

Simona Negruzzo

Francesco d'Assisi: forme, memorie e metamorfosi di una figura inesauribile

Come citare questo articolo:

Simona Negruzzo, *Francesco d'Assisi: forme, memorie e metamorfosi di una figura inesauribile*, «Bibliomanie. Letterature, storiografie, semiotiche», 61, giugno 2026,

[doi:10.48276/issn.2280-8833.14518](https://doi.org/10.48276/issn.2280-8833.14518)

Esistono figure storiche che sembrano consumarsi nella propria epoca, altre che sopravvivono come icone immobili, altre ancora che acquistano una vitalità paradossale proprio perché non cessano di essere contese, tradotte, fraintese, riattivate. Francesco d'Assisi appartiene a quest'ultima categoria. A otto secoli dalla morte, egli continua a sottrarsi alla fissità del monumento e a presentarsi come una figura mobile, attraversata da tensioni che la storiografia, la teologia, la filologia, la storia dell'arte, la musicologia, il cinema, la pedagogia e perfino le culture urbane contemporanee non possono che interrogare da angolature diverse. Non vi è un solo Francesco, se con ciò si intende un'immagine compatta, pacificata e definitivamente posseduta; vi è piuttosto una costellazione di Franceschi, ciascuno generato da uno specifico regime di fonti, da un determinato sistema di immagini, da una pratica devozionale, da un'esigenza politica, da una forma artistica o da una domanda del presente. Proprio questa pluralità costituisce il nucleo più fecondo del dossier "Francesco d'Assisi tra storia, mito e utopia", che non si limita a raccogliere saggi su un tema comune, ma mette in scena una vera e propria teoria della ricezione francescana, intesa come continua oscillazione tra sedimentazione storica e riattivazione simbolica.

Il titolo del dossier indica già una triade interpretativa impegnativa. "Storia" rinvia al lavoro sulle fonti, sui manoscritti, sui testi, sulle cronache, sui luoghi, sulle istituzioni e sulle tracce materiali; "mito" rimanda alla forza di condensazione simbolica che ha fatto di Francesco una figura eccedente il proprio contesto, capace di essere sottratta alla pura cronologia per divenire immagine, racconto, modello, proiezione; "utopia", infine, segnala la permanenza di una promessa incompiuta, di un'eccedenza etica che continua a interpellare il presente: povertà, fraternità, minorità, riconciliazione con il creato, critica del dominio, responsabilità verso gli esclusi. Il valore del dossier consiste precisamente nel non separare questi tre

piani. La storia senza mito ridurrebbe Francesco a un oggetto erudito; il mito senza storia lo trasformerebbe in icona disponibile a ogni uso; l'utopia senza la fatica della mediazione documentaria rischierebbe di diventare retorica edificante. I contributi qui raccolti mostrano invece che Francesco continua a produrre senso proprio perché si situa nel punto di attrito fra questi livelli.

Un primo asse, decisivo, è quello della materialità della memoria: libri, manoscritti, scritture, cronache, archivi, biblioteche disperse. L'articolo di Simona Gavinelli sui manoscritti francescani a Brescia apre il dossier con una questione apparentemente specialistica, ma in realtà essenziale: quale rapporto intrattiene un Ordine nato sotto il segno della povertà evangelica con i libri, con lo studio, con la conservazione del sapere? La risposta non può essere lineare, perché la storia francescana è segnata fin dall'inizio da una tensione strutturale. Da un lato, la *Regula bullata* e la primitiva idealità minoritica sembrano diffidare dell'accesso al sapere come potenziale veicolo di vanagloria; dall'altro, l'Ordine deve ben presto dotarsi di strumenti liturgici, esegetici, pastorali e formativi. Gavinelli osserva che la preferenza accordata ai «nescientes litteras» rispondeva alla volontà di preservare i frati dall'aspirazione alla vanagloria, ma aggiunge che l'immagine stereotipata di codici francescani sempre modesti, poveri, cartacei o realizzati con materiali di riuso deve essere radicalmente corretta. Più che un modello codicologico unitario, l'indagine lascia emergere «una costellazione di modelli simili ma tutti devianti o deviati». Questa formula, che l'autrice riferisce alla cultura libraria minoritica, può essere assunta come chiave dell'intero fascicolo: anche Francesco, nella sua ricezione storica, è una costellazione, non un blocco monolitico; una figura che si riconosce proprio nelle sue deviazioni, nei suoi slittamenti, nelle sue traduzioni. La domanda che attraversa il saggio di Gavinelli — come può l'Ordine della povertà diventare anche Ordine dei libri? — dialoga direttamente con altri contributi del dossier, perché pone la questione generale del rapporto fra origine e mediazione.

