

Costruire i santi e disciplinare i culti al tempo di S. Giuseppe da Copertino

Vittoria Fiorelli

Nel suo contributo per il volume pubblicato dopo l'incontro di studi dedicato a Giuseppe da Copertino nel 2003, Mario Spedicato poneva al centro della sua riflessione due elementi che, a suo modo di vedere, costituivano i cardini irrinunciabili di qualsiasi analisi della vicenda storica del santo¹. Entrambi, credo, possono essere riportati a quel concetto di territorialità che Galasso aveva chiaramente formulato nella sua descrizione della santità nel Mezzogiorno.

Il primo territorio al quale si faceva riferimento, quello più intrinsecamente saldato all'identità meridionale, era quello della terra in senso stretto. La biografia del frate evidenzia fino a che punto egli possa essere considerato personaggio integrato nel panorama sociale dei luoghi nei quali era nato e vissuto. Modello di perfezione cristiana rurale, omogeneo alla realtà delle province più a sud del Regno di Napoli, egli raccoglieva la venerazione di una comunità segnata dalla penuria delle risorse e dalle difficoltà imposte da un *habitat* avaro e faticoso.

La fama di santità di Giuseppe Desa aveva trasformato il convento della Grotella in un importante polo devozionale regionale. I suoi figli spirituali arrivavano da tutti i centri del Salento e lo stesso frate, lungi dal rinchiudersi in una meditazione estatica avulsa dal contesto, si spostava continuamente nella zona. Molti testimoni dei processi di canonizzazione raccontarono della sua presenza a Lecce, di visite a casa dei penitenti e al monastero delle clarisse, per non parlare della peregrinazione in altri conventi dei minori conventuali impostagli dall'obbedienza ai superiori, inizialmente esposto come esempio, in seguito allontanato e nascosto a causa dell'eccessivo richiamo emozionale esercitato all'interno delle comunità devote². Anche allora, però, non si sarebbe interrotto il suo saldo legame con i fedeli della sua terra di origine.

Radicamento va considerato anche il sentimento di appartenenza all'ordine, elemento necessario non solo alla costruzione del culto, ma soprattutto alla

¹ M. SPEDICATO, *S. Giuseppe da Copertino tra agiografia e storia*, in «Studi salentini», 81, 2004, pp. 231. Il successivo riferimento è a G. GALASSO, *Santi e santità*, in ID., *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, 3 ed., Napoli, Guida, 2009, pp. 71-127.

² Nella prima biografia ufficiale a stampa l'autore ascriveva l'origine dell'indagine inquisitoriale proprio alla forza di attrazione dei fedeli dimostrata durante il giro dei conventi della regione salentina imposto a Giuseppe Desa da Antonio di San Mauro, provinciale dell'ordine. La denuncia presentata al Sant'Uffizio aveva segnalato che «un uomo di trentatré anni faceva del Messia». R. NUTI, *Vita del servo di Dio P.F. Giuseppe da Copertino sacerdote dell'ordine de' minori conventuali*, Vienna, P.P. Viviani, 1682.

determinazione del modello di perfezione da proporre ai credenti. Molto è stato scritto negli ultimi anni sulla funzione storica dei regolari e sulla carica pedagogica della santità, punti di snodo strategici tra la sfera della religiosità vissuta e quella dell'educazione alla fede nella fase più delicata del percorso postridentino³. Il patrimonio devozionale che si coagulava attorno alla figura del santo era parte integrante della politica spirituale dei regolari. Esso costituiva un capitale semantico spendibile sia come mezzo per definire un esempio di spiritualità coerente con la vocazione stessa dell'ordine, sia come strumento per la costruzione del consenso e, dunque, del consolidamento di quella rete di relazioni che ogni struttura conventuale doveva tutelare nell'ambito delle dinamiche anche sociali ed economiche proprie del territorio nel quale era inserita⁴.

