi ha fatto il Signore, incamminandomi alla perfezione con molti modi di orazione. Et acciochè il tutto segue con ordine, dopo il racconto del secolo, ne seguirà immediatamente quello della religione de conventi dove sono stato di famiglia¹¹.

8. Seza, 1965, II, p. 142.

9. Seza, 1965, II, p. 50.

10. Seza, 1965, II, pp. 87–92.

11. Seza, 1965, I, p. 258.

È a Roma, che Carlo compone la maggior parte dei suoi scritti, ed è sempre a Roma, che la pratica dell'obbedienza diventa più gravosa, per il moltiplicarsi delle imposizioni e dei dinieghi da parte dei superiori. Tuttavia è ancora a Roma, che Carlo sperimenta nuovi spazi di libertà, abbattendo le barriere obbedienziali, tracciate dall'appartenenza istituzionale. Qui, infatti, Carlo amplia la cerchia delle sue conoscenze, aprendosi all'incontro con rappresentanti di altri istituti religiosi e giungendo a dilatare in tal modo i confini della sua geografia congregazionale.

La Roma di Carlo da Sezze diventa, perciò, l'esito finale della sua ricerca religiosa, scandita dall'oblatività martiriale e dalla dilatazione cognitiva degli spazi, anche relazionali, e contemporaneamente configurata come sbocco del suo impegno letterario.

Giongiendo al quarto, il quale contiene li sette viaggi di Cristo che fece per noi nella sua acerbissima passione, et per averla molto meditata in tanti anni, credevo di ritrovarci grandissima facilità, avenendomi poi tutto al contrario; perché dal principio che vi volsi ponere la penna, mi si pose nella mente un'ottusione più d'altre straordinaria; et quando volevo cominciare ciaschedun capitolo, ero come stolito, et più dell'ordinario, sentivami nell'interiora mordermi et riprendermi aspramente dal cane, che altre volte ho detto¹².

3. *Nuovo negoziato tra eremo e città. Riforme e urbanizzazione.* La città, con i suoi traffici, e non, invece, l'isolamento della campagna, si dimostra sin dall'inizio l'ambiente ideale per l'insediamento dei mendicanti. Il loro rifiuto della proprietà fondiaria li obbliga, infatti, a inserirsi nella società urbana, dove il denaro abbondante, di cui usufruiscono sotto forma di elemosina e di lasciti testamentari, diventa risorsa indispensabile al mantenimento della comunità. Il loro stesso distacco dai poteri feudali e signorili contribuisce, inoltre, a renderli graditi alla borghesia mercantile e all'intera popolazione urbana. Il ceto mercantile elargisce volentieri donazioni a vantaggio di Minori, gravati dal senso di colpa per guadagni, spesso assai elevati, che esponenti della dottrina ecclesiastica tradizionale denunciano ancora come illeciti. Inoltre, le famiglie del medesimo ceto mercantile fanno seppellire i propri cari nelle chiese ufficiate dai frati, erogando ingenti offerte per suffragi da applicare a vantaggio delle loro anime.

La completa urbanizzazione dell'Ordine minoritico non lascia, però, tranquille le correnti più radicali di esso, che temono il tradimento del primitivo ideale di povertà, assai intransigente sull'importanza di una reale precarietà economica e, quindi, sull'obbligo di rinunciare a mezzi stabili di sussistenza, a rendite fisse oppure, nella peggiore delle ipotesi, addirittura a proprietà. Alcuni preferiscono, quindi, ritirarsi negli eremi, collocati in posti isolati, lontano

12. Seza, 1965, II, pp. 262-263.

dai traffici urbani. Avvantaggiandosi di un distacco sul piano geografico, ma soprattutto economico, i riformatori intendono rinegoziare il rapporto con la città, allacciando rapporti anche con ceti non abbienti, di indole maggiormente popolare.

Nascono, allora, gli spirituali, dei quali, però, fa parte anche lo stesso Pietro Giovanni Olivi, la cui sensibilità verso il fattore economico e le problematiche socio-politiche ad esso connesse non lascia dubbio alcuno. Ad una delle maggiori correnti riformistiche, che si rifà agli spirituali, appartengono anche gli osservanti, inventori dei Monti di pietà, il cui fondatore, Bernardino da Siena, si dimostra il più grande divulgatore del pensiero economico dell'Olivi e, in quanto tale, autentico araldo della piazza, nonché guida etica della città.

In realtà, anche le successive correnti riformistiche, sorte nel corso dei secoli XVI e XVII, dimostrano un'apparente ambiguità nel loro rapporto con l'ambiente urbano: quasi scostanti nelle fasi iniziali, gradualmente si attirano una profonda simpatia, proprio in ragione di un diverso stile di gestione delle risorse patrimoniali, incentivo per nuove sinergie tra sacro e profano, tra l'eremo e la città. L'impatto negativo, prodotto sulla cittadinanza dalla fondazione di nuovi insediamenti riformistici, incluse rimostranze popolari, dipende in gran parte dalla determinazione con la quale i riformatori rinunciano alle rendite economiche stabili, come, ad esempio, legati, per la celebrazione di messe in suffragio dei defunti e offerte, elargite con regolarità, sulla base di strumenti contrattuali, quali possono essere il patronato o altre forme giuridiche, finalizzate alla gestione di risorse patrimoniali ed economiche. Operando un taglio netto dei legami con gli antichi benefattori, viene automaticamente messo in discussione il loro *status* sociale, i privilegi loro riconosciuti fino a quel momento, come il diritto di sepoltura nella chiesa conventuale o, più semplicemente, legami di mutuo scambio, attuati dai *fratres* con ritrovi mangerecci, predisposti addirittura all'interno degli spazi claustrali.

Reazioni al bisturi economico ed estetico. In occasione della fondazione del ritiro di Fucecchio, ad esempio, Teofilo da Corte, responsabile dell'iniziativa, viene costretto a subire accuse di ingratitudine in ragione dei benefici elargiti dalla comunità cittadina:

la comunità vi ha speso più migliaia di scudi, come può vedersi da Nostri Registri nel corso di tanti anni e quante elemosine hanno conferito tanti particolari, per il mantenimento de' Religiosi dimoranti¹³.

13. Paiotti, 1930, p. 252.

Una lettera di protesta dell'autorità comunale, determinata a imporre il divieto di ogni innovazione, per timore di una sollevazione popolare, viene fatta recapitare allo stesso ministro provinciale, del tutto favorevole all'iniziativa riformistica intrapresa da Teofilo:

questa novità non può causare nel popolo che sollevazione con strepito della Religione, perché un pubblico sollevato con giusto motivo non si sa né si pesano le risoluzioni che potrà prendersi¹⁴.

Il popolo si manifesta, infatti, furente, tanto che in occasione della processione del Corpus Domini, al medesimo Teofilo viene imposta la segregazione in sacrestia, nel timore che «la gente in cambio di guardare il Sacramento non rimirasse noi, o pure a ciò che co' fiori, che in tale occasione si sogliono buttare, non buttassero assieme qualche sasso, e romperci la testa»¹⁵.

A Fucecchio, in realtà, Teofilo rifiuta non solo il denaro come offerta per la celebrazione delle Messe, che fa dire gratuitamente, ma anche le elargizioni delle "congreghe", inclusi i doni eccessivamente raffinati e confezionati con materiali troppo preziosi, si trattasse pure di paramenti sacri o arredi liturgici; alle medesime congreghe vieta, inoltre, l'annuale consuetudine di pranzare con i frati; interdice ai ragazzi la frequentazione della biblioteca, anche soltanto per gli studi, e alle donne la decorazione degli altari; proibisce ai laici, in generale, l'ingresso in sacrestia, l'accesso ai chiostri e alle celle dei frati.