Il saggio di Gábor Bradács su Francesco e Chiara nella tradizione delle cronache dei papi e degli imperatori sposta il problema dalla materialità libraria alla forma narrativa della memoria. Le cronache universali non sono biografie, non sono agiografie, non sono trattati spirituali: sono dispositivi di ordinamento del tempo. Esse accolgono Francesco e Chiara nella misura in cui possono integrarli dentro una sequenza storico-istituzionale dominata da papi, imperatori, fondazioni, canonizzazioni, eventi esemplari. Bradács mostra che in questi testi i due santi «non sono conservati come soggetti biografici completi», ma vengono «ridotti a brevi note informative». A prima vista, questa riduzione potrebbe apparire come impoverimento; in realtà, essa rivela una forma specifica di sopravvivenza. Entrare nella cronaca significa perdere complessità biografica, ma guadagnare collocazione in una memoria universale. Francesco è trasformato in segno cronologico, in nodo di una storia complessiva della Chiesa e dell'Impero. Chiara, spesso ancor più compressa e marginale,

mostra per contrasto quanto la memoria delle figure femminili sia sottoposta a filtri più severi, omissioni più frequenti e riduzioni più marcate.

Questa prospettiva permette di stabilire un primo legame forte tra Gavinelli e Bradács: nel primo caso il francescanesimo si istituzionalizza attraverso libri d'uso, fondi conventuali, biblioteche e oggetti liturgici; nel secondo si istituzionalizza attraverso la sua iscrizione in una cronologia universale. In entrambi i casi, la memoria non è mai semplice conservazione, ma trasformazione funzionale. Il manoscritto e la cronaca non custodiscono Francesco in modo neutro: lo rendono disponibile a un uso. Il libro liturgico serve a pregare, cantare, predicare, insegnare; la cronaca serve a ordinare, collocare, sintetizzare. In questa doppia dinamica emerge uno dei problemi più rilevanti del dossier: ogni trasmissione è anche riduzione, ogni conservazione è anche riscrittura.

Lo stesso problema si ripresenta, con un diverso grado di intensità teorica, nel contributo di Maria Cardillo sugli *Scripta* di Francesco. Qui la questione non riguarda più soltanto il modo in cui Francesco viene ricordato da altri, ma il modo in cui la sua stessa parola può essere letta. L'autrice muove da una tensione nota ma sempre decisiva: Francesco si definisce "ignorante" e "idiota", e tuttavia lascia un corpus di scritti che la ricerca novecentesca e contemporanea ha progressivamente rivalutato. Il problema non è trasformarlo artificiosamente in un autore dotto, ma nemmeno conservarlo nell'immagine semplificata di un santo estraneo alla cultura scritta. Cardillo insiste sul fatto che gli *Scripta* mostrano una relazione complessa con la Scrittura, con la liturgia, con la terminologia teologica e con possibili mediazioni patristiche. Perciò l'immagine di Francesco come uomo "totalmente biblico" incontra oggi una certa resistenza critica: le citazioni bibliche possono essere frutto di *ruminatio* personale, ma anche di filtri liturgici, breviari, armonie evangeliche e tradizioni esegetiche.

Il punto più rilevante è però un altro. Il comando testamentario di Francesco a non glossare le sue parole — a comprenderle «con semplicità e senza commento» — si rovescia storicamente nella constatazione che «un Francesco *sine glossa* non sia mai esistito».