Proprio in quest'ottica, l'identità spirituale e istituzionale delle congregazioni si componeva attraverso un'attenta selezione di personaggi, tutti funzionali alla definizione del modello generale. Accanto ai fondatori (dell'ordine, certamente, ma soprattutto dei conventi disseminati sul territorio) trovavano posto figure appartenenti alla categoria della santità antiquaria, quella che in virtù della distanza temporale di almeno cento anni non intralciava lo sforzo messo in atto dalla Curia per ricondurre al centro romano il controllo dei flussi devozionali locali. Per attualizzare il *pantheon* identitario, infine, era necessario promuovere i culti per i confratelli morti in odore di santità in tempi molto recenti, il cui ricordo si mostrava radicato nelle pratiche di pietà vive delle comunità di riferimento⁵.

Analizzata in questa prospettiva, la vicenda spirituale di Giuseppe da Copertino sembra sintetizzare molto bene l'esempio francescano di perfezione. Caratterizzato da una marcata tensione mistica accompagnata dalla letizia e dalla sintonia con il creato, il santo dei voli era ricordato soprattutto per la sua potenza taumaturgica e per l'eccezionalità delle manifestazioni estatiche, elementi decisivi per determinare una piena corrispondenza con le aspettative religiose dei devoti nelle regioni meridionali della penisola⁶.

³ Vastissima è la bibliografia prodotta negli ultimi anni sugli ordini religiosi. Oltre alla raccolta di studi M. ROSA, a cura di, *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza 1992, punto di partenza per il successivo sviluppo delle linee storiografiche, mi limito a ricordare in questa sede i più recenti, F. RURALE, *Monaci, frati, chierici. Gli ordini religiosi in età moderna*, Roma, Carocci, 2008; B. PELLEGRINO, a cura di, *Ordini religiosi, santi e culti tra Europa, Mediterraneo e Nuovo Mondo (secoli XV-XVII)*, Atti del V congresso Internazionale AISSCA, Galatina, Congedo, 2009.

⁴ Sul meccanismo della costruzione dei culti mi sia consentito rinviare a V. FIORELLI, *I sentieri dell'inquisitore. Sant'Uffizio, periferie ecclesiastiche e disciplinamento devozionale (1615-1678)*, Napoli, Guida, 2009.

⁵ Sulla santità antiquaria si veda *ivi*, pp. 157-166.

⁶ Il riferimento è ancora a G. GALASSO, *Santi e santità*, cit. Sull'importanza del miracolo G. SODANO, *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia dell'età moderna*, Napoli, Guida, 2010.

Se la carica pedagogica della devozione per i santi era considerata come uno degli strumenti più incisivi a disposizione della Chiesa per veicolare i cambiamenti che le disposizioni conciliari avevano introdotto nella vita religiosa, la funzione di raccordo tra le gerarchie ecclesiastiche e la popolazione svolta dai regolari si manifestava soprattutto attraverso la promozione dei loro santi. Motivo in più per disporre un attento monitoraggio delle iniziative a favore dei cosiddetti santi vivi e dei servi di Dio morti in odore di santità i cui culti non erano stati ancora approvati attraverso le procedure istituite da Urbano VIII nel corso del suo pontificato⁷.

Nel supporto al disciplinamento delle pratiche di pietà era impegnata a fondo anche l'Inquisizione, una delle istituzioni-simbolo della capacità ecclesiastica di controllare la spiritualità cattolica e i comportamenti dei fedeli e dei religiosi. Nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede in Vaticano, infatti, esiste un fondo denominato *Venerazione dei non canonizzati* nel quale è raccolta la documentazione relativa a casi di eccessi devozionali segnalati dalle periferie cattoliche lungo un arco temporale che, a partire dai primi anni del secolo XVII, giunge fino al 1783⁸.

Nei nove faldoni del fondo, un solo incartamento tra i più tardi si riferisce al culto per S. Giuseppe⁹. Datato 1753, come era abituale per le pratiche inquisitoriali, registrava la data di apertura del fascicolo che, però, continuava a raccogliere la documentazione successiva. In questo caso, la verifica riguardava la festa organizzata in occasione della beatificazione, sancita da Benedetto XIV il 24 febbraio di quell'anno lontano dalla vicenda storica del santo.

