

Stefania Girardo

**La devozione dei Bianchi del 1399:
analisi politica di un movimento di pacificazione**

Reti Medievali Rivista, 14, 1 (2013)

<<http://rivista.retimedievali.it>>



Firenze University Press

La devozione dei Bianchi del 1399: analisi politica di un movimento di pacificazione

di Stefania Giraudò

1. Premessa

Nel 1399 l'Italia fu percorsa da una grande processione conosciuta come la devozione dei Bianchi. Per tre mesi, i fedeli, vestiti dei panni bianchi che davano loro il nome, organizzarono digiuni, astinenze e cortei per seguire il crocifisso al grido «misericordia e pace». I devoti si spostarono di città in città, da Genova a Roma, in staffette di nove giorni che, permettendo ai singoli di evitare lunghi percorsi, tra luglio e settembre portarono il rito in Emilia, Lombardia, Toscana e Lazio. Furono giornate di penitenza, durante le quali i devoti, in un contesto apocalittico alimentato dal diffondersi della peste, intendevano stornare dal mondo il castigo divino.

L'avvenimento, lungi dall'essere un caso isolato, si inserisce in una successione di devozioni penitenziali che si svilupparono a partire dal XIII secolo in una serie di moti diffusi in Italia e in tutta Europa¹. Una lunga tradizione di studi ha considerato queste manifestazioni sia come espressione di una religiosità popolare che le autorità laiche, e soprattutto ecclesiastiche, hanno cercato di inquadrare in forme istituzionalizzate o quanto meno controllabili, sia, in una prospettiva storica più profonda, come testimonianze della rilevanza civica dei culti religiosi che interessavano tutta la città, nella sua dimensione simbolica e spirituale². Di recente, lo studio di questi movimenti è stato soggetto a un nuovo

¹ Sul susseguirsi di moti penitenziali nell'Europa medievale si veda N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, Torino 2000.

² Sulla religione civica la storiografia è molto abbondante. Si ritiene necessario almeno il riferimento alla ricca raccolta *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, Atti del convegno, Nanterre, 21-23 giugno 1993, a cura di A. Vauchez, Roma 1995.

approccio storiografico che ha sottolineato maggiormente la valenza anche politica dei moti penitenziali, specialmente di quelli a sfondo pacificatorio, come gli episodi, molto noti, dell'Alleluia del 1233 e dei Flagellanti del 1260³. A partire da quelle manifestazioni, la pace, invocata su più piani, va «intesa come pacificazione, rinuncia alla violenza, proiezione futura di un mondo rinnovato, sospensione coattiva dei conflitti, in una continua trasmigrazione di sensi tra i diversi livelli dell'azione pacificatoria»⁴.

Le nuove ricerche hanno concentrato l'attenzione su due importanti questioni che mostrano una stratificazione complessa dei moti devozionali. Anzitutto, si sono rivalutate le connessioni tra i movimenti penitenziali e le autorità pubbliche delle città interessate; è stato dimostrato, infatti, che dal 1260 in avanti la pacificazione penitenziale fu spesso riutilizzata dai governi di popolo come «potente motore di iniziative politiche»⁵, per costruire un diverso modello di società. A Perugia, gli *Ordinamenta populi* emanati in occasione del rito penitenziale dei flagellanti, caratterizzato dal costante riferimento alla pace, portarono alla definizione di un potere pacificatorio del comune quasi assolu-

³ Per l'Italia, si veda G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, a cura di R. Romano e C. Vivanti, 2, Torino 1974, pp. 855-857. Sulla grande devozione del 1233, si vedano A. Vauchez, *Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233. L'action politique des Ordres Mendicants d'après la réforme des statuts communaux et les accords de paix*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire», 78 (1966), pp. 503-549, ora tradotto in A. Vauchez, *Ordini mendicanti e società italiana. XIII-XV secolo*, Milano 1990, pp. 121-161, con il titolo *Una campagna di pacificazione in Lombardia verso il 1233. L'azione politica degli Ordini Mendicanti nella riforma degli statuti comunali e gli accordi di pace*; V. Fumagalli, *In margine all'Alleluia del 1233*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo», 80 (1968), pp. 257-272; G. De Sandre Gasparini, *La pace in Antonio e nella "devotio" dei mendicanti del 1233*, in «Studia patavina», 29 (1981), pp. 503-508; F. Barocelli, *L'Alleluia di Parma del 1233. Il rito, l'immagine, la città*, in «Aurea Parma», 67-68 (1983-1984), pp. 232-256; D.A. Brown, *The Alleluia. A Thirteenth Century Peace Movement*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 81 (1988), pp. 3-16; G.G. Merlo, *Militia Christi come impegno antiereticale (1179-1233)*, in «Militia Christi» e *Crociata nei secoli XI-XIII*. Atti della undecima Settimana internazionale di studio, Mendola, 28 agosto-1 settembre 1989, Milano 1992, pp. 355-386; A. Thompson, *Predicatori e politica nell'Italia del XIII secolo. La "Grande Devozione" del 1233*, (Oxford 1992), Milano 1996; M. Gazzini, *In margine all'Alleluia del 1233: la milizia di Gesù Cristo di Parma (1233-1261)*, in *Uno storico e un territorio. Vito Fumagalli e l'Emilia occidentale nel Medioevo*, Atti del Convegno, Parma, 11-12 ottobre 2002, Bologna 2005, pp. 235-259. Sui flagellanti del 1260, invece: *Il movimento dei Disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio (Perugia 1260)*, Atti del Convegno internazionale, Perugia, 25-28 settembre 1960, Perugia 1962; A. Frugoni, *Sui flagellanti del 1260*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo», 75 (1963), pp. 211-237; G. De Sandre Gasparini, *Movimento dei disciplinati, confraternite e ordini mendicanti*, in *I frati minori e il terzo ordine. Problemi e discussioni storiografiche*, Atti del XXIII Convegno storico internazionale, Todi, 17-20 ottobre 1982, Todi 1985, pp. 79-114; M. Vallerani, *Movimenti di pace in un comune di Popolo: i Flagellanti a Perugia nel 1260*, in «Bollettino della Deputazione umbra di storia patria», 101 (2004), pp. 369-418.

⁴ Vallerani, *Movimenti di pace* cit., p. 373. Si veda inoltre R.M. Dessi, *Pratiche della parola di pace nella storia dell'Italia urbana*, in *Guerra e pace nel basso medioevo*, Atti del XL Convegno storico internazionale, Todi, 12-15 ottobre 2003, Todi 2004, pp. 271-312.

⁵ Vallerani, *Movimenti di pace* cit., p. 394.

to, «che superava, e di molto, le tradizionali funzioni regolatrici della pace pubblica che gli statuti assegnavano ai magistrati forestieri»⁶.

In secondo luogo, è emersa chiaramente una questione politica legata al problema della pace. È noto che nel Trecento il concetto di *pax* cifrava un ampio discorso relativo all'organizzazione politica delle città: i poteri che intendevano imporsi sui centri urbani usavano le varie declinazioni della pace per presentare il proprio progetto relativo al governo cittadino. Dopo più un secolo di costante elaborazione sui risvolti politici dei riferimenti alla pace⁷, un movimento intercittadino inneggiante a «misericordia e pace» non poteva che muoversi in una dimensione complessa, al tempo stesso spirituale e politica.