Alle misure di natura squisitamente economica, Teofilo affianca interventi architettonici, significativi specialmente sul piano simbolico, al fine di marcare la separazione tra il convento e la città, a beneficio di una risacralizzazione dello spazio religioso. Istituisce, ad esempio, la figura del portinaio, con l'incarico di fare da filtro a richieste rivolte ai frati dall'ambiente esterno, riservando al superiore la facoltà di accettarle o meno; mura, quindi, gli intercolunni, allo scopo di eliminare ogni distrazione proveniente dalla portineria, dove le persone erano solite intrattenersi in conversazioni più o meno prolungate; fa poi alzare di un metro il parapetto della loggia, allo scopo di impedire la vista sulle case vicine e dissuadere dalla curiosità di sbirciare sul piazzale della chiesa; fa applicare, infine, cancellate di legno, per consentire il necessario isolamento alle celle, al coro, alla sacrestia e al chiostro. Anche queste nuove risoluzioni, adottate da Teofilo allo scopo di rafforzare il distacco della struttura conventuale dall'agglomerato sociale, scatenano reazioni violente da parte della popolazione. Incitato dalla folla, Francesco

14. Ivi, p. 253

15. Ivi, p. 257.

Guidotti scardina di forza la porta principale della medesima cancellata e la getta nell'Arno¹⁶.

Analoghi episodi di ribellione popolare si registrano anche nei vari tentativi di fondare ritiri, effettuati dal medesimo Teofilo da Corte nella sua terra natale, la Corsica: prima a Farinola, poi a Nonza, quindi a Campoloro, infine a Zúani. I drastici provvedimenti per l'eliminazione delle rendite fisse, nella convinzione di dover instaurare un regime di reale precarietà economica, come si addice a un Ordine mendicante: l'abolizione della questua generale del grano e del mosto (generi a lunga conservazione), l'eliminazione degli alveari (finalizzati a ricavare la cera per il culto liturgico), il taglio delle vigne e il divieto delle elemosine per le Messe irrita la popolazione, al punto da indurla a respingere i frati "cercatori", inviati a elemosinare meri generi di prima necessità, insultandoli e perfino minacciandoli, pistole alla mano.

Anche in Corsica, come a Fucecchio, la sobrietà liturgica, ottenuta con il divieto di usare organo e paramenti ricercati nelle stesse funzioni solenni, la "meschina e brutta semplicità", come il popolo stesso la definisce, costituiscono l'altro grave capo d'imputazione, contro le iniziative del movimento dei ritiri, che la gente, al primo impatto, apostrofa, con disprezzo, usando per i loro animatori l'epiteto di "ritiranti"¹⁷. Le dicerie, diffuse inizialmente nei confronti dei riformatori, li ritraggono, infatti, come indisponibili ad offrire il ministero della confessione e dell'assistenza spirituale, oltre che altezzosamente refrattari nei confronti del soccorso materiale delle elemosine.

Il fascino del gratuito. L'iniziale avversione, però, nel giro di qualche mese si cambia in ammirazione:

Aggiungo per sua consolazione, che questi Signori si son dichiarati ieri, particolarmente il Sig. Pievano del Clero con parte Clero, ed il Signor cancelliere a nome di tutta la Comunità, che son talmente contenti di questa vita, che uno de maggiori dispiaceri che potessero avere sarebbe la nostra partenza o mutazione¹⁸.

Il cambiamento di giudizio nei confronti dei riformatori, da parte dell'osservatorio popolare e cittadino, viene attribuito innanzitutto all'impatto con un nuovo stile di predicazione che, sempre nel caso di Teofilo da Corte, si connota per semplicità di linguaggio, immediatezza della comunicazione, popolarità dei contenuti, elementi agli antipodi dell'omiletica tradizionale, assai incline alla retorica:

16. Domenichelli, 1896, p. 276.

17. Ivi, p. 205.

18. Paiotti, 1930, p. 269.

Il giorno di S. Antonio, toccato dall'omelia di padre Teofilo, Domenico Checchi, appaltatore di forni, mandò al convento tutto il pane a sua disposizione. Il suo esempio venne seguito poco a poco da altri¹⁹.

Al ripristino della simpatia nei confronti dei riformatori concorre, inoltre, un esercizio dei ministeri che, contrariamente ai timori iniziali, rafforzati da misure di austerità tendenti a incentivare l'isolamento, si dimostra in assoluta sintonia con le esigenze quotidiane della gente: ascolto prolungato nelle confessioni, cura della direzione spirituale, esercizi spirituali a comunità religiose e a terz'Ordini e missioni popolari alle parrocchie, pratica assidua delle devozioni e, soprattutto, reiterata consuetudine della visita ai moribondi, quale dimostrazione di grande prossimità alla gente, sconvolta dalla crisi del trapasso. Predicazione e ministeri vengono, poi, corroborati dalla fama di miracoli, che si manifestano come strettamente correlati alle scelte stesse di sobrietà. I testimoni al processo di canonizzazione di Teofilo da Corte riferiscono, ad esempio, di vino che non diminuisce, di candele che non si consumano, oltre ad altri fatti prodigiosi, quali guarigioni di muti e di arti lesionati.

Il definitivo prevalere della stima sull'iniziale moto di diffidenza si dimostra, in gran parte, esito della scoperta di un legame sociale alternativo, cui fa da modello l'assoluta gratuità degli scambi tra i riformatori e i loro nuovi benefattori, appartenenti in gran parte al ceto popolare, non ancora "monetizzato". Il medesimo Teofilo da Corte, ad esempio, vieta ai questuanti di barattare con i pastori il pane in eccesso, scambiandolo con il formaggio e con la carne; ordina loro, invece, di distribuirlo ai medesimi gratuitamente. Il formaggio e la carne non vengono, infatti, accettati, perché non si trattava di generi di prima necessità, bensì di alimenti che consentono una discreta conservazione e, perciò, contrari al canone della precarietà, che una se realmente vissuta necessitava, poi, dell'esercizio della questua quotidiana, a tutto vantaggio di una frequentazione assidua e subordinata della popolazione, anche la più socialmente marginale, fosse solo per ridistribuire il cibo in eccesso. In convento non è prevista, infatti, la cantina per l'accumulo degli alimenti, come, d'altra parte, non si conserva il registro per la rendicontazione delle offerte pecuniarie, assolutamente vietate.

Sugli effetti di tale rifiuto di sicurezze economiche, in termini di nuova e virtuosa reciprocità tra convento e popolazione, non mancano interessanti testimonianze:

Non voglio al proposito lasciar di notificarle che l'istesso giorno che cominciammo le nostre funzioni non essendoci olio in convento, ci fu mandato un barile d'olio da un benefattore incognito; molti si sono offerti per quel che ci può bisognare, e questa mattina

19. Domenichelli, 1896, p. 262.

avendo il padre presidente mandato alla cerca del pesce c'è stata offerta la limosina di sei barili di vino²⁰.

In Corsica, poi, la stima nei confronti di Teofilo e dei suoi seguaci aumenta al punto che lo si incarica perfino di mediare la tregua con il principe Virtemberg, comandante della truppa austriaca, accorso in aiuto della repubblica di Genova, per sedare i moti di rivolta regionali. L'opera dei ritiri di Teofilo non è da reputarsi estranea al processo di pacificazione della Corsica, in atto a cominciare dagli anni della fondazione del ritiro. Gli accordi per la pace generale, conclusi e purtroppo non mantenuti, furono preceduti, infatti, dall'indulto parziale ottenuto da Teofilo.