Questa frase illumina l'intero dossier. Non esiste Francesco senza glossa perché non esiste tradizione senza interpretazione. Anche il rifiuto della glossa diventa oggetto di glossa; anche il desiderio di semplicità viene trasmesso da apparati testuali, edizioni, traduzioni, commenti, contesti liturgici e pratiche di lettura. Cardillo, dunque, problematizza ogni nostalgia dell'origine: tornare agli scritti non significa accedere a un Francesco puro, ma attraversare un campo di mediazioni. Il rapporto con Gavinelli e Bradács è evidente: il codice, la cronaca e lo *scriptum* francescano sono tre forme differenti di mediazione, tre modi in cui Francesco viene preservato perdendo immediatezza e acquistando durata.

Un secondo asse del dossier riguarda il corpo, la santità e la visibilità. Se la scrittura pone il problema della trasmissione, il corpo pone quello della presenza. Il contributo di Gerardo Auria su flagellazione, nudità e piedi scalzi, in dialogo con Pier Damiani, invita a sottrarre

Francesco a due letture opposte ma ugualmente riduttive: quella che lo considera espressione di un disprezzo medievale del corpo e quella che lo trasforma in anticipatore di una corporeità moderna, spontanea e riconciliata. La spiritualità corporale francescana va compresa dentro un universo simbolico nel quale il corpo è insieme pericolo, strumento, linguaggio e luogo di imitazione cristologica. La nudità non è soltanto privazione; è esposizione radicale. La flagellazione non è soltanto violenza contro la carne; è gesto disciplinare, pedagogia della volontà, drammatizzazione della lotta interiore. I piedi scalzi non sono soltanto segno di miseria; indicano un modo di stare nel mondo, una relazione non possessiva con la terra e con il cammino.

Il saggio di Auria dialoga in profondità con quello di Adelaide Ricci sulle stigmate tra XX e XXI secolo. Qui il corpo di Francesco non è più soltanto corpo ascetico, ma corpo figurato, corpo visuale, corpo trasmesso dalle immagini. La questione delle stigmate è particolarmente delicata perché tocca il punto in cui la santità diventa visibile e il segno corporeo pretende di rendere leggibile l'identificazione con Cristo. Ricci mostra che, nella modernità e nella contemporaneità, l'immagine delle stigmate subisce un processo di isolamento e problematizzazione: recisi i legami con le narrazioni originarie, il corpo stigmatizzato tende a diventare figura di interiorità lacerata, di identità frastagliata, di crisi del riconoscimento. La domanda posta dall'autrice è decisiva: «Nella trasmissione delle immagini di Francesco stigmatizzato [...] si può oggi ritrovare un ruolo attivo di una comunità mnemonica, testuale e visuale?». Qui il corpo non è più soltanto oggetto di devozione, ma banco di prova della possibilità stessa di una memoria condivisa.

Auria e Ricci permettono di cogliere un passaggio fondamentale: il corpo francescano è sempre un corpo interpretato. Nel Medioevo, la flagellazione, la nudità e le stigmate sono leggibili entro codici ascetici, cristologici e agiografici condivisi; nella contemporaneità, quegli stessi segni possono apparire opachi, estetizzati, psicologizzati o isolati. Il problema non è dunque solo che cosa significhino il corpo o le stigmate, ma quale comunità sia ancora in grado di riconoscerli. Questo tema rimbalza verso Cardillo: come non esiste Francesco senza glossa, così non esiste corpo francescano senza comunità interpretativa. La visibilità del santo dipende da un regime di lettura dei segni; quando quel regime si frammenta, l'immagine resta, ma il suo senso diventa incerto.

Un terzo asse, che attraversa in modo carsico l'intero dossier, è quello del *Cantico di frate Sole*. Il contributo di Sara de Franchis e Giuliano Di Fonzo, dedicato al passaggio «dall'idea di scrittura alla scrittura di un'idea», restituisce al *Cantico* la sua natura complessa: non soltanto testo poetico delle origini, non soltanto preghiera cosmica, non soltanto emblema ecologico ante litteram, ma atto di scrittura situato, in cui la parola francescana si fa forma, memoria, consegna. Gli autori ricordano che Francesco è il primo autore censito nel progetto *Autografi dei letterati italiani*, dato che conferisce alla sua scrittura un valore eccezionale nella storia letteraria e documentaria italiana. Ma tale eccezionalità non

consiste nell'attribuirgli una cultura grafica alta; al contrario, la sua scrittura appartiene a uno stadio intermedio, elementare, condizionato. Proprio per questo è tanto più significativa: essa mostra una parola che non nasce da un sistema letterario formalizzato, ma da un'urgenza spirituale e comunitaria.