L'analisi delle processioni dei Bianchi⁸, posta in queste prospettive, può offrire nuovi spunti a uno studio che miri a individuare le interferenze tra riti religiosi e pratiche politiche, indagando anzitutto il dato processionale inteso come fenomeno pubblico inserito nel contesto cittadino⁹. Partendo dal riconoscimento del moto come manifestazione di religiosità civica, la storiografia ha creato un oggetto: i Bianchi intesi come movimento unico e compatto, che diventa un momento periodizzante, evento simbolo, «l'ultimo grande fenomeno religioso collettivo del medioevo»¹⁰. A integrazione di questa dimensione civica del moto, si intende qui presentare un'analisi del movimento che comprenda anche le diverse reazioni mostrate dai gruppi di potere nelle città interessate dalle processioni. I Bianchi si mossero in una grande varietà di situazioni politico-istituzionali, e una lettura attenta a questa dimensione può far emergere un'immagine più articolata degli effetti reali dalle processioni pubbliche. Le processioni collettive richiedevano in effetti un intervento delle istituzioni cittadine per inquadrare i devoti che arrivavano da fuori, guidare le processioni all'interno delle

⁶ *Ibidem*, p. 373.

⁷ Sull'argomento si veda il volume *La pace nel pensiero, nella politica, negli ideali del Trecento*, Atti del convegno (Todi, 13-16 ottobre 1974), Todi 1975.

⁸ Mi limito qui a citare i principali lavori che si sono occupati del moto dei Bianchi: A. Frugoni, *La devozione dei Bianchi del 1399*, in *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del medioevo*, Atti del III Convegno storico internazionale, Todi, 16-19 ottobre 1960, Todi 1962, pp. 232-248; É. Delaruelle, *Les grandes processions de pénitents de 1349 et 1399*, in *Il Movimento dei Disciplinati* cit., pp. 109-145; G. Tognetti, *Sul moto dei bianchi nel 1399*, in «*Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*», 78 (1967), pp. 205-343; G. De Sandre Gasparini, *Un'immediata ripercussione del movimento dei Bianchi del 1399: la regola di una fraternitas alborum in diocesi di Padova (13 ottobre 1399)*, in «*Rivista di storia della Chiesa in Italia*», 26 (1972), pp. 354-368; R. Rusconi, *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)*, Roma 1979; D.M. Webb, *Penitence and peace-making in city and contado: the Bianchi of 1399*, in *The Church in Town and Countryside*, a cura di D. Baker, Oxford 1979, pp. 243-256; D. Bornstein, *The Bianchi of 1399*, London 1993; *La devozione dei Bianchi nel 1399. Il miracolo del crocifisso di Borgo a Buggiano*, Pisa 1998.

⁹ Sulla valenza politica dei riferimenti alla pace si vedano Cohn, *I fanatici cit. e Prêcher la paix, et discipliner la société: Italie, France, Angleterre (XIII^e-XV^e siècle)*, a cura di R.M. Dessi, Turnhout 2005.

¹⁰ Tognetti, *Sul moto dei bianchi* cit., p. 341.

città e “riformare” la politica interna, con un insieme di disposizioni consiliari che tradizionalmente (almeno dal 1233) prevedevano la liberazione dei prigionieri, il rientro dei banditi, e le pacificazioni collettive; tutte questioni che non erano, evidentemente, relative al mero ordine pubblico, ma richiedevano – e dunque individuavano – un potere egemone, in grado di coordinare le iniziative pubbliche anche di carattere religioso. Le conseguenze politiche del moto, in altre parole, non riguardano tanto l’eventuale appoggio a favore di una delle parti cittadine, ma vanno lette secondo una nuova accezione della politica, più ampia e informale. In questo senso, al centro del discorso si pone lo *status* stesso delle città e i rapporti tra le istituzioni locali, che sul tema della pace dovevano trovare un nuovo equilibrio, superando – o acuendo – le tensioni interne ai diversi centri di potere cittadini, laici ed ecclesiastici.

Si è scelto di concentrarsi sui casi di Lucca, Pistoia e Padova per la differenza qualitativa delle cronache disponibili, che dedicano ampio spazio alla devozione facendo emergere più chiaramente la dimensione politica del moto, che diventa, in alcuni momenti, preponderante. In particolare, i due testi di area toscana – le cronache di Giovanni Sercambi e Luca Dominici¹¹ – permettono di ricostruire due modelli completamente diversi di accoglienza dei devoti da parte delle autorità cittadine: a Lucca l’esempio presentato dalle brigate esterne fu rifiutato dal consiglio cittadino, che si schierò contro la prosecuzione del moto; mentre a Pistoia gli organi di governo aderirono immediatamente al rito e lo rilanciarono secondo le forme proposte dai devoti. Il caso padovano – raccontato da Giovanni da Conversini¹² – inoltre, permette di portare avanti una riflessione sul ruolo rivestito dalla pace in un centro sottoposto a un governo personale, dove fu il signore stesso a chiamare e promuovere il moto.

Oltre a queste testimonianze maggiori il moto è ricordato in numerose altre cronache, circa una ventina, in cui le notizie relative ai Bianchi sono però frammentarie e meno dettagliate¹³. Anche queste testimonianze si sono rivelate uti-

¹¹ Giovanni Sercambi, *Le Croniche*, voll. I-III, a cura di S. Bongi, Roma 1892; Luca Dominici, *Cronica della venuta dei Bianchi e della moria 1399-1400*, a cura di G. Gigliotti, Pistoia 1933.

¹² L’edizione integrale del testo redatto da Giovanni da Conversini relativo alla devozione a Padova si trova in *La processione dei Bianchi nella città di Padova*, a cura di L. e D. Cortese, Padova 1978. Per una panoramica del passaggio dei Bianchi nelle altre città si rimanda alle analisi di Tognetti, *Sul moto dei bianchi* cit. e Bornstein, *The Bianchi* cit., pp. 174-175 e pp. 177-187. Si noti come Bornstein sostenga la necessità di separare il rito veneziano dal movimento dei Bianchi, perché a Venezia si assiste a un rito di devozione privata intrapresa da gruppi ristretti e non a una grande processione pubblica.

¹³ Giorgio Stella, *Annales Genuenses*, a cura di G. Petti Balbi, in RIS² XVII/2, Bologna 1975, fornisce informazioni sulla prima fase del movimento, l’arrivo a Genova e la diffusione verso la riviera di Levante e la Toscana; per la zona della Lombardia si hanno le notizie riportate dal *Chronicon Bergomense guelpho-ghibellinum ab anno MCCCLXXVIII usque ad annum MCCCCVI*, a cura di C. Capasso, in RIS² XVI/2, Bologna 1926-1940 e da B. Aliprandi, *Aliprandina o Cronica de Mantua*, a cura di O. Begani, in RIS² XXIV, Città di Castello 1910, pp. 25-180; fonti venete sono G. e B. Gatari, *Cronaca carrarese*, a cura di A. Medin e G. Tolomei, in RIS² XVII/1, Bologna 1931 e il *Liber Regiminum Padue*, a cura di A. Bonardi, in RIS² VIII/1, Città di Castello 1905, pp. 267-376. Numerose le testimonianze per l’Emilia, per cui si sono con-

li per condurre una riflessione su alcuni casi specifici, in particolare per l'episodio di Orvieto dove si diffuse una memoria diversa dei Bianchi, ricordati come gruppi di esaltati al seguito di impostori e falsi preti. Il moto suscitò infatti anche reazioni di sospetto e di rifiuto che è importante tenere in conto, anche se non sempre, come vedremo, è possibile trovare una spiegazione esauriente.