4. *Salvatore da Horta e la "sardità". Il profugo emancipa la regione trascurata dal continente.* L'interessante fenomeno della riappropriazione tarantina della figura di Egidio Maria di S. Giuseppe dimostra grande affinità con quello della riscoperta sarda di Salvatore da Horta, un santo nato e vissuto in Catalogna e giunto in Sardegna solamente pochi mesi prima della morte, ma la cui santità viene colta e valorizzata quasi esclusivamente per iniziativa della popolazione isolana, protesa alla ricerca di simboli identitari a supporto della propria autonomia regionale. Nel crescendo della devozione al santo, sull'onda di un moto popolare, animato dalla fama di numerosi prodigi, assai rispondenti all'impellenza della crisi isolana, gli attori stessi del processo di canonizzazione, i francescani sardi, per primi individuano nell'Ortense il volano che ha incentivato e accompagnato anche l'autonomia istituzionale della circoscrizione francescana sarda. Essi, addirittura, giungono ad attribuirgli il merito della promozione al grado di provincia religiosa, che viene a coincidere, per i medesimi, non casualmente, con l'anno stesso della canonizzazione del taumaturgo.

La compenetrazione tra il santo e l'isola, come quella tra Egidio e la sua Taranto, si dimostra l'esito di un reciproco riconoscimento, nel quale il profugo, l'emarginato, l'esiliato, per iniziativa dei propri compatrioti e dei suoi stessi confratelli, esercita come una funzione speculare nei confronti del ceto popolare isolano, "razza barbara", ostracizzata dal processo di unificazione italiana, perché giudicata inferiore al livello comune di sviluppo nazionale. La Sardegna profonda, popolare, priva di orizzonte futuro, perché depressa da una malaria cronica, che ne infetta l'anima, prima dello stesso corpo, trova nell'immagine tradizionale del medico delle febbri il profilo ideale del proprio "salvatore".

Riconosciuto "santo della città", come dimostra un prezioso saggio di Tonino

20. Paiotti, 1930, p. 267.

Cabizzosu²¹, fin dal suo arrivo nella Cagliari cinquecentesca, il profugo catalano si afferma come taumaturgo sardo soprattutto negli anni della lotta per l'emancipazione isolana, come dimostra il successo stesso della sua canonizzazione, celebrata nel 1938²². Non la Sardegna delle aristocrazie barocche e di un ordine francescano sostenuto dalla politica degli eredi dei re cattolici, bensì la Sardegna popolare e rozza della brigata Sassari, affiancata da un francescanesimo impaurito dalle soppressioni liberali e timidamente incamminato sulla via dello sviluppo, giunge a ottenere da Roma l'universale proclamazione della santità del taumaturgo dell'isola malarica. Esito di un processo di autentica scrittura collettiva si dimostra la stessa costruzione agiografica del profilo salvatoriano, armonica fusione tra l'imprenditoria religiosa del comitato redazionale del Bollettino Beato Salvatore, coevo di quello dedicato al Beato Egidio, e la devozione appassionata della popolazione isolana, che invia narrazioni di numerose "grazie" e di fatti straordinari, risultato dell'intercessione del loro santo dei miracoli.

La campagna antimalarica di Rockefeller non guarisce l'isola profonda. La gigantesca impresa antimalarica, finanziata nel 1947 dalla fondazione Rockefeller e immortalata dalla macchina fotografica di Wolfgang Suschitzky, come a produrre l'immagine di un miracoloso intervento di guarigione, non ottiene, invece, il medesimo consenso popolare né soddisfa l'aspirazione all'autonomia e all'emancipazione, perseguite dalle genti sarde. "La più santa delle guerre, molto più santa di quelle che si sono finora combattute"²³, come l'aveva definita l'alto commissario per la Sardegna, generale Pietro Pinna, non era riuscita a sostituire l'antico guaritore delle febbri malariche. Eppure, già nel 1950, si era osato annunciare, con l'estinzione della crisi malarica, la completa soluzione della questione sarda. Lasciato ormai alle spalle l'antico tempo immobile, per la prima volta si era guardato al futuro con il desiderio di esprimere una coscienza comune, di lottare per una

21. Cabizzosu, 1999, pp. 13-24.

22. Salvatore da Horta nasce a Santa Coloma de Farnés, nella Spagna catalana, nel 1520. Frate minore, si conquista ben presto l'ammirazione della popolazione per l'alto tenere della sua vita morale e soprattutto per i fatti straordinari che accompagnano il suo operato a vantaggio di sofferenti, poveri ed emarginati. Nel 1865 viene trasferito in Sardegna, anche per sedare l'irruenza del fenomeno popolare, divenuto ormai incontenibile. Muore a Cagliari nel 1567. Nonostante i prodigi attribuiti alla sua intercessione continuino anche dopo la sua morte, attirando innumerevoli pellegrini presso la sua tomba, la venerazione vero di lui, a causa di vicissitudini politiche e sociali, non ultime le soppressioni applicate dal Regno d'Italia (1866), scema alquanto. Il culto verso il Taumaturgo, certo, catalano, ma soprattutto Sardo, viene riscoperto solo all'inizio del XX secolo, quindi incentivato fino a ottenere il riconoscimento della canonizzazione, nel 1938.

23. Pietro Pinna, *First meeting of Committee*, maggio 1946, Rockefeller Foundation Archives, folder 103, box 12, series 700, R.G. 1.2, citato da Tognotti e Montella 1996, p. 88.

causa comune, di riconoscere una identità unitaria moderna. Si erano avviate, così, l'esperienza autonomistica sarda e la parziale riforma agraria voluta da Antonio Segni. L'invenzione della costa Smeralda, laddove prima si praticava una pastorizia primitiva, un'agricoltura misera, laddove non esistevano scuole, nè presidi sanitari, tanto da far sorgere toponimi come Infarru e Mortorio, doveva esprimere in modo emblematico l'ansia di riscatto e di rinascita, suscitato dalla sconfitta della malaria, ottenuta dal Sardinian Project.

Purtroppo, il messianismo tecnico industriale, commerciale e turistico dell'impresa Rockefeller, tanto emblematica da assumere connotati addirittura religiosi, privilegiava unicamente una ristretta fascia di popolazione, residente nei centri urbani e impiegata nei settori commerciale e turistico, la quale, inoltre, risultava in maggioranza di origini continentali. Come, infatti, constata la stessa commissione nazionale UNESCO²⁴, durante il convegno cagliaritano sugli esiti dello sviluppo economico sardo nel decennio immediatamente successivo all'impresa Rockefeller (1949-1958), il 60% della popolazione isolana, costituita soprattutto da contadini e pastori, risulta escluso, sia dalla trasformazione dei costumi, favorita dall'istruzione, sia dalla diffusione dei mezzi di comunicazione di massa, sia dalla tecnologia applicata per la realizzazione di opere pubbliche e per la riforma agraria, sia, infine, dallo sviluppo commerciale e turistico. Proprio in considerazione della frattura sociale, culturale e identitaria, provocata dal progresso sanitario, economico, sociale e culturale, successivo alla campagna antimalarica Rockefeller, la medesima commissione UNESCO si pone un interrogativo cruciale: per ottenere l'ammodernamento di culture non progredite, è lecito imporre sistemi di Paesi progrediti o non è necessario, invece, costruire modelli culturali *ex novo*?

La popolazione traccia il profilo del suo taumaturgo e protettore. La figura di Salvatore da Horta, così com'era stata delineata dalla convergenza sinergica tra il francescanesimo locale e la popolazione isolana, costituisce invece punto di riferimento sicuro per Arcangelo Mazzotti, arcivescovo di Sassari e padre spirituale del movimento dei giovani turchi, che indica proprio nel cetto popolare, costituito da pastori e contadini, il soggetto privilegiato di una politica capace di favorire un autentico processo di emancipazione culturale, sociale, politica ed economica.

In realtà, già l'antica agiografia salvatoriana presenta caratteristiche rispondenti allo specifico anelito delle popolazioni dell'isola pestilenziale, come si rileva dalle testimonianze presentate al processo di canonizzazione, raccolte durante il XVII secolo. Il popolare "medico delle febbri", cantato successivamente anche dai *gozos*, come liberatore da ogni male, al sopraggiungere della crisi sanitaria del periodo

24. Alberoni, 1960, pp. 19-166.

interbellico si adatta alle sfide della scienza medica, che vaglia le guarigioni a conferma di una santità canonica. Le febbri risanate dal taumaturgo della Sardegna non vengono presentate mediante una sintomatologia generica, bensì ricorrendo ai segni di quel male sardo, che Grazia Deledda scolpisce nel profilo dei suoi personaggi: non la febbre della letteratura, bensì quella dei proverbi sardi: «Sa febbre terzana non est tuccu de campana».