Il *Cantico* costituisce il punto di massima condensazione tra parola, corpo e creato. Esso non oppone spirito e materia, ma costruisce una grammatica relazionale in cui le creature sono nominate come fratelli e sorelle. In tal senso, il saggio di de Franchis e Di Fonzo si lega da un lato ad Auria, perché il corpo e la materia non sono esclusi dalla via spirituale; dall'altro a Petrocchi, perché proprio questa visione relazionale renderà possibile, secoli dopo, una ricezione ecologica. Ma il dossier invita a evitare scorciatoie: il *Cantico* non deve essere letto come manifesto ambientalista moderno, né come testo ingenuamente naturalistico. Esso appartiene a una cosmologia teocentrica nella quale il valore della creazione deriva dal suo rapporto con il Creatore. La sua attualità, paradossalmente, nasce dalla distanza: proprio perché non coincide con le categorie contemporanee, può interrogarle criticamente. Il saggio di Maurizio Petrocchi, che collega il *Cantico* all'ecologia integrale e alla crisi dell'Antropocene, sviluppa questo punto con particolare chiarezza. L'autore mette in guardia contro l'anacronismo: Francesco non è un ecologista nel senso moderno del termine. Il suo rapporto con il creato non nasce da una teoria dell'ambiente, ma da una visione teologica della dipendenza, della lode e della fraternità creaturale. Tuttavia, proprio tale visione può essere riattivata nel presente, come mostra il magistero di papa Francesco in *Laudato si'* e *Fratelli tutti*. Il passaggio non è lineare, ma traduttivo: il Francesco medievale viene assunto come riserva simbolica per pensare una crisi che egli non poteva conoscere nei nostri termini, ma rispetto alla quale la sua eredità offre categorie alternative al dominio, allo sfruttamento e all'autosufficienza antropocentrica. La forza del contributo di Petrocchi sta nel distinguere tra genealogia e uso: non si tratta di dimostrare che Francesco "anticipi" l'ecologia contemporanea, ma di capire perché l'ecologia contemporanea abbia bisogno di Francesco per pensare se stessa.

Questa distinzione fra origine e uso è centrale anche nei saggi dedicati al cinema, al teatro, alla pedagogia e alla musica. Giovanni Franceschini, nel contributo su Francesco come "specchio" del cinema italiano, mostra che ogni rappresentazione filmica del santo dice almeno altrettanto sul tempo che la produce quanto sul Medioevo che pretende di raffigurare. Il Francesco cinematografico non è un progressivo avvicinamento al "vero" Francesco, ma una serie di produzioni culturali situate. Nei film agiografici, nel cinema del fascismo, nel dopoguerra, nelle riletture di Rossellini, Pasolini, Cavani, Zeffirelli o nelle serialità televisive, Francesco viene ogni volta riplasmato secondo le esigenze dell'immaginario italiano. Franceschini afferma che il cinema non si limita a rappresentare Francesco, ma «lo produce ogni volta come figura nuova». È un'affermazione cruciale: la ricezione non è un velo che copre l'originale, ma un processo generativo.