2. Moto popolare e istituzionalizzazione: l'origine della devozione

Le origini del moto sono tramandate in alcune leggende riprese in molte cronache dell'Italia centro-settentrionale. Si tratta in realtà di versioni diverse di un unico modello letterario. Da Genova a Firenze, a Piacenza, Ferrara, Forlì, Padova e Orvieto¹⁴, numerosi autori concordano nell'affermare che l'intera devozione abbia avuto inizio da un'apparizione divina. Secondo queste narrazioni, Gesù, in un luogo lontano e in un tempo imprecisato, si mostrò ad alcuni *rustici* incaricati di dare avvio al movimento. La presenza di questi uomini «grossi et materiali»¹⁵ è importante per comprendere il contesto in cui nacquero le processioni, cioè in un ambiente extracittadino e non istituzionalizzato. Seguendo però le due cronache maggiori – i testi di Giovanni Sercambi e Luca Dominici – si nota che a un certo punto, accanto a questa versione originaria del miracolo, si affermò un racconto diverso.

servati Jacobus de Delayto, *Annales Estenses*, in RIS XVIII, Mediolani 1731, coll. 956-958; Johannis de Mussis *Chronicon Placentinum ab anno CCXXII usque ad annum MCCCCII*, in RIS XVI, Mediolani 1730, coll. 447-560; la *Cronica gestorum ac factorum memorabilium civitatis Bononiae edita a fratre Hyeronimo de Bursellis*, a cura di A. Sorbelli, in RIS² XXIII/2, Città di Castello 1912, pp. III-XXXIX; il *Corpus Chronicorum Bononiensium*, a cura di A. Sorbelli, in RIS² XVIII/1, Bologna 1924; e ancora il *Chronicon fratris Hieronymi de Forlivio: ab anno MCCCXCVII usque ad annum MCCCXXXIII*, a cura di A. Pasini, Bologna 1931; *Annales Forolivienses ab origine urbis usque ad annum MCCCCLXXIII*, a cura di G. Mazzatinti, in RIS² XXII/II, Città di Castello 1903. Seguendo la direttrice che porta in Toscana incontriamo una grande quantità di testimonianze: Sozomeno da Pistoia, *Specimen historiae*, in RIS² XVI, Mediolani 1731 e una lunga serie di cronache fiorentine, tra cui Matteo Palmieri, *Liber de Temporibus*, a cura di G. Scaramella, in RIS² XXVI/1, Città di Castello 1903, pp. 172-174, Leonardo Bruni Aretino, *Historiarum Florentini populi libri XII et Rerum suo tempore gestarum commentarius*, a cura di E. Santini, C. Di Pierro, in RIS² XIX/3, Città di Castello 1914-1926 e la *Cronica volgare di anonimo fiorentino dall'anno 1385 al 1409, già attribuita a Piero di Giovanni Minerbetti*, a cura di E. Bellondi, in RIS² XXVII/2, Città di Castello 1915, pp. 240-242. Proseguendo verso sud si trovano le importanti fonti di Orvieto: Luca di Domenico Manenti, *Cronaca (1174-1413)*, a cura di L. Fumi, in RIS² XV 5/3, Città di Castello 1903 e la *Cronaca del Conte Francesco di Montemarte e Corbara, 1333-1400*, a cura di L. Fumi, in RIS² XV/V, Città di Castello 1902-1920. Numerose fonti minori, prese comunque in considerazione, si limitano a registrare il passaggio di fedeli vestiti di bianco, senza fornire informazioni relative alle reazioni politiche prodotte dalle processioni.

¹⁴ Stella, *Annales Genuenses* cit.; *Cronica volgare di anonimo fiorentino* cit.; Johannis de Mussis *Chronicon* cit.; Jacobus de Delayto, *Annales Estenses* cit.; *Liber regiminum Padue* cit.; *Cronaca del Conte Francesco di Montemarte* cit.

¹⁵ Stella, *Annales Genuenses* cit., p. 240.

Giovanni Sercambi, ampliando un breve episodio già inserito negli *Annales Genuenses*¹⁶, propone una nuova leggenda, nella quale si narra di un secondo miracolo avvenuto a Marsiglia. La scena si svolge davanti a un contadino intento ad arare il campo, a cui apparve un angelo con un libro in mano, che disse all'uomo: «Va', predica che ciascuno faccia penitenza, et vestasi di bianco, però che Dio è irato contra l'umana generatione»¹⁷. In relazione a ciò è da notare che, nel racconto di Sercambi, all'aumentare del clima di tensione legato anche al diffondersi della peste, cambiarono i promotori della devozione. Per dare inizio al moto, il contadino si recò in città e raccontò l'apparizione. A quel punto, alcuni chierici cominciarono a vestirsi di bianco e ad andare in processione: «e allora lo dicto lavoratore si mosse e andò a Marsiglia narrando il miracolo, e mostrando i libro, dicendo quello che l'angelo li avea comandato. Per la qual cosa il vescovo e li altri prelati di quel luogo s'incomincionno a vestire di bianco con andare a processione, pregando Idio»¹⁸. In questo modo il vescovo e il clero cittadino divennero, sin dal principio, i mediatori tra l'espressione di una religiosità popolare e il rito istituzionalizzato all'interno della Chiesa.

Lo stesso si può notare riguardo alla cronaca del Dominici dove, accanto alla versione che riserva ai *rustici* il compito di cominciare il moto, se ne trova una seconda, in cui la responsabilità della processione viene affidata all'autorità episcopale. In breve: un frate del convento di Santo Spirito di Firenze, Maestro Grazia – un buon oratore che svolgeva in quel periodo importanti incarichi per la repubblica fiorentina – durante una predica narrò gli inizi della devozione in Irlanda, due anni prima dell'arrivo delle processioni in Italia. Rispetto al modulo narrativo usato in precedenza – derivante da una lunga tradizione e adottato anche da altre devozioni – questo racconto definisce meglio il carattere specifico di movimento ormai assunto dai Bianchi, qualificati grazie ad alcuni elementi distintivi. La vicenda si sarebbe svolta in questo modo: un'eremita, Cap-

¹⁶ *Ibidem*, p. 241 (8-15).