«Il beato Salvatore è invocato da tutti nelle febbri più disperate»²⁵, scrive l'arcivescovo di Cagliari, Mons. Ernesto Piovela, nell'annuncio della futura canonizzazione del Beato, sicuro di incontrare l'entusiasmo della popolazione con il solo ricorso al tradizionale modello del medico delle febbri.

La febbre descritta dai redattori del Bollettino in collaborazione con i devoti non corrisponde più alla febbre malarica tradizionale, ma a quella moderna patologia cronica che, se non è più mortale, costituisce, però, l'humus di altre malattie, proprie di un popolo affetto da *palsmodium*: enteriti, polmoniti, tumori, otiti, meningiti e oftalmie.

Anche il soccorritore delle partorienti, pregato per dodici mercoledì consecutivi, costituisce una variante del medico delle febbri, in versione sarda. È, infatti, il deficit riproduttivo e non la generica mortalità da malaria a segnare l'identità antropologica e culturale della Sardegna contemporanea, come dimostra anche la statistica sull'aspettativa di vita a zero anni, che colloca la regione all'ultimo posto della graduatoria nazionale, dopo Sicilia, Basilicata e Calabria: un meridione questo, certo, afflitto dalla medesima malaria che si manifesta in Sardegna, ma non da una altrettanto elevata mortalità delle puerpere per complicazioni da parto.

Nel soccorrere le partorienti, il taumaturgo sardo viene presentato, inoltre, con le sembianze dell'empirica che, nella sfera femminile sarda, svolge la funzione di assicurare parti felici. Anche Salvatore da Horta, infatti, viene spesso chiamato il taumaturgo dei parti felici.

Il "protettore dei piccoli" costituisce l'approdo finale dell'evoluzione intrapresa dall'agiografia salvatoriana, nella costante aspirazione ad adeguarsi alle problematiche non solo sanitarie, ma anche sociali e culturali della popolazione sarda. Per la Sardegna, infatti, la mortalità infantile, che colpisce soprattutto bambini da due a dieci anni, si dimostra la vera crisi sanitaria del ventesimo secolo. I bambini, d'altro canto, come afferma l'igienista Giovanni Loriga, sono le vere vittime delle «stimate della malaria»²⁶.

Vera di Sardegna, penna nota ai lettori del bollettino Beato Salvatore, vede, invece, nel protettore dei piccoli il "piccolo santo", perché piccoli, cioè afflitti da

25. Piovela, 1927, p. 4.

26. Loriga, 1914, p. 98.

antropometria negativa, sono quei sardi scartati dal servizio militare, che provengono in prevalenza dall'igliesiente e dal cagliaritano, dove la devozione a Salvatore da Horta beneficia di maggiore diffusione. Nella prosa simboleggiante di Vera di Sardegna, il piccolo costituisce la misura della santità sarda di Salvatore da Horta, perché solidale con gli scartati prima di essere loro patrono²⁷.

5. *Egidio, santo della città*. Il titolo richiama l'idea concepita anni or sono da Robert Orsi, con il fortunato volume *Gods of the city: Religion and American Urban Landscape* (1999). Sulle orme di Orsi, a soli tre anni di distanza si colloca la raccolta di studi curata da John Giggie e Diane Wilson, *Faith in the Market. Religion and the Rise Urban Commercial Culture*. La questione che sollecita queste ricerche, condotte nel contesto nord americano tra gruppi di immigrati cattolici e sette protestanti di tendenze fondamentaliste, riguarda l'impatto tra la dimensione sacrale, funzionale all'appartenenza e alla stessa identità dei medesimi gruppi, e la spinta secolarizzante, che connota contesti segnati da un forte sviluppo economico. L'economia, specie nella seconda opera, *Faith in the Market*, viene assunta come cifra principale della secolarizzazione e, più in generale, dell'intero processo di modernizzazione, come già indicato da Max Weber. Tanto dall'una, quanto dall'altra opera affiora comunque il medesimo proposito, quello di dimostrare come il sacro non sempre sia ostracizzato dall'irruenza della modernità, lezione impartita magistralmente già nel 1983 dallo stesso Eric Hobsbawm, con l'ormai classico: *The Invention of Tradition*. Anzi, proprio per accompagnare i processi di modernizzazione, il riferimento ai segni della sacralità si rende spesso indispensabile. Esso assicura, infatti, un punto di ancoraggio simbolico-tradizionale, necessario a sostenere la velocità e la latitudine dei cambiamenti, che mettono a dura prova la stessa identità e appartenenza culturale, sociale, geografico-territoriale delle aggregazioni umane. *Faith in the Market*, in particolare, mette in luce anche come gli stessi patrocinatori del sacro, nell'assumersi il compito della divulgazione di esso, non rinuncino ad avvalersi di sofisticati mezzi pubblicitari, tecnologicamente all'avanguardia.

Un altro volume, il cui titolo richiama apparentemente i due citati in precedenza, *The Gods of the City. Protestantism and Religious Culture in Strasbourg* (1870-1914), pubblicato nel 2008 da Anthony Steinhoff, indaga, invece, i processi di modernizzazione del "religioso", lungo il corso del XIX secolo europeo, soprattutto in riferimento alle denominazioni protestanti. La linea storiografica di questo volume non apporta novità significative rispetto, ad esempio, alle indagini condotte in Italia nella prospettiva del "cattolicesimo sociale", praticate già nel

27. Buffon, 2017, pp. 137-139.

corso degli anni intorno al 1990, e proposte, ad esempio, nell'opera collettiva a cura di Mario Rosa, intitolata, *Clero e Società*, o in quella pubblicata successivamente, a cura di Gabriele de Rosa, affiancato da André Vauchez e Tullio Gregory, dal titolo: *Storia dell'Italia religiosa*. Dopo la fine del partito cattolico, si tentava di sostituire la nostalgia del potere politico con il ricordo del cattolicesimo politico di mediazione, già concepito dal movimento cattolico, erede del cattolicesimo liberale. Lo evidenzia lo stesso De Rosa, capo gruppo DC fino alla sua transizione nel partito popolare (1994), citando, in una nota dell'introduzione, Luigi Sturzo:

La nostra tecnica e la nostra fraseologia vanno diventando quelle di una setta incomunicabile [...] Bisogna rifare quel che fecero Agostino (adottando la tecnica platonica) e Tommaso (quella aristotelica); oggi noi dobbiamo – pur rigettandone gli errori – prendere la tecnica (bada la tecnica e anche la fraseologia fin dove è possibile) di Kant, di Hegel, di Croce e così via. Altrimenti parlando due linguaggi, ci fraintenderemo sempre²⁸.

Il sacro che oggi interessa non è più soltanto quello tipico di una santità civica, urbana, già cara al cattolicesimo politico, quello della mediazione cattolico liberale e sturziana. E neppure può essere interamente quello di Orsi, assai più interessante, che viene indagato con l'obiettivo di evidenziarne la funzione di collante delle società moderne e quella, ancora più pressante, di ancoraggio identitario di gruppi sprovvisti di memoria, perché stressati dalla velocità di un surplus tecnologico. Il mondo politico anteriore alla fine del muro di Berlino è ormai un ricordo lontano, come, del resto, il mondo sociale ed economico, che precede la scoperta delle bolle speculative, si dimostra ormai estinto. Sul piano religioso, anche l'ormai classico, *Catholicisme, la fin d'un monde* (2003), di Danièle Hervieu-Léger rivela scarsa efficacia ermeneutica, perché si limita all'analisi del solo piano culturale, di "una storia dell'intelligenza", che dirige la "storia della vita", mentre oggi sembra prodursi un capovolgimento di fronti, che ha come conseguenza l'alterazione delle strutture della vita stessa, senza che ciò affiori sul piano della consapevolezza (Ray Kurzweil). Il processo precede l'intelligenza, che dovrebbe accompagnarlo, generando, perciò, una profonda alterazione della mente umana, la cui registrazione, qualora possibile, giungerebbe, comunque, fuori tempo massimo per una eventuale correzione di rotta. Non solo, ma lo stesso bisogno di consumare pare preceduto dal bisogno di acquistare, elevando l'appropriazione al di sopra dell'appetito, l'immaginazione sopra il corpo.