Questa generatività trova una declinazione particolare nell'articolo di Davide Bianchi su *S. Francesco e il lupo*, realizzato nel contesto del "cinema dei ragazzi" di Albisola. Qui la leggenda del lupo di Gubbio viene sottratta alla pura edificazione e trasformata in esperienza pedagogica. Il fatto che i bambini interpretino ruoli francescani introduce uno straniamento: essi sono insieme personaggi e interpreti, destinatari e produttori del racconto. Il contributo osserva che il bambino può funzionare come «elemento di costante straniamento» rispetto alla rappresentazione di una storia francescana, ma anche come figura capace di far riemergere gli aspetti gioiosi, ingenui e genuini del francescanesimo. Questo doppio movimento è prezioso: da un lato, il cinema scolastico rivela l'artificialità della rappresentazione; dall'altro, proprio attraverso il gioco restituisce qualcosa dell'energia originaria del messaggio. Il "frate lupo" non è più soltanto leggenda medievale, ma esercizio di comunità, occasione di apprendimento, pratica di immaginazione morale. Mirco Michelin amplia ulteriormente il campo, collegando Francesco al teatro, alla musica e alla trilogia cinematografica di Liliana Cavani. La performance permette di cogliere una dimensione che né la pura fonte scritta né l'immagine statica possono esaurire: la presenza, la voce, il gesto, il ritmo, il conflitto incarnato. Francesco, sul palcoscenico o nello schermo, non è mai soltanto personaggio; è prova di attualità. Michelin afferma che Francesco è «una figura del presente che si studia per capire il presente». Tale frase può fungere da motto per tutto il dossier. Studiare Francesco non significa rifugiarsi nel Medioevo, ma comprendere come il Medioevo venga continuamente convocato per rispondere a domande contemporanee: sulla povertà, sulla violenza, sulla comunità, sull'autorità, sulla crisi ecologica, sulla marginalità.

Cristina Vignali spinge questa logica ancora più lontano, accostando la morale francescana e la lingua del rap attraverso il caso di Kery James. Il rischio, in un simile confronto, sarebbe quello dell'analogia facile o dell'attualizzazione forzata; il merito del saggio consiste invece nel lavorare sulla funzione dei linguaggi. Il rap non viene presentato come "francescano" in senso stretto, ma come spazio contemporaneo in cui parole di marginalità, responsabilità, denuncia, conversione e fraternità possono assumere una forza etica. Il *Cantico*, composto in un volgare accessibile, e il rap urbano, radicato nella lingua della periferia, condividono non i contenuti teologici ma una funzione comunicativa: costruiscono comunità attraverso una parola situata. Il dossier suggerisce così una prospettiva radicale: Francesco non va cercato soltanto nei luoghi ecclesiastici o nei linguaggi religiosi, ma anche là dove la parola si fa appello, denuncia, legame tra esclusi. In questo senso, la "minorità" può diventare categoria critica per leggere le culture contemporanee della marginalità.

Il saggio di Silvia Papa sulla Marca francescana introduce un ulteriore asse: quello della geografia. Se i contributi su manoscritti, cronache e cinema mostrano come Francesco venga trasmesso dai testi e dalle immagini, il saggio sulla Marca mostra come egli venga iscritto nello spazio. Le Marche non sono presentate soltanto come regione attraversata

dal santo, ma come territorio in cui il francescanesimo elabora sviluppi di lunga durata. Il contributo ricorda che da questa terra provengono tre dei quattro papi francescani della storia della Chiesa — Niccolò IV, Sisto V e Clemente XIV — e che alla Marca si lega uno dei testi più rappresentativi dell'immaginario francescano, *I Fioretti*, composti da frate Ugolino da Montegiorgio. La citazione di Paul Sabatier, che definì la Marca di Ancona la provincia «più veramente francescana di ogni altra», non va assunta come dato neutro, ma come ulteriore elemento della costruzione memoriale del territorio.

Gli itinerari francescani nelle Marche, il progetto degli *Itinerari Francescani* e il *Cammino Francescano della Marca* non sono soltanto strumenti turistico-culturali, ma pratiche di riattivazione della memoria. Camminare in uno spazio francescano significa mettere in relazione corpo, paesaggio e racconto; significa trasformare la geografia in esperienza. Qui il saggio di Papa dialoga con Auria sui piedi scalzi e con Petrocchi sull'ecologia: il territorio non è scenario, ma medium. Allo stesso tempo dialoga con Gavinelli, perché come i manoscritti conservano tracce disperse, così i luoghi conservano memorie stratificate, spesso non pienamente verificabili, ma culturalmente efficaci. La geografia francescana non coincide con la mappa documentaria dei passaggi storici di Francesco; è piuttosto una topografia della ricezione, dove storia, tradizione, devozione, arte e identità locale si intrecciano.