¹⁷ Sercambi, *Le Croniche* cit., pp. 302-303. Il passo continua: «E acciò che ogni persona ti creda, porterai questo libro, in nel quale è scripto quello che Dio vorrà fare del papa et dell'altro popolo. Et sappi che non fu persona che questo libro possa aprire fine a tanto che non sarà portato a Roma in su l'altare di Sampiero (...) e allora si saprà quel che Dio comanda (...)». Et dirai che ogni persona faccia penitenza e digiuni con orationi». La presenza del libro da aprire a San Pietro deriva da una lunga tradizione apocalittica che si insinua spesso nella spiritualità della devozione ed è da mettere in relazione con l'avvicinarsi del nuovo secolo. Il riferimento in questo caso, unico nella tradizione legata ai Bianchi, è alla lettera celeste, un modello agiografico che si ispirava a una lettera di Cristo inviata dal cielo per imporre il rispetto della domenica, e che risulta utilizzato agli inizi dell'XI secolo in relazione alla pace. Dopo un periodo di assenza, la lettera ricomparve a metà Trecento durante l'affermazione dei Flagellanti tedeschi, la cui vicenda si chiuse drammaticamente nell'ottobre 1349, quando una bolla papale dell'ottobre 1349 condannò i Flagellanti all'arresto e, se necessario, al rogo. Su questo episodio si veda Cohn, *I fanatici* cit., pp. 168-169. A tre secoli di distanza dalla prima apparizione (XI secolo), le lettere celesti assunsero «un valore più apertamente escatologico, proiettando sulla terra attese millenaristiche, profonde», Vallerani, *Movimenti di pace* cit., p. 382. Ed è in questo contesto che va inserito il documento dei Bianchi.

¹⁸ Sercambi, *Le Croniche* cit., p. 303.

perledis, che da più di 40 anni viveva in monastero, una notte venne svegliata da una visione. Un angelo la portò in un prato circondato da un numero infinito di Bianchi, in quel caso spiriti beati in vita eterna, che cantavano in cerchio lo *Stabat Mater*. Al centro del prato si trovava Dio Padre, nell'atto di minacciare una seconda crocifissione di Cristo. Per evitare questa possibilità, intervenne la Madonna assumendosi la responsabilità della redenzione dei peccatori che avrebbero fatto penitenza e sarebbero andati in giro «vestiti di bianco e scalzi facendo grande astinenza»¹⁹, secondo un modulo tradizionale che affida a Maria il ruolo di mediatrice tra Dio e gli uomini, per evitare la distruzione del mondo. Al termine della visione l'angelo impose all'eremita di informare al più presto il vescovo: «Vattene e di' tutto questo fatto che hai veduto al prete di una chiesa che troverai (...) e di' che 'l dica al vescovo»²⁰. Fu proprio il presule che, «fatto solenne esame di questo fatto», diede inizio al movimento; mentre solo in un momento successivo avvenne il miracolo dei tre pani. Anche in questo caso la precedenza dell'intervento vescovile rispetto al miracolo dei tre pani può indicare un cambiamento effettivo nella direzione del moto, all'interno del quale si intendeva affermare la necessità della mediazione ecclesiastica.

In questo senso, si può pensare che il secondo miracolo sia servito al clero per canalizzare e dirigere un'iniziativa nata dalla massa dei fedeli. Con questa narrazione infatti le autorità ecclesiastiche agirono sulla devozione spontanea, la reinventarono e la misero a disposizione delle forze politiche cittadine. È essenziale però constatare che è impossibile distinguere in maniera netta, come fa per esempio Daniel Bornstein nel più ampio tra i contributi recenti sull'argomento, le strategie dei poteri laici – preoccupati dalle minacce alla stabilità del proprio regime – dagli interventi delle autorità religiose, che non mostrarono esitazioni nell'accogliere un movimento tradizionale e ortodosso. A quanto risulta dall'analisi delle fonti, le due sfere sembrano invece collaborare a una direzione comune del moto, interpretato poi secondo le necessità delle diverse istituzioni²¹. In Liguria come in Toscana, furono gli strati più alti della popolazione – «cives valentes»²², «homini et donne delle maggiori»²³ – a organizzare nei centri urbani le «brigade» – come vengono espressamente chiamate in numerose testimonianze del tempo – di Bianchi in collaborazione spesso con l'autorità ecclesiastica rappresentata dal vescovo della città²⁴.

¹⁹ Dominici, *Cronache* cit., pp. 168-170.

²⁰ *Ibidem*, pp. 169-170.

²¹ Bornstein, *The Bianchi* cit., pp. 162-187.

²² Stella, *Annales genuenses* cit., p. 239.

²³ Sercambi, *Le Croniche* cit., p. 349.

²⁴ Bisogna tuttavia ricordare che nel contado si svolsero in quel periodo numerosi movimenti di Bianchi. Alcuni erano la prosecuzione delle processioni cittadine fuori dalle mura, altri però erano organizzati direttamente dai contadini o da altri *cives* che, rinunciando alla dimensione pubblica del rito, avevano deciso di creare una devozione dai caratteri marcatamente privati. Per un'analisi dei moti nel contado si veda Bornstein, *The Bianchi* cit., in modo particolare a pp. 101-116.

3. *Brigate e contesto urbano: il doppio movimento a Genova*

Per quanto riguarda l'origine storica della devozione, le prime testimonianze parlano dei Bianchi nel Piemonte e nella Liguria occidentale, dove i cortei procedettero disordinatamente. Dopo una prima manifestazione a Chieri²⁵, i devoti si spostarono verso Genova, dove, secondo la ricostruzione dei coevi *Annales Genuenses*, i Bianchi apparvero come una folla senza guida, accompagnata solo dalla fama delle pacificazioni e dei miracoli compiuti²⁶. Benché in questa cronaca lo spazio dedicato ai Bianchi sia, complessivamente, assai limitato, l'autore fornisce una descrizione accurata dei giorni della devozione. La frase con cui lo Stella apre la trattazione del passaggio dei Bianchi a Genova non lascia dubbi sulla portata politica del movimento di pace, che intervenne direttamente sulle discordie civili, «ad odiorum remissionem»²⁷. Sin dai primi accenni, quindi, il cronista – che pur non trascura anche il dato liturgico della devozione, descritto in maniera molto accurata e completato dalla trascrizione del testo delle laude cantate dai devoti²⁸ – esalta la funzione politica del moto.

a. Già nel momento che precede l'ingresso delle processioni in città, cioè durante il passaggio nella valle Polcevera, i devoti ottennero la pacificazione di «odiosissime inimicitie», la restituzione di beni usurpati durante una guerra da poco conclusa e, inoltre, il perdono delle offese per i colpevoli di delitti di sangue²⁹, mentre il cronista registra la partecipazione dei “grandi”, che evidentemente erano i più sensibili a istanze di questo genere³⁰. Con alle spalle questi risultati e abbandonata la valle, i processionanti riuscirono a introdursi in città.