Di lui la Congregazione Romana si era comunque occupata in vita, insospettata dagli eccessi estatici che tanto attiravano i fedeli. Secondo lo schema abituale delle

⁷ Sulla complessa relazione tra istituzioni ecclesiastiche, ordini religiosi e modelli di santità mi limito qui a ricordare la sezione *Storia della Chiesa e storia della santità. Nuove prospettive sull'età contemporanea*, a cura di S. BOESCH GAJANO e L. DODI, in «Società e storia», 115, 2007, pp. 67-166; G. SODANO, *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Napoli, Liguori, 2002; V. FIORELLI, *I sentieri dell'inquisitore*, cit., pp. 175-209 con la bibliografia indicata.

⁸ ARCHIVIO DELLA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Santo Ufficio, *Stanza Storica* (d'ora in poi ACDF, S.O., *St. St.*) *B 4 b-l*. Ciascun incartamento di questo fondo è stato registrato con una intitolazione costituita dalla data di apertura della pratica e dal luogo di provenienza del nucleo documentale principale seguiti da un breve regesto. In calce, l'archivista riportava anche l'indicazione della data e del contenuto del *decretum* con il quale la Congregazione aveva risolto il problema posto dalla periferia. Di questa documentazione si era occupata chi scrive in *I sentieri dell'inquisitore*, cit., ma cfr. M. GOTOR, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze, Olschki, 2002.

⁹ ACDF, S.O., *St. St.*, *B 4 o*. Sulla documentazione inquisitoriale relativa a Giuseppe Desà si veda V. MAULUCCI, *S. Giuseppe da Copertino (1603-1663) e il Santo Ufficio dell'Inquisizione*, in G. BOVE, a cura di, *Un Francescano nel '600 tra istituzioni e profezia. San Giuseppe da Copertino nel IV centenario della nascita*, in «Miscellanea francescana», 14, 2003, pp. 169-232.

indagini sull'“affettata santità”, gli inquisitori si erano soffermati sulla *discretio spirituum*, pratica cui erano sottoposti i mistici di ambo i sessi, e sul sospetto di *sollicitatio ad turpia* connesso alla direzione spirituale delle donne. Il frate fu così richiamato a Napoli nel 1638 e poi costretto a una lunga peregrinazione in altri conventi dell'ordine lontani dal suo radicamento culturale, disegnando una geografia devozionale che si sarebbe conclusa ad Osimo insieme alla sua vicenda terrena.

Nessun riferimento, nel fondo sui non canonizzati, si trova invece alla promozione del culto per Giuseppe Desa all'indomani della sua morte. La cosa non stupisce più di tanto. La tomba di Osimo era lontana dai luoghi salentini, dove prosperava la venerazione per il frate estatico e dunque essa era difficilmente raggiungibile dai devoti, quasi tutti appartenenti alle classi subalterne dei centri rurali.

Nelle testimonianze rese al processo del 1689, nessuno degli interrogati avrebbe risposto di conoscere il sepolcro del santo¹⁰. Si trattava di un punto molto delicato del percorso di canonizzazione, nel quale era necessario dimostrare la continuità del culto per il servo di Dio all'interno della comunità di riferimento, ma anche l'assenza di tributi che evidenziassero un riconoscimento di santità non ancora ammesso da Roma. Padre Antioco Onofri, infatti, vicario generale di Osimo, con una lettera inviata al cardinale Chigi pochi giorni dopo la morte di Giuseppe, garantiva a Roma che il frate era stato sepolto nella chiesa dell'ordine «senza singolarità alcuna, ò straordinaria demonstratione»¹¹.