Il sacro che stimola il ricercatore, posto di fronte all'inedito di una crisi antropologica, segnata dal degrado ambientale e sociale, presto irreparabile, non può

28. Giordani – Sturzo, 1987, p. 112, cit. in de Rosa, Gregory, Vauchez, 1995, p. XXXV, nota 9.

essere, perciò, diverso da quell'incanto per la semplicità e l'innocenza di una vita, ora ostaggio di un consumismo sempre più sofisticato e di una produttività cinica e senza pudore, ignara della spontaneità della bellezza. Il sacro di cui siamo alla ricerca è quello, ad esempio, che salva la gratuità del gioco da un'industria dell'azzardo, pronta ad appropriarsi di ogni brandello di spazio ludico, pur di mettere a segno i suoi obiettivi di profitto. Non è un sacro totalmente funzionale, quello che può aprire prospettive di innovazione, ma un sacro capace di rinegoziare con la modernità dei numeri, del digitale, dei robot, della velocità, la pertinenza della visione, del corpo, della reciprocità, dell'*otium*, per una necessaria integralità della vita, in tutte le sue manifestazioni.

Non si tratta, tuttavia, di un sacro pregiudizialmente refrattario nei confronti della mentalità moderna, irrigidito nel sostenere un'antimodernità di retroguardia, totalmente assorbito dal miraggio della conservazione di un passato ormai estinto; ma di un sacro capace di interpellare provocatoriamente la modernità. Non un sacro che boccia l'intero assetto tecnico-scientifico moderno, la ricerca di una giusta crescita economica, ma un sacro capace di accompagnare un mutamento di paradigma in vista di una nuova economia.

Si dimostra, al riguardo, sorprendentemente premonitore quanto affermava, già nel natale del 1968, proprio rivolgendosi agli operai dell'Ilva, Paolo VI cui, in segno di gratitudine per la dimostrazione di prossimità verso i suoi lavoratori, Taranto ha dedicato uno dei quartieri della città:

Qui due mondi si incontrano, la materia e l'uomo; la macchina, lo strumento, la struttura industriale da una parte, la mano, la fatica, la condizione di vita del lavoratore dall'altra. Il primo mondo, quello della materia, ha una segreta rivelazione spirituale e divina da fare a chi la sa cogliere; ma quest'altro mondo, che è l'uomo, impegnato nel suo lavoro, carico di fatica e pieno lui stesso di sentimenti, di pensieri, di bisogni, di stanchezza, di dolore, quale sorte trova qui dentro? Qual è, in altri termini, la condizione del lavoratore impegnato nella organizzazione industriale? Sarà macchina anche lui? Puro strumento che vende la propria fatica per avere un pane, un pane per vivere; perché prima e dopo tutto, la vita è la cosa più importante d'ogni altra²⁹.

Un breve profilo biografico. Francesco Antonio Domenico Pasquale Pontillo nasce a Taranto, il 16 novembre 1729, da Cataldo e Grazia Procaccio. A dieci anni circa, il padre lo incoraggia ad intraprendere la professione del fabbricante di cordami e reti da pesca, detto funaio, introducendolo, come apprendista, nella bottega di Ciccio Martucci, amico di famiglia, del quale condivide anche la visione etico-religiosa.

29. Paolo VI, 1968.

Il medesimo lo inserisce nel contempo nella Confraternita del Santissimo Rosario, di cui egli pure è membro, che si raduna presso la vicina chiesa di S. Domenico. Successivamente, al fine di migliorare la sua professionalità, il padre lo incoraggia ad apprendere il mestiere dei felpai. Dal 1743 al 1747, Francesco si dedica assiduamente alla nuova professione, ma trovando l'ambiente di lavoro contrario al suo progetto esistenziale e religioso, sceglie di far ritorno nella bottega di Martucci.

Nel 1747 muore Cataldo Pontillo e Francesco, in quanto primogenito, si trova costretto ad assumersi la responsabilità di capofamiglia. Si impegna a supportare economicamente e moralmente la madre e i suoi tre fratelli, avvertendo, però, l'iniziale desiderio di una scelta religiosa, stimolata dall'arrivo di un nuovo gruppo di francescani, che si ispiravano al modello di s. Pietro d'Alcantara, figura di riformatore e mistico spagnolo, già direttore spirituale di Teresa d'Avila. Questi religiosi, detti Alcantarini si insediano, temporaneamente, nella chiesa di S. Michele, dove Egidio, adolescente, ha frequentato il catechismo; essi troveranno, poi, stabile dimora nel convento di S. Pasquale.

Quando nel 1749 Grazia Procaccio si risposa, Francesco si sente sollevato dalla responsabilità del mantenimento economico della famiglia e libero di seguire il suo progetto vocazionale. Rinunciando ai suoi beni in favore dei poveri, chiede di unirsi ai francescani Alcantarini e nel mese di febbraio 1754 viene ricevuto dal loro ministro provinciale, che lo ammette al noviziato nel convento di Lecce. Il 27 febbraio di quello stesso anno indossa l'abito religioso, assumendo il nome di Egidio della Madre di Dio. Pronunciando i voti di povertà, castità e obbedienza, il 28 febbraio 1755, assume il nome definitivo di Egidio Maria di San Giuseppe. Trasferito successivamente nel convento di Squinzano, viene incaricato del servizio di cucina, come cuoco. Il 16 maggio 1759 lascia la Puglia, sua terra natale, assegnato al convento di San Pasquale a Chiaia, in Napoli, dove gli viene chiesto di lasciare l'ufficio di cuoco e di assumere prima, quello di portiere, quindi, quello di questuante. Dal 1760 al 1810 Egidio trascorre il suo tempo intinerando tra la gente della città, chiedendo l'elemosina, ma elargendo parte dei prodotti raccolti ai più poveri e offrendo consigli a tutti, senza distinzione di classe sociale. Gli eventi prodigiosi che accompagnano la sua generosa solidarietà si imprimono nella coscienza della popolazione, diventando oggetto di narrazione collettiva, connotata da tinte squisitamente popolari.

Egli sostiene, poi, con incoraggiamenti la popolazione e i suoi stessi confratelli, durante il biennio dell'occupazione francese (1808-1809). Nel natale del 1810 si manifestano i sintomi di una malattia, che fa temere per la sua stessa vita. Egli muore, infatti, due anni dopo, il 7 febbraio, 1812, attirando la venerazione di innumerevoli devoti, che già lo acclamano come santo. Nonostante il governo francese vieti le esequie, la salma rimane esposta durante quattro giorni e, dopo la tumulazione

di essa, prende avvio una lunga serie di prodigi. Si comincia, perciò, la raccolta di testimonianze sulla sua vita e le sue opere, in vista del processo di canonizzazione. Il 24 febbraio papa Pio IX firma il decreto sull'eroicità delle virtù e a distanza di un ventennio, il 5 febbraio, il suo successore, Leone XIII, lo proclama beato. Ripresa la causa di canonizzazione dall'arcivescovo di Taranto, monsignor Ferdinando Bernardi, il 14 marzo 1952, proprio in seguito alla guarigione prodigiosa di una tarantina, la signora Angela Mignona, Egidio viene canonizzato da s. Giovanni Paolo II il 2 giugno 1996.