Giunti a Genova³¹, il 5 luglio 1399 i devoti, cinquemila persone secondo lo Stella³², fecero il proprio ingresso con «quidam nobiles et cives valentes cum

²⁵ Secondo Tognetti, *Sul moto dei bianchi* cit., p. 214, la devozione ebbe inizio nella Liguria occidentale e in Piemonte, come testimoniarebbe la notizia della presenza di alcuni Bianchi a Chieri il 5 marzo 1399 che compare nel *Chronicon parvum Ripaltae ab anno MCXCV ad annum MCCCCV*, a cura di F. Gabotto, in RIS² XVII/III, Città di Castello 1912. Si vedano inoltre L. Gaffuri, *L'associazionismo flagellante fra rivendicazioni identitarie e conformismo. Il caso di Ivrea (secoli XIV-XV)*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», 104 (2006), pp. 5-40; e M. Marrocchi, *Fonti e metodi di ricerca nello studio dei Bianchi, in La devozione dei Bianchi* cit., pp. 9-58, che tratta in maniera approfondita e dettagliata le origini del moto in Piemonte, a partire da una deliberazione del comune di Pinerolo del 14 novembre 1398.

²⁶ Tognetti, *Sul moto dei bianchi* cit., pp. 211-217.

²⁷ Stella, *Annales genuenses* cit., p. 237.

²⁸ *Ibidem*, pp. 237-238.

²⁹ *Ibidem*, p. 238. Si tratta di provvedimenti che, per lunga tradizione, intervenivano sulla società cittadina grazie al riferimento alla pace.

³⁰ Stella, *Annales genuenses* cit., p. 239.

³¹ Su Genova nel tardo medioevo si veda G. Petti Balbi, *Tra dogato e principato: il Tre e Quattrocento*, in *Storia di Genova. Mediterraneo, Europa*, Genova 2003; J. Heers, *Gènes au XV^e siècle. Activités économiques et problèmes sociaux*, Paris 1961.

³² Già Tognetti, *Sul moto dei bianchi* cit., p. 212 fa notare che «la cifra dei componenti quella pro-

eorum familiis, qui tunc ruribus habitabant», sfilando disposti per parrocchie e guidati da «sacerdotes induti in albis (...), precedentes alios sub eo templo statutos»³³. Così, grazie all'esempio degli abitanti della valle Polcevera – quei *cives valentes* che sono da intendersi sicuramente come appartenenti agli strati più alti della società, membri di quell'aristocrazia che deteneva ampi possedimenti e residenze di pregio nel largo territorio periurbano³⁴ – e all'appoggio delle autorità cittadine, per la prima volta il movimento prese forma e diventò fenomeno collettivo e istituzionalizzato³⁵.

b. Con l'ingresso in città, le ricadute del moto sugli equilibri della società furono ancora più evidenti. Per accogliere il movimento all'interno delle mura, i poteri cittadini pretesero innanzitutto garanzie di controllabilità. Così, l'arcivescovo Giacomo Fieschi in pochi giorni si pose a capo della devozione, per dare nuovo impulso a un moto che si voleva trasformare in fenomeno urbano. Avvenne a questo punto un cambio nella direzione delle processioni. Il trasferimento della responsabilità del movimento, dai capi delle brigate al presule genovese, è ben sintetizzato nello scritto dello Stella:

Premissi namque transeuntes per urbem usque ad basilicam Sancte Marie de Monte Bisanis iverunt postque suas domos riversi sunt; verum die lune Iulii septima archiepiscopus Ianuensis, toto convocato clero in templo urbis maiori, concini fecit missam Sancti Spiritus valde solemnem, quam celebravit archiepiscopus ipse, ut civium mentes illustraretur ad viam modo premissa devotam agendum in salutiferam pacem³⁶.

cessione andrà presa con la cautela con cui si prendono tutte le cifre circa le dimensioni delle folle nelle fonti medievali, ma (...) varrà almeno a indicare che i Bianchi all'entrata in Genova erano un gruppo vistoso, non una infiltrazione».

³³ Stella, *Annales genuenses* cit., p. 239: «venerunt omnes ordinate valde; quodlibet enim templum suas cruces et sacerdotes indutos in albis habebat, precedentes alios sub eo templo statutos, cantabant et faciebant in omnibus ut prescripti».

³⁴ Il fatto che si trattasse di "comitatini" è confermato dallo stesso Stella, che si riferisce a costoro definendoli «premissi de ruribus», *Annales genuenses* cit., p. 239, linea 32.

³⁵ Per comprendere la portata di questo mutamento, può essere utile un breve cenno al ruolo che i *comitatini* svolgevano nelle processioni pubbliche nell'Italia del tardo-medioevo e del Rinascimento, quando quei riti urbani iniziarono a codificare i rapporti tra città e contado. Nel XV secolo, cioè, le città imponevano agli abitanti delle campagne la partecipazione alle processioni urbane, espressione del rapporto che legava spazio cittadino e spazio rurale; in sostanza, la presenza dei *comitatini* era concepita come un dovuto atto di soggezione dei poteri del contado al centro urbano, che in quel modo affermava la propria supremazia. Va però notato che in quel momento la questione dei rapporti tra città e contado era legata al consolidamento dei poteri degli stati regionali e alla loro riorganizzazione anche amministrativa, questione assente nelle testimonianze relative ai Bianchi. Su questi argomenti si vedano, in particolare, i lavori di G. Chittolini, "Religione cittadina" e "chiese di comune" alla fine del Medioevo, in *La chiesa a pianta centrale: tempio civico del rinascimento*, a cura di B. Adorni, Milano 2002, pp. 15-26; G. Chittolini, *Civic Religion and the Countryside in Late Medieval Italy*, in *City and Countryside in Late Medieval and Renaissance Italy. Essays presented to Philip Jones*, a cura di T. Dean, Ch. Wickham, London 1996, pp. 69-80; G. Chittolini, *Società urbana, chiesa cittadina e religione in Italia alla fine del Quattrocento*, in «Società e storia», 23 (2000), 87, pp. 1-17.

³⁶ Stella, *Annales genuenses* cit., p. 239.

Da questo momento i «premissi transeuntes», cioè quei «sacerdotes induti in albis» che avevano precedentemente guidato le processioni extra-urbane, scompaiono dal racconto; il loro ruolo si esaurì nel portare il rito in città. A quel punto fu il Fieschi a porsi a capo del moto: dopo aver convocato tutto il clero nel duomo, l'arcivescovo celebrò la messa solenne per insegnare ai fedeli i modi delle processioni verso la «salutifera pax». Prese così avvio una seconda fase del movimento.

L'esaltazione religiosa portata dalla devozione creò le condizioni per un ripensamento dell'ordine cittadino e per tentare di risolvere i conflitti che tormentavano Genova. Da anni la città si era attivata per mettere fine alle lotte tra le grandi casate, al punto che nel 1395 il doge Antonio Adorno aveva stabilito di offrire la sovranità sulla città al re di Francia Carlo VI. A distanza di 4 anni la situazione non si poteva dire risolta; con queste premesse, in un clima teso verso la pacificazione, il 10 luglio l'arcivescovo Giacomo Fieschi, ponendosi a capo della processione, portò alla risoluzione di numerosi conflitti. In quel giorno:

si in his erat cerimoniis innumerabilis gens credendum est, cum plena populo Ianua sit; inter multos enim ex talibus secuta pax est; nam, cum per urbem transirent, premissi de ruribus, qui fuerant emuli, ibant simul in ipsis cerimoniis fune aut cingulo colligati³⁷.