Alla domanda rivolta ai testimoni «an sciat ubi sepultum fuerit corpus», per esempio, solo cinque su ventiquattro, tutti appartenenti ad ambienti qualificati (laici o ecclesiastici) rispondevano di sapere “per fama” che esso si trovava a Osimo. Alla successiva richiesta volta ad accertare se «unquam accesserit ad visitandum sepulcrum», la risposta fu invece sempre negativa.

Se non esistevano gli estremi per sanzionare un culto sulla tomba, dunque, nessun altro segno evidente di pratiche di pietà fu trasmesso ai cardinali romani nonostante le fonti testimonino la diffusione di pratiche devozionali non più consentite dopo le disposizioni contenute nei decreti del 1625. Marzia Casalina, per esempio, una devota che viveva di lavori occasionali, testimoniò di aver guarito il genero perché, disse, «tengo per reliquia una corona sua»¹².

¹⁰ Il processo diocesano di Giuseppe da Copertino è stato recentemente dato alle stampe: *Processo per la beatificazione e la canonizzazione del servo di Dio fra Giuseppe Desa di Copertino*, a cura di O. Mazzotta e M. Spedicato, Galatina, Edipian, 2003.

¹¹ La lettera, datata 22 settembre 1663, è stata pubblicata nell'agiografia seicentesca del santo. R. NUTI, *Vita*, cit., p. 563. Tra i miracoli *post mortem* riportati nell'opera, erano citate diverse guarigioni ottenute pregando sulla tomba, ma si trattava sempre di fedeli appartenenti alle comunità locali. *Ivi*, pp. 567-571.

¹² *Processo*, cit., pp. 167-168. Molte sono le reliquie di cui si parla nella *Vita* di Nuti: una pezza sporca del suo sangue, un pettine, il suo sangue ridotto in polvere,

Anche il canonico della cattedrale di Lecce, Francesco Tardini, avrebbe testimoniato un episodio prodigioso. In questo caso, l'oggetto miracoloso era un ritratto che il religioso aveva collocato da più di un decennio tra le cortine del letto, quando uno spostamento occasionale ne avrebbe provocato un grave malessere.

Non credo che ci sia bisogno di ricordare quanto la Chiesa tridentina si fosse spesa per contrastare le pratiche di produzione incontrollata delle reliquie e la proliferazione dei corpi santi. Quello che ci interessa rilevare in questa sede, è che nonostante vi fosse l'evidenza di forzature devozionali, nessuna notizia ne fu mai inviata a Roma.

Probabilmente la spiegazione sta nella procedura consolidata di questo genere d'interventi, le cui segnalazioni arrivavano alla Congregazione per lo più da vescovi e inquisitori locali. Se evidente appare il sostegno degli apparati diocesani della zona al radicamento del culto per S. Giuseppe, molto difficile sembrerebbe ipotizzare una reticenza programmata dai vertici delle gerarchie ecclesiastiche salentine nei confronti delle attività inquisitoriali. L'intensa collaborazione delle istituzioni religiose locali con il Sant'Uffizio è infatti testimoniata dalle attività di controllo e di ridimensionamento delle persistenze grechaniche e b alcaniche dispiegate nel corso del Cinquecento¹³. Col nuovo secolo, però, in una fase di debolezza dei governi diocesani della regione, non è strano che i presuli evitassero di segnalare irregolarità nell'ordinato svolgimento della vita religiosa delle comunità.

In quegli anni, d'altronde, solo tre segnalazioni arrivarono a Roma dalla Puglia. Un piccolo incartamento del 1658, per esempio, fu aperto a seguito di una comunicazione del vescovo di Castellaneta¹⁴. Carlo Antonio Agudio cercava di mettere ordine nella circolazione delle agiografie legate ai culti locali ritirando tutte quelle dedicate a personaggi morti in odore di santità già segnalate all'attenzione del Sant'Uffizio. Egli chiedeva ai cardinali romani una verifica su di un manoscritto riguardante la vita di Sant'Oronzio, evidentemente preparata sull'onda della ripresa

capelli ecc. Sul decreto *De tabellis* e sulla sua applicazione si veda ancora V. FIORELLI, *I sentieri dell'inquisitore*, cit., pp. 71-75 e *passim*.