L'incanto del religioso e il pragmatismo tecnologico. Da un primo sguardo alle testimonianze dei tarantini al processo di canonizzazione di Egidio di S. Giuseppe, si percepisce come l'affiorare della dicotomia, poi evidenziata anche da Paolo VI, tra una religiosità spontanea, popolare e un mondo lavorativo connotato da professionalità, tempismo, efficienza, meccanicismo. Egidio supera la prova e conquista i colleghi alla prospettiva religiosa: "Da quando è venuto lui, la mia bottega sembra un oratorio!"³⁰. Successivamente, per sfuggire alla concorrenza tra i funai, dei quali ben otto risiedevano a Taranto, il padre lo invia in una bottega, dove si lavora la felpa, arte che a Taranto conta due soli laboratori. L'ambiente si dimostra, però, alquanto "tossico", sia a motivo delle tecnologie impiegate (l'ambiente chiuso, la "puzza" nauseabonda degli impianti di lavaggio e tintura, il rumore assordante dei telai), sia a causa dell'ambiente sociale, soggetto a degrado morale: «Non ne posso più di stare in un ambiente del genere»³¹.

Egidio è costretto a lasciare la bottega dei felpai, attività molto più redditizia, e a tornare nella bottega del funaio, amico di famiglia. Il segnale di una conflittualità sociale, prodotta dall'ambiente lavorativo e dalle strategie economiche della concorrenza, risultano evidenti. Il deficit sanitario, prezzo imposto da offerte lavorative, economicamente più redditizie, già comincia a fare breccia nella Taranto di Egidio, ma anche nella Taranto dei suoi testimoni, quella della rivoluzione industriale. Il segnale è inequivocabile. L'identità religiosa e sociale tarantina non supera la prova di questa modernità, perché l'elemento popolare che si identifica in Egidio, acclamandolo successivamente patrono della città, non riesce a penetrare, a uniformarsi alle nuove esigenze della competizione e non trova le risorse umane per far fronte alle pressioni tecnocratiche.

Il disagio che i testimoni al processo di canonizzazione riconoscono nella vicenda di Egidio, apprendista nel laboratorio della felpa, pesa come un macigno sulla Taranto di metà Ottocento, epoca nella quale si svolge l'inchiesta canonica

30. *Processo canonico*, p. 77, cit. da Montonati, 1996, p. 27.

31. *Processo canonico*, p. 69. Ivi, p. 28.

Il ruolo degli agiografi nella riappropriazione tarantina. Notevole interesse riveste, poi, l'analisi del significato attribuito dagli agiografi alla figura di Egidio da Taranto, proiettata sullo sfondo dell'evoluzione della società tarantina, che si avvia verso l'epoca moderna, l'epoca industriale, dalla prima guerra mondiale, fino alle soglie del terzo millennio. È la Taranto che si sente minacciata da una guerra che, per la prima volta non si combatte più solo sui campi di battaglia, guerra mondiale appunto; la Taranto dell'immigrazione interna e internazionale, attanagliata dalla crisi occupazionale; la Taranto del mutamento sociale e dei conflitti intergenerazionali, famigliari; la Taranto della difficile transizione ecclesiale, segnata dal trasbordo dottrinale, promosso dal Concilio Vaticano II, e, nello stesso tempo, attraversata dal cattolicesimo sociale e soprattutto popolare, che trova in Aldo Moro uno dei suoi maggiori rappresentanti; la Taranto della colonizzazione industriale, della finanza, della crisi sanitaria. In realtà, si potrebbe dire che è sulla figura stessa del Santo, che gli agiografi, come in uno schermo, proiettano i sentimenti, le paure, le aspirazioni, le domande, le aspettative di una città che si incammina verso la modernità democratica, industriale, interclassista, tecnologica, permissivista, consumistica.

Sorprende specialmente il fatto che la società tarantina del XX secolo attribuisca il patronato sulla città a un Egidio, il quale trascorre la maggior parte della sua vita lontano da Taranto. Lo stesso Egidio, dal canto suo, è attirato dagli Alcantarini, corrente rigorista francescana, che costituisce una novità per l'ambiente religioso pugliese e tarantino. Ad attirare l'attenzione su Egidio è anche il mito dell'emigrante, come emigranti sono i patrocinatori dei festeggiamenti newyorchesi che, a cominciare dagli anni intorno al 1930, diventano i grandi sponsor del bollettino *Il Beato Egidio Maria di S. Giuseppe*, con l'invio di racconti di miracoli, corredati di numerose foto. È forse il mito dell'emigrante, che incontra la fortuna lontano dal luogo della propria nascita ed iniziale educazione, come accade per lo stesso Paisiello, a sollecitare l'interesse dei suoi concittadini verso il "frate dei bassi" napoletani? È la lontananza che accende uno sguardo positivo sulla terra in cui affondano le proprie origini? È la necessità di riappropriarsi del mito positivo, incarnato dall'emigrante di successo, capace, dopo la realizzazione di guadagni economici, di tornare a guardare con serenità al valore di una memoria che la fortuna economica e sociale non è riuscita a surrogare?

Sul protagonismo a favore della diffusione della devozione al Santo, da parte degli immigrati pugliesi negli Stati Uniti, si dimostra, ad esempio, di grande interesse la prima lettera pubblicata del bollettino *Il Beato Egidio Maria di S. Giuseppe*, il cui autore, Egidio Trisolini, già miracolato del medesimo, diventa il grande patrocina-tore del movimento dei devoti d'oltre oceano. Il dato più rilevante del documento è l'assoluta ignoranza della popolarità della devozione al Santo tra gli immigrati

newyorkesi, nonché l'iniziale disinteresse per il fenomeno, la cui importanza si dimostrerà determinate per la stessa riappropriazione tarantina:

In altra mia ... La prego di farmi sapere quanto costa in Italia una statua del B. Egidio, come quella che c'è nel convento di S. Pasquale. Su di questa domanda lei non mi fece risposta: mi mandò semplicemente a dire di fare un quadro e di metterlo in una Chiesa col consenso del parroco. Tutto ciò a me non mi serve. Io sono un gran divoto del nostro Beato da quando ero di piccola età. Se vuol trovare il mio nome è alla pag. 79 dei *Cenni della vita del B. Egidio* [S. Pasquale a Chiaia, Notizie, Tip. Del Diogene, Napoli 1892]. Ed ecco io vengo pure a dirLe che io essendo grande divoto del nostro Beato, col consenso del giudice della Corte Suprema di questa grade città, come pure con l'autorizzazione del Dipartimento dello stato, ho fondato un'associazione sotto il nome del nostro Beato, col vincolo che tutti i soci devono essere pure fedeli del nostro B. Egidio. Ora, essendo il numero dei soci aumentato di parecchie centinaia, gli facciamo annualmente la festa in una grande chiesa di questa Città. Le dirò pure che ogni divoto si trova in possesso, in casa, di una piccola statua del nostro Beato, che ho fatto fare io stesso qui da un buon scultore. Quest'anno però è mio desiderio di avere in Chiesa, prima della festa, una statua come quella del Convento di S. Pasquale. Poi le dirò che per me sarebbe una grande soddisfazione se lei mi pubblicasse sul Bollettino del nostro B. Egidio le grazie che hanno ottenuto queste due signorine, socie e divote del B. Egidio, delle quali mando pure le fotografie per pubblicarle³².

Le riletture tarantine della trasferta egidiana a Napoli, durante il corso del Novecento, mettono in luce la sua prossimità alla popolazione, ignara dell'avvicinarsi della classe politica straniera e schiavizzata dalla truppa di turno. Le narrazioni della straripante e quasi magica ondata miracolistica costituiscono il tentativo di materializzare il sogno di un popolo, privo di soccorsi sociali, sanitari ed economici. L'indugio sulla fitta rete di relazioni sociali, intessute di solidarietà, fotografa le potenzialità sociali del popolo, capace di generosità e soprattutto di fiducia reciproca, di slanci di orgoglio comunitario, se stimolato da chi condivide in tutto la sua marginalità. Le fonti stesse di questi studi e narrazioni sono le testimonianze raccolte tra il popolo, che non ha voce e che, perciò, non avrebbe avuto nemmeno storia, se non fosse intervenuta l'irruenza di interventi celesti, a beneficio dei dimenticati dai potenti della terra. Nella storia dell'agiografia, infatti, spesso i miracoli sono il linguaggio di un popolo che, dimenticato dai potenti, ricorre ai protettori celesti.