Questo passo permette di fare due osservazioni importanti. Innanzitutto è sottolineata, ancora una volta, la distanza tra le processioni urbane e il moto portato dalle brigate delle valli, che, fornito il modello per la devozione cittadina, scomparvero dalla scena. In secondo luogo, la descrizione della cerimonia per cui i devoti sfilarono in città legati da una fune, in segno di riconciliazione, dimostra chiaramente come il movimento si muovesse in una prospettiva orientata alla pacificazione, questione di indubbia portata politica che doveva essere affrontata dalle istituzioni cittadine. Per raggiungere uno stato di pace interna, l'arcivescovo decise di ricorrere anche all'esposizione delle reliquie e alla predicazione dei miracoli occorsi al passaggio dei devoti, che convinsero la folla a partecipare al rito³⁸.

Se per Genova non abbiamo altre indicazioni di merito sui conflitti, nelle comunità soggette non manca l'uso delle processioni ai fini della pacificazione: i Bianchi genovesi uscendo dalle mura cittadine si diressero verso la costa orientale, passando per Recco, Chiavari e Rapallo, «ubi erant acutissima odia» e lì «gibellini et guelfi illarum partium ad pacem venire sinceram»³⁹. In questo caso, quindi, la pacificazione assunse un carattere decisamente istituzionale, andando a incidere sui rapporti tra le fazioni rurali del Levante.

Benché le descrizioni dei conflitti e dell'intervento dei Bianchi siano relativamente generiche, è possibile fissare due punti fondamentali che emergono

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Sull'uso delle reliquie si veda L. Canetti, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra antichità e medioevo*, Roma 2002 e la bibliografia lì segnalata.

³⁹ Stella, *Annales genuenses* cit., p. 240.

no dall'analisi del moto. Innanzitutto, è da rilevare l'organizzazione della devozione in un doppio movimento: da una parte c'è la processione che arriva dall'esterno della città e, una volta trasmesso il moto al centro, riparte per la propria *peregrinatio*. Dall'altra, si capisce che un nuovo e distinto impulso parte dalla città stessa. Questo schema si ripeté allo stesso modo in tutta Italia, per quanto poi le modalità di organizzazione e gestione del rito siano state declinate in maniera diversa dai poteri locali. Inoltre, il secondo punto su cui soffermare l'attenzione è lo studio delle reazioni diverse con cui furono accolti i devoti e, in particolare, le modalità di organizzazione di questa seconda processione, che partiva dal centro urbano. È di questo secondo momento che si tratterà nelle pagine seguenti, perché riuscire a individuare e contestualizzare le differenti modalità di gestione permette di comprendere quale fu la reale portata della devozione sulla vita politica cittadina.

c. Soffermandosi ancora sul caso di Genova, il quadro si rivela ulteriormente complicato. Al di là della prima e fondamentale divisione tra processioni extra-urbane e rilancio della devozione nato dall'interno della città, infatti, a Genova avvenne un'ulteriore scomposizione del moto. Una volta trasformata la devozione in fenomeno urbano, il vescovo decise di continuare le processioni e – passata la scadenza fissata dalle brigate delle valli e portata a termine la pacificazione della città – insieme al «gubernator» rinnovò il moto. La domenica successiva alla fine della prima cerimonia i due vertici dell'autorità cittadina percorsero una «spiritualem circuitiōnem per spiritualis circuitio per urbem»⁴⁰, durante la quale il presule predicò la necessità di un rilancio del moto per altri sette giorni. Secondo la versione del Fieschi – il cui racconto fu in seguito recuperato dalle cronache toscane per promuovere il secondo momento del moto sotto la direzione ecclesiastica – la ripresa si sarebbe resa necessaria in seguito a un'apparizione della Vergine a una serva di un nobile genovese. Secondo lo schema usato successivamente anche in Toscana, Maria avrebbe imposto una seconda processione per placare l'ira di Gesù, non soddisfatto della penitenza già svolta⁴¹.

La ripresa del rito, promossa dal vertice del potere religioso cittadino, marcò una differenza profonda rispetto al moto portato dai Bianchi delle valli. Secondo la definizione di Daniel Bornstein, i devoti diventarono «orthodox in their beliefs, traditional in their devotion, and orderly in their behavior»⁴². In questa trasformazione, elemento caratterizzante e destinato anche ad avere un importante seguito – trovando riscontro anche, come si vedrà, in Toscana – fu la dimensione locale e cittadina del movimento, che si risolse nella visita delle maggiori chiese cittadine, escludendo «gite»⁴³ esterne a Genova.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 241.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Bornstein, *The Bianchi* cit., p. 163.

⁴³ Così chiamate nelle cronache.

Questo genere di processioni urbane, che andavano a toccare più chiese cittadine ed erano indette dal vescovo in accordo con le autorità laiche, fecero riferimento a un modulo in auge già secoli prima, riproponendo manifestazioni rituali in gran parte dismesse a partire dal Duecento⁴⁴. A fine Trecento la rete vescovile attivata nelle città toccate dai Bianchi riprese alcune caratteristiche di quelle processioni per orientare il moto. La trasformazione imposta dal vescovo alla manifestazione derivata dalle valli, non fu però accolta con entusiasmo dalla popolazione: le processioni videro meno partecipazione, non si ebbe il fervore religioso riservato alla prima processione – «non ibant in tanto numero simul ut prius (...) et alta non cantabant, ut ante, sed voce submissa»⁴⁵ – e così presto il movimento si spense.

d. Terminato quindi il momento genovese, il moto si propagò secondo tre direttrici: la prima attraversò la Lombardia e giunse in Veneto, la seconda percorse l'Emilia e la terza si diresse in Toscana, proseguendo verso sud in direzione di Gubbio, l'Aquila e Orvieto.

L'autorità indiscussa dei poteri ecclesiastici sulla devozione trova conferma nelle fonti parmigiane, reggiane e bolognesi, che mostrano i vescovi guidare la processione nella propria città e cedere il comando al presule della diocesi vicina, una volta lasciato il territorio di propria competenza; «episcopus unius dyocesis illam processionem assotiabat usque ad dyocesim sibi propinquam»⁴⁶. Così, i Bianchi arrivarono a Bologna seguendo un ordine processionale predefinito dalle istituzioni ecclesiastiche e, al momento dell'ingresso in città, furono subito suddivisi per parrocchie: «zaschuno per lo suo quartiere», e «zaschuno quartiere avea uno chonfalone grande con la sua insegna e tute le chapelle de quello quartiere andavano driedo a quello chonfalone grande»⁴⁷. In questa città, fu immediatamente il vescovo a stabilire il percorso cittadino e seguendo le sue indicazioni i Bianchi «andavano cerchando le perdonanze a certe ghiexie le quale avea deputado el veschovo de Bologna»⁴⁸. Così, a Bologna vengono confermate la dimensione pubblica della penitenza e il forte e immediato inquadramento del moto all'interno del sistema ecclesiastico.

⁴⁴ Su questo tema si vedano M. Giusti, *L'ordo officiorum della cattedrale di Lucca*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, Città del Vaticano 1946, II, pp. 523-566 per il caso di Lucca e N. Rauty, *Litanie maiores et minores. Le processioni penitenziali delle rogazioni nel secolo XIII secondo gli ordines officiorum della chiesa pistoiese*, in «Bulettno storico pistoiese», 106 (2004), pp. 63-98 per il caso di Pistoia.