¹³ Sul particolare clima della regione salentina nel primo Cinquecento e sulle inferenze della minaccia turca sul panorama religioso locale si veda G. RICCI, *Friuli e Terra d'Otranto, l'Italia violata*, in M. DONATTINI, a cura di, *L'Italia dell'Inquisitore. Storia e geografia dell'Italia del Cinquecento nella Descrizione di Leandro Alberti*, Bologna, Bononia University Press, 2007, pp. 371-384. Un punto di riferimento ancora necessario per la conoscenza del territorio resta M.A. VISCEGLIA, *Territorio, feudo e potere locale. Terra d'Otranto tra Medioevo ed Età moderna*, Napoli, Guida, 1988.

¹⁴ ACDF, S.O., *St. St. B 4 f*, fasc. 23. *1658 Castellaneta in Regno. Circa Vitam manuscriptam S. Orontii ut supponitur Martyris et primi Episcopi Leccensis et Circa Vitam Thomae Perrone editam Leccae*.

del culto per l'antico patrono di Lecce a seguito della peste, ma anche sul volume dedicato a Tommaso Perrone dal teatino Giovanni Maria Minoti¹⁵.

Più complicata appare la vicenda che, l'anno successivo, portava all'attenzione della Congregazione Romana il territorio dove era cresciuta la devozione per S. Giuseppe¹⁶. Anche in questo caso ci troviamo di fronte a un incartamento che tratta della produzione delle "sante leggende", uno degli aspetti più delicati del percorso di costruzione dei culti nel momento in cui, andata a regime la procedura del processo di canonizzazione, le agiografie costituivano veri e propri menabò delle procedure ufficiali¹⁷.

L'oggetto della verifica avviata nel 1659 era la *Vita* di una carmelitana scalza di Bari, Francesca Teresa di Gesù Maria, scritta dal sacerdote di Nardò Giovanni Donato Maritato. Non vorremmo qui soffermarci sulla questione, pure interessante, della sovrapposizione dei controlli sui testi spirituali disposti da autorità diverse, ma cercare di analizzare l'intreccio tra le pressioni delle clarisse e la cautela del governo diocesano. Le monache del convento di Lecce, infatti, manifestavano una marcata insofferenza nei confronti delle consorelle baresi, a loro giudizio troppo tiepide nel perorare la causa della consorella che intendevano promuovere a "santa" dell'ordine. Un atteggiamento che preoccupava non poco il vescovo Pappacoda, impegnato a risanare il tessuto religioso della sua diocesi dopo il lungo periodo di fiacchezza attraversato dal governo diocesano. Il tentativo, esperito dal presule, di superare l'*impasse* provvedendo all'emendazione del testo dall'eccesso di miracoli, non avrebbe sortito alcun risultato. Dopo ben quattro lettere scritte dall'autore e due suppliche inviate dalla badessa del monastero di Bari, la Congregazione avrebbe chiuso la procedura con il *decretum* del 7 settembre 1662. La gestione del

¹⁵ G.M. MINOTI, *Vita del virtuoso, e laudabile giouane Tomaso Perrone gentil'huomo della citta di Lecce. Scritta dal padre d. Giovanni Maria Miniotti teatino leccese suo confessore. Aggiuntoui due lettere dell'abb. Gio. Camillo Palma dottor della s. Teologia, e canonico della catedrale di Lecce*, Lecce, P. Micheli, 1641.