Per una cronologia della riappropriazione tarantina di Egidio Pontillo

– La prima tappa è costituita dalla raccolta delle testimonianze per il processo di canonizzazione, avviato nel 1844, quando già era stata pubblicata la biogra-

32. *Il Beato Egidio Maria di S. Giuseppe di Taranto. Bollettino mensile*, VIII/3 (1933), p. 7.

fia di Roberto Rosario Frungillo (Napoli 1844), primo biografo di Pontillo; il medesimo ne scriverà una revisione nel 1877. Nel profilo per la beatificazione, pubblicato il 3 febbraio 1888, Pontillo viene ancora definito: “Il consolatore di Napoli”³³.

– Un passaggio determinante si compie con la pubblicazione del breve di Leone XIII, che concede la «recita dell’ufficio e la celebrazione della Messa soltanto nella diocesi di Lecce e Taranto»³⁴, oltre che nelle chiese degli Alcantarini. La canonizzazione si solennizza non solo a Napoli, con un triduo, dal 17 al 19 aprile, ma anche a Taranto, con l’intervento del Vescovo mons. Jorio, del gesuita Canger e del procuratore degli Alcantarini, Federico dell’Apparizione. Nel 1889, primo anniversario della beatificazione, Taranto e Napoli rivaleggiano nel proporre iniziative a ricordo dell’avvenimento, ma a Taranto si riversa la popolazione dell’intera Puglia, oltre a quella della città: 10.000 persone, come riferisce *La voce del popolo*. Squinzano, Lecce e Galàtone costituiscono, infatti, altri luoghi della memoria, oltre a Taranto.

– Nel 1912, si celebra il primo centenario della morte, mentre già incombe la minaccia della prima guerra mondiale. Per la riappropriazione tarantina di Egidio giunge la svolta definitiva: «Se la città fosse stata esente da distruzione durante il conflitto, il beato ne sarebbe diventato il compatrono»³⁵. Le celebrazioni per la beatificazione avevano ottenuto una risposta plebiscitaria, esito di un capillare processo di identificazione con il concittadino, solo prestato al capoluogo partenopeo. L’inedito, rispetto ai patroni medievali, rispondenti alla figura di vescovi, grandi promotori di iniziative politiche, oltre che sociali, è costituito dal fatto che Egidio appartiene alla classe popolare. Gli stessi regimi monarchici, d’altro canto, si trovano ormai lungo il viale del tramonto, costretti a lasciare il governo, la società e la politica nelle mani del popolo. L’Italia stessa diventa popolo nelle trincee della prima guerra mondiale, mentre nasce l’idea di partito popolare (gennaio 1919). A Taranto in quel tempo sono ospiti la flotta francese e inglese oltre a quella italiana, mentre l’arsenale militare funziona a pieno ritmo. Uscita indenne dal conflitto, il 29 giugno 1919, Taranto proclama Egidio compatrono della città per bocca di mons. Orazio Mazzella. Un’epigrafe commemorativa viene affissa alle pareti della sua casa natale.

– La costruzione dell’agiografia egidiana tarantina conosce una nuova svolta nel 1926, quando Primaldo Coco, storico e postulatore della causa di canonizzazione, fonda la rivista *Il beato Egidio Maria di San Giuseppe*, nonché la Pia

33. Montonati, 1996, p. 136.

34. *Tra la sua gente*, 1990, p. 7.

35. Montonati, 1996, p. 139.

unione per il suo culto. «Taranto e la Puglia sembrano davvero riappropriarsi del loro Beato», afferma l'ultimo biografo, Angelo Montonati (p. 141). Nel 1929, secondo centenario della nascita, ma anche anno del concordato Stato-Chiesa, con il riavvicinamento della sfera religiosa a quella pubblica e viceversa, la reliquia del Beato viene portata da Napoli, dando inizio alle celebrazioni cittadine. Il Bollettino riproduce le foto del corteo, che riporta il "sacro" in luogo pubblico³⁶. A New York, i moltissimi emigrati pugliesi, che hanno lasciato la terra natale nel periodo precedente o immediatamente successivi alla prima guerra mondiale, lo venerano nella chiesa di Sant'Antonio e di Santa Chiara il 7 febbraio. La manifestazione pubblica per loro si compie due volte l'anno, mentre nella chiesa fanno collocare una statua di carta pesta, fatta eseguire appositamente. Non temono di inviare racconti di miracoli, munendoli delle foto delle persone che hanno usufruito delle grazie.

– Nel 1950, l'arcivescovo Ferdinando Bernardi insedia il comitato per la canonizzazione e nomina presidente Guglielmo Motolese, futuro arcivescovo della città. Ora Napoli passa in second'ordine. Il comune di Taranto, riscattata la casa di Egidio, la dona ai Frati e il 10 ottobre 1960 lo stesso mons. Motolese vi celebra la prima Messa.

– Dal 1960 al 1970, seguono altre iniziative: nel 1962, la *peregrinatio salentina*; nel 1967, il 150° della morte; nel 1968, il primo centenario della dichiarazione delle virtù eroiche. In pieno clima conciliare, i vescovi della Puglia parlano di "Pentecoste dello spirito". Nel clima arroventato dalla contestazione studentesca, si registra un episodio miracoloso proprio a beneficio di una studentessa, che al passaggio dell'urna del Beato ironizza sui suoi poteri taumaturgici.

– Il ventennio 1950-1970 si dimostra perciò cruciale per la trasformazione di una agiografia, nel tentativo di costruire la figura del santo della città. La casa materna diventa santuario, promuovendo una forma di sacralizzazione del quotidiano e operando nello stesso tempo una desacralizzazione della santità, celebrata non dentro il tempio, ma in una semplice abitazione domestica, che il comune stesso si impegna a riscattare.

– Nel 1986 si dedica a lui una parrocchia nella stessa Taranto.

– Nel 1987, si apre l'anno egidiano. Sintomo della spinta attualizzante si dimostra il convegno su Egidio e il suo tempo, che mira a metterne in luce elementi di contemporaneità. Si punta particolarmente sulla dimensione sociale, lavorativa.

L'anno egidiano fu anche l'occasione per studiare a fondo alcuni aspetti della spiritualità del Beato, alla luce dei nostri tempi: temi come la famiglia, il lavoro, la vita, il dolore, ac-

36. *Il Beato Egidio Maria di S. Giuseppe di Taranto. Bollettino mensile* IV/8-9 (1929), pp. 3,5,7.

canto a quelli più propriamente religiosi [...] interpellano quotidianamente il cristiano, e niente quanto l'esempio di un santo può aiutare ad attualizzarli nella vita concreta³⁷.

Anche i discorsi pronunciati da autorità civili e religiose evidenziano il significato civico della santità di Egidio:

Noi, Beato Egidio abbiamo bisogno di te; tu torni nella tua città, e il sindaco, ha detto, in un momento difficile, difficilissimo. Si ha la sensazione che questa città dotata da Dio di tante bellezze e di tante potenzialità, vada collocandosi sempre più al di sotto nella scala delle città che contano, delle città che si collocano al servizio degli altri (Saluto di mons. Salvatore De Giorgi)³⁸;

il sindaco, Mario Guadagnolo, dal canto suo, ricorda la crisi sociale e morale della popolazione, che non «sente il desiderio di condividere la passione civile». Il medesimo rileva, infatti, uno sfilacciamento del tessuto sociale: alla ricostruzione materiale dell'intera città deve seguire soprattutto quella morale, civile e religiosa³⁹. Concorda con lui il medesimo arcivescovo, affermando: «Noi dobbiamo capire perché accade tutto questo. Le ragioni sono semplici: [...] esse stanno] nell'aver dimenticato quelle radici profonde della fede, che i nostri padri ci hanno lasciato come un patrimonio prezioso; quelle radici profonde della fede alle quali sempre tu sei rimasto legato e fedele»⁴⁰.