A questo punto appare chiaro che il dossier non è semplicemente una raccolta di studi francescani, ma un laboratorio metodologico. Ogni contributo affronta Francesco attraverso un medium: il manoscritto, la cronaca, lo scritto autografo o attribuito, il corpo, l'immagine, il *Cantico*, il film, il cinema scolastico, il teatro, la musica, il rap, il cammino, l'enciclica. Il punto comune non è il tema "Francesco", ma la domanda: che cosa accade a una figura storica quando passa da un medium all'altro? Che cosa si conserva, che cosa si perde, che cosa si inventa? Gavinelli mostra che la povertà diventa biblioteca; Bradács che la biografia diventa nota cronachistica; Cardillo che la parola semplice diventa oggetto di glossa; Auria che il corpo diventa linguaggio ascetico; Ricci che le stigmate diventano immagine problematica; de Franchis e Di Fonzo che la lode diventa scrittura poetica; Franceschini che il santo diventa specchio nazionale; Bianchi che la leggenda diventa pedagogia; Michelon che la vita diventa performance; Vignali che la minorità diventa lingua urbana; Papa che il ricordo diventa cammino; Petrocchi che il *Cantico* diventa ecologia integrale. In tutti questi passaggi Francesco non è semplicemente trasmesso: è trasformato.

Tale trasformazione non deve essere giudicata in modo moralistico, come decadimento rispetto a un'origine pura. La ricerca storica ha certamente il compito di distinguere, contestualizzare, correggere anacronismi, smontare appropriazioni indebite; ma il dossier mostra anche che la forza di Francesco risiede nella sua capacità di generare continuamente nuove forme di intelligibilità. Il mito non è necessariamente falsificazione; può essere una forma di sopravvivenza culturale. L'utopia non è necessariamente evasione;

può essere la dimensione non ancora realizzata di una memoria storica. La storia, a sua volta, non è mai pura ricostruzione del passato, ma interrogazione critica dei modi in cui il passato continua ad agire.

Da qui derivano alcune prospettive di ricerca che il dossier suggerisce con particolare forza. La prima riguarda una storia integrata dei *media* francescani. Gli studi francescani hanno spesso privilegiato singoli ambiti — fonti agiografiche, testi normativi, iconografia, spiritualità, istituzioni — ma il presente fascicolo mostra l'utilità di un approccio transmediale. Sarebbe necessario studiare non soltanto che cosa viene detto di Francesco, ma come il *medium* modifica il contenuto: che cosa fa il manoscritto alla memoria francescana? Che cosa fa la cronaca alla biografia? Che cosa fa il cinema alla santità? Che cosa fa il cammino alla tradizione? Che cosa fa il rap alla minorità? Una tale prospettiva permetterebbe di superare l'opposizione tra "Francesco storico" e "Francesco inventato", sostituendola con una più precisa analisi delle condizioni materiali e simboliche della trasmissione.

Una seconda prospettiva riguarda il rapporto tra minorità e istituzione. Gavinelli mostra come l'Ordine della povertà diventi produttore e custode di libri; Cardillo mostra come la semplicità della parola francescana generi tradizioni esegetiche; Franceschini e Michelon mostrano come il santo della minorità venga assorbito da grandi dispositivi culturali, dal cinema nazionale al teatro. Questa dialettica non è un incidente: è forse il cuore stesso della storia francescana. La minorità non resta pura se vuole durare; ma rischia di perdere la propria forza se si identifica completamente con le istituzioni che la conservano. Studiare Francesco significa allora studiare il paradosso di ogni carisma: per sopravvivere deve istituzionalizzarsi, ma istituzionalizzandosi si espone alla possibilità di tradire la propria origine. Il dossier non risolve questo paradosso; lo rende visibile.