¹⁶ ACDF, S.O., *St. St. B 4 f*, fasc. 25. *1659 et sequent. Circa impressionem Vitae compositae a sacerdote Ioanne Donato Maritato, sorore Franciscae Theresae a Iesu Maria Carmelitae Excalceatae Monasterii Barenensis ad instantiam Sororum dicti Monasterii* La delicata funzione delle agiografie era molto chiara ai componenti dei gruppi di pressione che sostenevano l'*iter* di legittimazione dei servi di Dio. Per quanto riguarda Giuseppe da Copertino, per esempio, in una lettera all'autore premessa all'edizione del 1682 della *Vita* di Nuti si leggeva: «Onde prima di formar processo sopra la vita, virtù, fama, e miracoli, è necessario far' descrizione della vita, e costumi di quel religioso». R. NUTI, *Vita*, cit., pp. non num.

¹⁷ Sulla relazione tra produzione agiografica e ordini religiosi mi limito a rinviare ancora una volta a V. FIORELLI, *I sentieri dell'inquisitore*, cit., pp. 166-174, dal quale è possibile desumere una più ampia bibliografia, e a M. GOTOR, *Santi stravaganti. Agiografia, ordini religiosi e censura ecclesiastica nella prima età moderna*, Roma, Aracne, 2012.

contenzioso veniva così trasferita all'ordinario e qui si sarebbe definitivamente arenata¹⁸.

Il richiamo alle tensioni di Lecce ci riporta al primo degli incartamenti salentini. Il fascicolo risale al 1625 e riguarda Bernardino Realino, un personaggio molto lontano dal modello di santità popolare del quale ci siamo occupati finora.

Il colto gesuita era arrivato in città insieme al primo nucleo dell'insediamento della Compagnia e qui rimase fino alla morte, impegnato nel delicato compito della formazione. Dopo essersi occupato dei novizi, infatti, egli aprì nella Casa leccese il collegio che lo rese molto popolare tra le classi dirigenti locali¹⁹.

Nel corso della sua lunga permanenza in città, il religioso divenne punto di riferimento spirituale e istituzionale in un momento molto complesso della storia della sua patria di adozione, sospesa tra il rafforzamento dell'identità urbana, favorita dall'apertura del Tribunale della Regia Udienza e dal consolidamento del ruolo di capitale periferica, e un forte indebolimento della cattedra vescovile²⁰.

Punto di aggregazione di complesse istanze sociali e luogo di decantazione degli aspri contrasti che avevano visto gesuiti e natini contendersi la primazia devozionale in città, il culto per Realino si determinava come uno dei numerosi "culti civici" del secolo XVII. In una fase di crescita economica e demografica dei centri urbani, attorno ai servi di Dio infatti si stringevano istituzioni locali, ordini religiosi, aristocrazia e ceti professionali e popolari per sostenere un percorso condiviso fino ad ottenere il riconoscimento di un santo "proprio". Ne era stato un indizio evidente la visita dei rappresentanti del Reggimento di Lecce al capezzale del religioso agonizzante per ottenerne la protezione dopo il trapasso, così come, due anni dopo, a Napoli, gli Eletti della capitale si recavano al letto di morte di Orsola Benincasa per strapparle la promessa della sua futura protezione celeste²¹.

¹⁸ Non si trova traccia dell'agiografia nelle biblioteche italiane, dove sono invece conservati altri volumi devozionali scritti dal sacerdote di Nardò. Una conferma indiretta dell'insuccesso registrato dal tentativo esperito dalle carmelitane dei monasteri pugliesi.

¹⁹ Sulla presenza a Lecce dei gesuiti si veda M. GIOIA, *S. Bernardino Realino*, pp. 97-103 e F. IAPPELLI, *Gesuiti a Lecce 1574-1767*, pp. 104-117 in «Societas», 4-5, a. XLI, 1992.

²⁰ Per un quadro storico della Lecce moderna si vedano i contributi raccolti in B. PELLEGRINO, a cura di, *Storia di Lecce dagli spagnoli all'Unità*, Roma-Bari, Laterza, 1995 e specialmente G. GAUDIOSO, *L'«Universitas». Il Reggimento cittadino e l'esercizio del potere locale*, pp. 29-85 e M. SPEDICATO, *La città e la chiesa*, pp. 88-281. Cfr. P. NESTOLA, *Giochi di scala provinciale e liturgie di potere nella «fedelissima» Lecce del "secolo di ferro"*, in «Mediterranea», 17, 2009, pp. 517-542.