Per continuare l'approfondimento. In questa serie cronologica di manifestazioni si evidenzia nettamente lo sforzo messo in atto per la costruzione del luogo della memoria civica e religiosa, con la trasformazione della casa natale del patrono della città in spazio pubblico e luogo di culto, monumento ai valori civili e tempio delle virtù religiose. Sulla dimensione civica del laico, professionalmente impegnato, del lavoratore capace di far fronte all'incertezza occupazionale, del cittadino impegnato nella costruzione del legame sociale, si incentra anche un discorso, pronunciato da Salvatore de Giorgi, arcivescovo di Taranto, il 7 febbraio 1988. Quasi a compendio della lunga serie di iniziative per la riappropriazione tarantina di Egidio Maria di S. Giuseppe, il discorso dell'arcivescovo offre la possibilità di tracciare come un programma di studio, utile a individuare le differenti funzioni di una agiografia civica, cui le autorità ecclesiastiche e civili hanno demandato il compito di coadiuvare un'operazione di politica sociale, culturale, economica a

37. Montonati, 1996, p. 145.

38. *Saluto di S. Ecc.za Mons. Salvatore de Giorgi, arcivescovo di Taranto*, in *Tra la sua gente*, 1990, p. 175.

39. *Saluto del prof. Mario Guadagnolo, sindaco di Taranto*, ivi, p. 172.

40. *Saluto di S. Ecc.za Mons. Salvatore de Giorgi*, p. 174.

beneficio della città. La serie di messaggi a differenti categorie sociali dello spazio cittadino, strutturanti l'intervento del prelado, intitolato «Dal beato Egidio un messaggio per tutti», apre un ventaglio di temi, relativi a quella Taranto, religiosa e civile, che per oltre mezzo secolo si era impegnata a riconoscere, nel santo patrono, il modello e l'antidoto per affrontare e sciogliere le criticità più disparate, da quelle famigliari a quelle del mondo giovanile, da quelle lavorative, occupazionali a quelle sociali ed economiche⁴¹.

L'interesse dello storico per la riappropriazione tarantina di Egidio riguarda allora le ragioni di questa convergenza religiosa, sociale e civile, orientata a farne un santo per la città. Quali allora le componenti, gli aspetti, non soltanto del culto civico attribuito ad Egidio, ma della componente antropologica, culturale, di questa figura? Lo studio della sua vicenda e più ancora l'approfondimento della riappropriazione tarantina servono a leggere la storia di una città, nel suo complesso intreccio di fattori religiosi ed economici, istituzionali e spirituali, etici e materiali, nell'ottica di una integralità, cui non si può rinunciare se si vuole tentare di capire l'attuale crisi, che minaccia la possibilità di futuro. La guarigione del 1937, occorsa ad una donna in coma in conseguenza di una gravissima operazione di tumore all'utero, assume, dunque, un alto valore simbolico, al di là dell'eccezionale esito sanitario.

41. *Dal Beato Egidio un messaggio per tutti*, in *Tra la sua gente*, 1990, pp. 63–65.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Alberoni F. (1960). I fattori culturali dello sviluppo economico in Sardegna. In: *Commissione nazionale italiana UNESCO, I fattori culturali dello sviluppo economico. Atti del convegno* (Cagliari 9–12 aprile 1959), Milano: Vita e Pensiero, pp. 19–166.
- Buffon G. (2017). *Salvatore da Horta, il medico delle febbri. Un culto per l'identità sarda*, Roma: Carocci;
- Cabizzosu T. (1999). Salvatore da Horta: il santo e la città. In: *Ricerche socio-religiose sulla Chiesa Sarda*, Cagliari: Edizioni della Torre, pp. 13–24;
- Crisostomo G. (Pseudo) (1862). Opus imperfectum in Matheum, homilia XXXVIII, in *Patrologia Graeca* 56, Parigi: Apud Fratres Garnier;
- de Rosa G. – Gregory T. – Vauchez A. (1995). *Storia dell'Italia religiosa 3. L'età contemporanea*. Roma–Bari: Laterza;
- di Giovanni Olivi P. (1990). De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus, trad. in A. Spicciati – P. Vian – G. Andenna (curr.). *Usure, compere, vendite. La scienza economica del XIII secolo*. Novara: Europia, pp. 73–170.
- Domenichelli T. (1896). *Vita del Beato Teofilo di Corte dell'Ordine dei Minori*, Quaracchi: Collegio S. Bonaventura, p. 276.
- Giordani I. – Sturzo L. (1987). *Un ponte tra due generazioni*, cur. P. Piccoli, prefazione G. de Rosa. Roma–Bari: Laterza;
- Gori S. (2011). *La mia vita, ovvero i fioretti di Carlo raccontati da lui stesso* (Introduzione). Assisi: Porziuncola;
- Gregorio IX (1991). Decretales 1, V, tit. 19, c. 19 in Heinrich Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, cur. Peter Hünermann. Bologna, n. 828 p. 472–473.
- Il Beato Egidio Ma di S. Giuseppe di Taranto. Bollettino mensile*, VIII/3 (1933), p. 7.
- Il Beato Egidio Maria di S. Giuseppe di Taranto. Bollettino mensile* IV/8–9 (1929), pp. 35,7
- Loriga G. (1914). La malaria in Sardegna. In *Atti del Primo Congresso regionale Sardo*. Roma: Cooperativa tipografica Manuzio, pp. 96–106;
- Montonati A. (1996). *Egidio di Tutti. La leggenda del santo cercatore Fra Egidio Maria di San Giuseppe*. Milano: San Paolo;
- Paiotti A. (1930). *S. Teofilo da Corte dell'Ordine dei frati Minori*. Roma: Postulazione Generale OFM;
- Paolo VI (1968). *Santa messa di mezzanotte nel centro siderurgico di Taranto*, Notte Santa, 24–25 dicembre 1968, in https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19681225.html (11 06. 2018);
- Piovella E. (1927). *Per la canonizzazione del B. Salvatore da Orta*. Cagliari: Tipografia Editoria Cattolica (Bollettino B. Salvatore da Orta n. 0);
- Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* 32, cur. Gian Domenico Mansi, Firenze 1902, 905D–907C, in Heinrich Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, nn. 1442–1444, pp. 622–623.
- Seza C. (1965). Le grandezze delle misericordie di Dio in un'anima aiutata dalla grazia divina o vero il racconto della vita di fra Carlo di Seza, minore osservante riformato di s. Francesco della Provincia di Roma, scritta da lui medesimo, per comandamento del suo padre confessore, in R. Sbardella, cur., *Opere Complete*, con introduzione e note, 2 voll. Roma: S. Bonaventura al Palatino, pp. 258–259.
- Spicciati A. (1977). La mercatura e la formazione del prezzo nella riflessione teologica medievale. In *Atti dell'Accademia Nazionale*

dei Lincei, Roma: Salviucci, VIII-XX/3, pp. 127-293,

Tognotti E. – Montella A. (1996). La nuova «morfologia delle genti sarde» e l'evoluzione dell'immaginario geografico sulla Sardegna. In: L. Marrocu, cur., *La Sardegna*

contemporanea. Idee, luoghi, processi culturali. Roma: Donzelli, p. 88.

Tra la sua gente (1990). *Celebrazione centenaria della Beatificazione di Fr. Egidio Maria di S. Giuseppe da Taranto: 1888-1988*. Lecce: Vice Postulazione per la causa dei Santi, p. 7.