Il corpo inteso come archivio costituisce la terza prospettiva. Il corpo di Francesco — nudo, flagellato, scalzo, stigmatizzato, filmato, interpretato da bambini, messo in scena, cantato — attraversa il dossier come un filo continuo. Esso non è mai semplice corporeità biologica, ma superficie di iscrizione simbolica. La storia delle stigmate potrebbe essere riletta insieme alla storia delle performance francescane; la nudità ascetica insieme alle immagini cinematografiche della povertà; i piedi scalzi insieme ai cammini contemporanei; il corpo sofferente insieme alla crisi ecologica, che restituisce alla corporeità umana la sua vulnerabilità ambientale. Una ricerca futura potrebbe dunque costruire una vera e propria antropologia storica del corpo francescano, capace di collegare testi medievali, iconografia, cinema, teatro, pratiche devozionali e cammini.

Una quarta prospettiva riguarda la geografia della ricezione. Il saggio di Papa mostra che i luoghi non sono meri contenitori di memoria: la producono. Brescia, la Marca, Assisi, Gubbio, Albisola, le periferie urbane evocate dal rap, i set cinematografici, i palcoscenici, le biblioteche, i conventi soppressi o rifondati sono tutti spazi francescani, ma in modi

differenti. Una mappa digitale e critica della ricezione francescana potrebbe mettere in relazione provenienze manoscritte, itinerari devozionali, luoghi cinematografici, tradizioni locali, fondazioni conventuali e reti bibliotecarie. Non si tratterebbe di costruire un atlante celebrativo, ma di visualizzare le stratificazioni della memoria: dove Francesco è passato, dove si dice che sia passato, dove è stato rappresentato, dove è stato letto, dove è stato reinventato.

La lingua della fraternità potrebbe alimentare una quinta prospettiva. Dal volgare del *Cantico* alla lingua delle cronache, dagli *Scripta* al rap, il dossier mostra che Francesco è inseparabile da un problema linguistico: come parlare a una comunità? Come rendere accessibile una visione spirituale senza neutralizzarne la radicalità? Come trasformare una parola religiosa in parola sociale? Il contributo di Vignali è importante proprio perché spinge gli studi francescani verso linguaggi apparentemente lontani dal Medioevo, mostrando che la questione della fraternità non appartiene soltanto alla teologia, ma anche alle forme contemporanee della parola pubblica. Una ricerca sul “francescanesimo linguistico” potrebbe indagare i registri della semplicità, dell'appello, della denuncia, della lode, della predicazione e della performance, dalle fonti medievali fino alle culture popolari contemporanee.

Infine, una sesta prospettiva concernerebbe l'ecologia come problema di ricezione e non solo come ambito disciplinare. Petrocchi invita a evitare l'anacronismo, e questa cautela deve essere assunta come punto di partenza. Ma proprio perché Francesco non è ecologista in senso moderno, la sua ricezione ecologica è tanto più interessante: essa mostra come una cosmologia medievale possa essere tradotta in una critica contemporanea dell'antropocentrismo tecnocratico. Il nodo non è stabilire se Francesco “prevedesse” l'Antropocene, ma comprendere perché l'Antropocene cerchi Francesco. La risposta, forse, sta nel fatto che la crisi ecologica non è soltanto una crisi tecnica, ma una crisi dell'immaginazione morale: abbiamo bisogno di figure capaci di pensare la relazione senza dominio, la povertà senza miseria, la creaturalità senza passività, la fraternità oltre l'umano. Francesco offre un lessico antico per domande nuove.

In conclusione, questo dossier restituisce una figura non pacificata, e proprio per questo ancora necessaria. Il Francesco che emerge dai saggi non è soltanto il santo della povertà, né soltanto il poeta del *Cantico*, né soltanto il personaggio dei film o il patrono dell'ecologia. È una figura di soglia: tra parola e corpo, tra libro e voce, tra convento e città, tra cronaca e immagine, tra Medioevo e contemporaneità, tra memoria e progetto. La sua forza non consiste nell'offrire risposte univoche, ma nel costringere ogni epoca a riformulare le proprie domande. Che cosa significa possedere senza dominare? Che cosa significa trasmettere senza tradire? Che cosa significa ricordare senza irrigidire? Che cosa significa rendere visibile la santità in una cultura che ha smarrito i codici condivisi del sacro? Che cosa significa parlare ai poveri, ai marginali, ai bambini, alle periferie, al creato? Che cosa