²¹ Su questo si veda V. FIORELLI, *Una santa della città. Suor Orsola Benincasa e la devozione napoletana tra Cinque e Seicento*, Napoli, Editoriale scientifica, 2001. Cfr. con alcuni spunti rintracciabili nei contributi raccolti in M. SPEDICATO, a cura di, *Santi patroni e identità civiche nel Salento moderno e contemporaneo*, Galatina, Edipan, 2009.

L'aspetto più importante dei legami delle città con i santi vivi non era tanto quello del consolidarsi di ritualità condivise, di atti notarili che sancivano promesse sovranaturali e di delegazioni istituzionali inviate al capezzale di moribondi. Il dato storicamente più rilevante era proprio l'identità di scopo tra autorità politiche locali, gruppi di pressione e vertici diocesani, rilevabile in episodi radicati in contesti urbani dotati di una marcata identità cittadina.

Lecce, "capitale" salentina, si stringeva attorno al suo santo e ne arricchiva il sepolcro con lampadari, immagini e lumi, mentre si raccoglievano le testimonianze per imbastire il percorso di legittimazione della sua santità. La decisione del Sant'Uffizio di imporre al vescovo di intervenire per riportare all'anonimato il sepolcro di Realino, dunque, fu percepita come un vero e proprio *vulnus* dai ceti urbani che si erano identificati nella devozione per il gesuita.

Nel mese di luglio del 1625, infatti, monsignor Scipione Spina, impegnato nelle indagini per certificare le virtù eroiche di Realino insieme al vescovo della Guardia e, in seguito alla morte di questo, con il vescovo di Gallipoli, aveva scritto a Roma per verificare la correttezza degli apparati con i quali era stata completata la sua tomba. I cardinali avevano risposto inviando una copia del decreto *De tabellis* che vietava ogni forma di culto prima dell'autorizzazione apostolica. Mentre il presule faceva rimuovere ogni segno evidente di venerazione dalle chiese della città e dei centri vicini, la magistratura cittadina inviava pressanti suppliche a Roma per ottenere una sospensione dei provvedimenti del presule in attesa della decisione definitiva della Congregazione. Una pressione che non ottenne il risultato sperato, ma complicò ulteriormente un percorso di canonizzazione che sarebbe giunto a compimento solo nel 1947²².

In chiusura, vorrei attraversare velocemente la documentazione sulla venerazione dei non canonizzati riferibile ai minori conventuali, al fine di riprendere l'altro aspetto della territorialità di S. Giuseppe di cui si diceva all'inizio.

Non sono molti i fascicoli conservati in questa sezione dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede che documentano il disciplinamento della politica culturale delle famiglie francescane. Da una lettura d'insieme, però, si possono trarre alcune considerazioni generali che aiutano a comprendere lo stile devozionale e l'obbedienza che l'ordine riservava alle indicazioni che provenivano dalla Curia romana.

In linea di massima, si trattava di segnalazioni connesse a culti rurali e periferici, dai quali traspare un prevalente radicamento nelle classi subalterne e fuori da grandi centri urbani. Dopo qualche incidente di scarso rilievo legato all'allestimento delle

²² Gli storici della Compagnia si sono soffermati sul caso di Realino per escludere la responsabilità dei gesuiti nella fretta di elevarlo all'onore degli altari. Sallmann ha fatto un'analisi sociologica dei testimoni del suo processo e ha evidenziato come il gruppo di pressione fosse costituito principalmente da piccola nobiltà regnicola e aristocrazia di secondo piano della capitale. J.M. SALLMANN, *Santi barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel Regno di Napoli dal 1540 al 1750*, trad. it. Lecce, Argo, 1996, pp. 203-209.

tombe, le incertezze manifestate dai frati nella gestione delle pratiche di pietà erano prevalentemente collegate all'iconografia. L'utilizzo di ritratti con raggi e aureole aveva esposto le comunità dei minori alle reprimende dell'Inquisizione, anche quando la scelta faceva evidentemente parte di una strategia missionaria. Così, per esempio, nel caso della chiesa di Sant'Andrea a Leopoli, dove i frati avevano esposto molti quadri di confratelli con visibili attributi di santità²³.