⁴⁵ Stella, *Annales genuenses* cit., p. 241.

⁴⁶ Hyeronimus de Bursellis, *Cronica* cit. p. 66. Si vedano anche gli *Additamenta* a Johannis de Cornazanis *Historiae Parmensis fragmenta*, in RIS XII, Mediolani 1728, col. 752 e B. Angeli, *La historia della città di Parma*, Parma 1591, pp. 207-208.

⁴⁷ *Corpus Cronicarum Bononiensium* cit., pp. 465-469. *Sul moto dei bianchi nel 1399* cit., p. 212, parla di suddivisione per parrocchie già a Genova, con riferimento a Stella, *Annales Genuenses* cit., col. 1172.

⁴⁸ *Ibidem*.

4. Ascesa signorile e devozione: l'opposizione del comune di Lucca

L'immediato inquadramento dei devoti da parte delle autorità cittadine non avvenne, invece, nella Lucca di Giovanni Sercambi⁴⁹. Le *Croniche di parte de' fatti di Lucca* raccontano un atteggiamento di forte opposizione verso i Bianchi da parte delle istituzioni comunali.

Dal 1374, con la fine del dominio pisano e dell'esperienza imperiale di Carlo IV, la città era tornata ad essere un comune autonomo, retto da un consiglio di Anziani – organo esecutivo supremo, formalmente detentore del vicariato imperiale – e diviso al suo interno dalla rivalità tra i Forteguerra di parte guelfa e la famiglia Guinigi di tradizione ghibellina, da intendere nel senso che queste etichette avevano assunto alla fine del XIV secolo⁵⁰. Questi ultimi nel 1392, dopo un aspro scontro, si imposero sulla scena cittadina e diedero avvio a un processo di affermazione che portò nell'ottobre del 1400 alla nomina di Paolo Guinigi a Capitano e difensore del popolo e, poco dopo, a signore di Lucca.

La storiografia che si è occupata di Lucca a fine Trecento ha descritto l'ascesa dei Guinigi secondo una traiettoria incontrastata e lineare. Così, secondo i lavori di Christine Meek, oltre al controllo del seggio vescovile che i Guinigi si assicurarono nel 1394 con l'elezione di Niccolò, in carica fino al 1435, anche le istituzioni laiche erano controllate dai sostenitori della famiglia; il consiglio degli Anziani e la carica di gonfaloniere rimasero nelle mani dei Guinigi per tutto il decennio 1390-1400, preludio al trionfo dell'ottobre 1400⁵¹. L'analisi della devozione dei Bianchi – a cui la storiografia non ha dedicato molta attenzione – può fornire nuovi elementi per far luce sulle tensioni che, nel processo di trasformazione istituzionale, agitavano il quadro cittadino.

Le *Croniche* di Sercambi, fonte principale per lo studio della devozione a Lucca, furono scritte in stretta relazione con il mutamento costituzionale del 1400 e l'instaurazione della signoria del Guinigi⁵². Come ha messo in evidenza Franca Ragone, l'affermazione della signoria scandisce in maniera netta la composizione della narrazione. Il testo è diviso in due parti: nella prima – che comprende gli anni tra il 1164 e il 1400 – il Sercambi vuole celebrare la liberazione della città dalla dominazione pisana e a esaltare la *libertas* cittadina; mentre nella seconda – che abbraccia gli anni 1400-1423 – l'interesse dell'au-

⁴⁹ Sercambi, *Le Croniche* cit., pp. 290-371.

⁵⁰ Sul tema, si veda *Guelfi e ghibellini nell'Italia del Rinascimento*, a cura di M. Gentile, Roma 2005.

⁵¹ Lavori fondamentali per l'analisi dell'ascesa di Paolo Guinigi sono C. Meek, *The commune of Lucca, 1369-1400, and the rise of the Guinigi Signoria*, Oxford 1966; C. Meek, *Lucca 1369-1400. Politics and Society in an Early Renaissance City-State*, Oxford 1978; M.E. Bratchel, *Medieval Lucca and the evolution of the Renaissance state*, Oxford 2008, che presta poca attenzione alla situazione politico-istituzionale interna alla città nel periodo 1370-1400. La devozione dei Bianchi non è stata presa in analisi in questi studi.

⁵² Per lo studio delle *Croniche* si veda F. Ragone, *Le croniche di Giovanni Sercambi: composizione e struttura dei prologhi*, in «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici», 9 (1985-1986), pp. 5-34.

tore si sposta su fatti esterni alla vita cittadina, letta esclusivamente attraverso le notizie riguardanti il signore e la sua corte per «consentire il passaggio dalla celebrazione della storia comunale a quella della signoria del Guinigi»⁵³. Il racconto delle processioni si colloca nell'ultima parte della prima sezione, in una fase in cui la volontà di celebrare l'autonomia cittadina può avere condizionato la memoria della devozione dei Bianchi.

Secondo la ricostruzione delle *Croniche*, la processione arrivò a Lucca il 9 agosto 1399, portata dalla brigata di Pietrasanta. In un primo momento furono questi, i Bianchi esterni alla città, a dettare le regole del rito, «predicando et nomando i miracoli dicti e più altre cose e narrando distesamente l'ordine e il modo di tal processione». Sulla base di queste indicazioni, il 10 agosto iniziarono i preparativi per il moto lucchese, la cui partenza era prevista per il 12. I primi ad aderire alla devozione furono «molti ciptadini da bene et donne in gram numero», che «voleano fare tal pellegrinaggio».

Presto però gli Anziani si schierarono contro il moto e, «dubitandosi di tale andata», decisero di radunarsi e deliberare sulla questione per proibire ai cittadini di allontanarsi da Lucca. L'ostilità del consiglio alle processioni era dovuta alla possibilità che queste causassero problemi sia di ordine pubblico, sia di carattere politico, dato che il moto, una volta uscito dalle mura, si sarebbe più facilmente sottratto al controllo delle istituzioni cittadine, assumendo così un carattere potenzialmente eversivo.

Tuttavia, la devozione riuscì a farsi strada; prima ancora che potesse tenersi il consiglio, la processione, formata da «più di MV^c tra homini et donne delle maggiori (...) e simile delli homini», «la terza parte dell'onore et bene di Lucca»⁵⁴, lasciò la città⁵⁵. La disobbedienza dei cittadini lucchesi, decisi a proseguire con la penitenza, impose alle autorità una reazione forte, per cui il consiglio degli Anziani deliberò che «per messer lo vescovo Nicolao e per lo capitano del populo et simile per lo podestà di Lucca (...) comandassero a' preti, secolari, homini et donne che socto grieve pena et scomunica tornassero i dicti Bianchi in dirieto». Quest'ordine avrebbe dovuto essere comunicato alla brigata da tutte le autorità cittadine insieme a sei personaggi eminenti⁵⁶. La missione, interpretabile come un tentativo di mediazione tra i due gruppi – da una parte i Bianchi, dall'altro le istituzioni cittadine –, non andò, tuttavia, a buon

⁵³ Ragone, *Le croniche* cit., p. 8.