significa, infine, fare della memoria non un rifugio, ma una possibilità di futuro? È in questa apertura che storia, mito e utopia cessano di essere tre categorie separate e diventano tre movimenti di un'unica ricerca. La storia trattiene Francesco nella concretezza delle fonti, dei corpi, dei luoghi e delle istituzioni; il mito ne custodisce la potenza figurativa e la capacità di circolare oltre il contesto originario; l'utopia ne riattiva la promessa incompiuta, chiedendo al presente di misurarsi con ciò che ancora non è stato realizzato. Il dossier non chiude dunque il discorso su Francesco, ma lo riapre: mostra che ogni ritorno al santo di Assisi è, inevitabilmente, anche un ritorno critico su di noi, sulle nostre forme di memoria, sulle nostre immagini di povertà, sulle nostre retoriche della fraternità, sui nostri modi di abitare la terra.

Bibliografia essenziale

- Agamben, Giorgio, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza, Neri Pozza, 2011.
- Alberzoni, Maria Pia et al. (a cura di), *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, Einaudi, 1997.
- Bartoli Langeli, Attilio, *I libri dei frati. La cultura scritta dell'Ordine dei Minori*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, Einaudi, 1997.
- Bartoli Langeli, Attilio, *Gli autografi di frate Francesco e di frate Leone*, Turnhout, Brepols, 2000.
- Benedetti, Marina, e Tomaso Subini (a cura di), *Francesco da Assisi. Storia, arte, mito*, Roma, Carocci, 2019.
- Bruzelius, Caroline, *Preaching, Building and Burying: Friars in the Medieval City*, New Haven, Yale University Press, 2014.
- Caroli, Ernesto (a cura di), *Fonti Francescane*, Padova, Editrici Francescane, 2011.
- De Cesaris Valerio, Menozzi Daniele, Possieri Andrea, Roccucci Adriano (a cura di), *Pensare Francesco. Storia, memoria e uso politico*, Bologna, Il Mulino, 2025.
- Francesco d'Assisi. Enciclopedia francescana*, 2 voll, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2025.
- Frugoni, Chiara, *Francesco e l'invenzione delle stimmate*, Torino, Einaudi, 1993.
- Frugoni, Chiara, *Vita di un uomo: Francesco d'Assisi*, Torino, Einaudi, 1995.
- Giovè Marchioli, Nicoletta, *Il codice francescano. L'invenzione di un'identità*, in *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti*, Spoleto, CISAM, 2005.
- Le Goff, Jacques, *San Francesco d'Assisi*, Roma-Bari, Laterza, 2000.
- Maranesi, Pietro, *Nescientes litteras. L'ammonizione della Regola francescana e la questione degli studi nell'Ordine*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2000.
- Maranesi, Pietro, *La normativa degli Ordini mendicanti sui libri in convento*, in *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti*, Spoleto, CISAM, 2005.

- Merlo, Giovanni Grado, *Nel nome di san Francesco*, Padova, Editrici Francescane, 2003.
- Miccoli, Giovanni, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino, Einaudi, 1991.
- Musarra Antonio, *Il mondo secondo Francesco*, Bologna, Il Mulino, 2026.
- Papa Francesco, *Laudato si'*, Città del Vaticano, 2015.
- Papa Francesco, *Fratelli tutti*, Città del Vaticano, 2020.
- Ricci Adelaide, *Francesco davanti al Crocifisso. Lo sguardo delle immagini*, Milano, Biblioteca Francescana, 2024.
- Şenocak, Neslihan, *The Poor and the Perfect: The Rise of Learning in the Franciscan Order, 1209-1310*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2012.
- Subini, Tomaso, *La necessità di morire. Il cinema di Pier Paolo Pasolini e il sacro*, Roma, Ente dello Spettacolo, 2007.
- Vaucher, André, *Francesco d'Assisi*, Torino, Einaudi, 2010.