Nell'ottica di una lettura più generale, di un certo interesse va considerato un fascicolo del 1635 che testimonia una gestione centralizzata e attenta della politica culturale. Il padre generale, preoccupato che alcune comunità potessero trovarsi in difetto, scriveva all'Inquisizione per accertarsi che la venerazione per l'immagine del beato Salvatore de Horta, particolarmente diffusa a Genova e Milano, fosse consentita dal decreto *De tabellis*²⁴. Il Sant'Uffizio preferiva inoltrare il quesito alla Congregazione dei Riti, ma il segnale di osservanza e di coordinamento centrale che veniva dai vertici francescani non va sottovalutato e contribuisce a delineare la cifra dell'obbedienza dell'ordine alle direttive curiali.

In uno solo dei fascicoli intestati ai minori conventuali i cardinali erano chiamati ad occuparsi di scrittura agiografica. La documentazione risale al 1654 e riguarda una *Genealogia seraphica* scritta da Bonaventura da Genova²⁵. Il volume era stato commissionato al frate dai superiori per rafforzare l'immagine osservante dell'ordine, ma l'eccesso di miracoli attribuiti ai confratelli aveva messo in allarme la Congregazione.

Non conosciamo la conclusione di quest'ultimo procedimento, ma la netta preminenza dei linguaggi visivi nella gestione delle pratiche di promozione dell'impatto devozionale dell'ordine testimonia una prevalenza di un pubblico devoto meno colto o, quanto meno, orientato a una religiosità ingenua e istintiva,

²³ ACDF, S.O., St. St. B 4 e, fasc. 1. 1634 *Russia. Epistola sub die 8 Octobris 1634 in qua exponitur in aliquibus ecclesiis Russiae et signanter in ecclesia S. Andreae Leopoli Minor Reformatore. S. Francisci reperiri expositas diversas Imagines pictas cum radiis et splendoribus illorum Patrum, qui nondum beatificati sunt, quas imagines a populo venerantur, ac concionatores in laudas praedictorum Fratrum depictorum plura ridicula et incredibilia proferre.*

²⁴ ACDF, S.O., St. St. B 4 e, fasc. 6. 1635 *Roma. Instantia P. Predicatoris Generalis Observantium S. Francisci, in qua ut ipsi declaretur an in decreto Urbani VIII ipsi intimato comprehendatur etiam Imago B. Salvatoris de Horta qui obiit a centum et plus annis.* Il riferimento è verosimilmente a Salvatore Grionesos, il frate catalano taumaturgo morto a Cagliari nel 1567 e canonizzato nel 1938. *Bibliotheca Sanctorum*, XI, Roma 1998, coll. 601-603.

²⁵ ACDF, S.O., St. St. B 4 f, fasc. 13. 1654 *Genova. Circa Librum imprimendum P. Bonaventura a Ianua Minor Observ. cui titulus =Genealogia Seraphica= in quo afferuntur plura Miracula, Revelationis, et varia facta Defunctorum cum Fama Sanctitatis.* Come è noto, una *Genealogia seraphica ordinis primogeniti Conventualium sancti Francisci* fu composta in quegli anni da Ilario Altobelli, celebre scienziato e matematico francescano sul quale si veda G. ODOARDI, *ad vocem* in *Dizionario biografico degli italiani*.

distante dai modelli diffusi dalla Chiesa barocca. Un messaggio esemplare di perfezione e di semplicità, intimamente integrato nella quotidianità e nei bisogni dei credenti che S. Giuseppe da Copertino aveva saputo incarnare nelle comunità devote tra le quali aveva vissuto.