⁵⁴ Sercambi, *Le Croniche* cit., p. 349.

⁵⁵ Tra i cittadini di questa brigata il Dominici annovera alcuni esponenti della famiglia Guinigi («un figliuolo di Michele Guinigi e la madre e la sirochia di Lazzaro Guinigi») e «uomini e donne molto da bene», che, insieme alla suocera di Riccardo Cancellieri, riuscirono a raggiungere Pistoia: Dominici, *Cronica* cit., p. 57.

⁵⁶ Tra costoro Dino Guinigi e due esponenti dei Balbani, famiglia vicino ai Guinigi. A proposito del ruolo ricoperto dalla famiglia Guinigi nella devozione a Lucca, la *Cronica volgare di anonimo fiorentino*, a cura di E. Bellondi, in *RIS² XXVII/2*, Città di Castello 1915-1918, p. 241 riporta che «vides per gli Guinigi, che allora reggeano Lucca, che la rimanea quasi vòta; di ch'elli provvidono e feciono serrare le porte e ritengono molti che erano mossi». La testimonianza fiorentina sembra confermare la forte influenza esercitata dai Guinigi sul consiglio.

fine e ancora una volta i devoti continuarono indisturbati la processione. Così, gli ufficiali furono costretti a stabilire, «per buona guardia», che nessun cittadino avesse il permesso di uscire da Lucca nei due giorni seguenti; ancora, però, «tucti quelli homini et donne che aveano preso la vesta bianca uscino fuori senza esser ritenuti».

È evidente che sin dal primo momento le autorità cittadine si schierarono contro la devozione portata dalle brigate esterne e tentarono di bloccare le processioni. Quando però furono costrette a constatare il successo del movimento e l'inefficacia delle azioni di contenimento del moto, cercarono di porre quest'ultimo sotto il proprio controllo. In questa prospettiva, il consiglio ordinò l'organizzazione di un *secondo* movimento con una processione intraurbana, parallela e concorrenziale a quelle extraurbane⁵⁷. Così, dal 15 al 23 agosto, gli Anziani parteciparono a questa variante cittadina del rito insieme al vescovo. Il comune, per promuovere il proprio movimento, stabilì «che a tucti i Bianchi che a Luccha venissero si desse pane, vino, formaggio e altre cose in abundancia per amor di Dio, oltra quello che era dato per li ciptadini (...). E così (...) si trovono in Luccha vestiti di bianco forestieri più di XXV^m ai quali fu per lo comune di Lucha proveduto, che tucti ebene senza gusto pane, vino, formaggio in abundanza»⁵⁸. La decisione del consiglio, interpretata da Giampaolo Tognetti come generosità del comune di Lucca nei confronti dei Bianchi⁵⁹, era rivolta esclusivamente ai devoti che, entrati in città, seguivano le processioni intraurbane, a riprova della concorrenzialità tra gli organizzatori dei diversi movimenti.

Anche questa iniziativa del comune, però, non raggiunse l'obiettivo desiderato: mentre le processioni esterne promosse dai Bianchi delle brigate continuarono a riscuotere successi e approvazione, quelle intraurbane – a cui l'autore dedica poca attenzione – non sembrano aver acceso l'interesse della cittadinanza.

Nel momento in cui Sercambi mostra la continuazione del rito fuori dalle mura cittadine – il 21 agosto finì la prima uscita di Bianchi lucchesi, ma già il 23 uscì una seconda «gita»⁶⁰, rilanciata per la terza volta il 3 settembre – lascia intravedere il fallimento dell'iniziativa degli Anziani. L'adesione al rito extraurbano in opposizione alle prescrizioni del consiglio dimostra che le istituzioni non riuscirono a soddisfare la spiritualità eccitata dei Lucchesi. Gli Anziani non ebbero la forza di imporsi sullo svolgimento della devozione e il potere di formare e dirigere il rito rimase nelle mani delle brigate uscite da Lucca: «Ongni persona volse fare la sua divotione *di fuori di Luccha non stante che in Luccha si fusse facta*»⁶¹. Infine, terminati i nove giorni penitenziali, anche

⁵⁷ «Fu diliberato, acciò che Luccha non s'abandonasse de' Lucchesi, che si facesse una processione in Luccha» e «ritorno a dire che avendo lo comune di Luccha diliberato fare processione per Luccha, acciò che non si dinudasse la terra»: Sercambi, *Le Croniche* cit., p. 350 e p. 354.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 368.

⁵⁹ Tognetti, *Sul moto dei bianchi* cit., p. 240.

⁶⁰ Anche in questo caso i miracoli accompagnavano la processione; tra questi vengono annoverate numerose paci. Si veda *ibidem*, pp. 360-367.

⁶¹ Sercambi, *Le Croniche* cit., p. 367.

in questa città il moto riprese per sette giornate; questo secondo rito si svolse in tutta la Toscana secondo il modulo già imposto a Genova dall'arcivescovo li-gure.

Analizzando invece le processioni esterne dei Lucchesi, si comprende il grande successo riscosso dal primo movimento. Le brigate partirono, come si è scritto, il 12 agosto raggiungendo in serata le porte di Pistoia. Come si vedrà diffusamente analizzando la cronaca di Luca Dominici, questa città aderì immediatamente alla devozione e alla sua istanza pacificatoria; molte le paci raggiunte «per reverenza del crocifisso», mentre presto furono liberati i prigionieri e richiamati i banditi. Terminata quest'opera i Lucchesi ripartirono, diretti a Prato⁶². Il 15 agosto i processionanti lucchesi entrarono a Firenze, città che in un primo momento non riservò loro degna accoglienza. I Priori non vollero assecondare la richiesta di aprire le prigioni portata dai Bianchi. A sostegno dei devoti intervenne a questo punto un miracolo controllato da quello che parrebbe uno dei capi della brigata: un tabernacolo, tenuto da un prete della brigata «se li ficchò in nella fronte, e le mani e tucta la persona di tal prete come una statua non potersi grollare, né le mani dal dicto tabernacolo muovere, né il tabernacolo dalla fronte chavare»⁶³. La forza taumaturgica fece in modo che i Fiorentini aderissero alla devozione e così i Priori permisero la liberazione di alcuni carcerati, segno di adesione al progetto di pace. È importante notare che il motivo pacificatorio è centrale in questa cronaca fino allo spegnersi della devozione e si intreccia con il sorgere dei miracoli che animarono senza interruzione il movimento⁶⁴. Durante le processioni il crocifisso continuò a guarire ciechi, muti, rattratti e indemoniati; nel secondo giorno, la sua ostensione arrivò a «fare una pacie mortale»⁶⁵, risolvendo un violento conflitto che coinvolgeva da tempo un intero paese.

Anche se a Lucca, dunque, non riuscì a realizzarsi l'inquadramento del movimento ad opera delle istituzioni cittadine, la questione principale che emerge dalle fonti è la presenza di un doppio movimento: da una parte la devozione esterna, portata dalle brigate dei centri vicini, che incontrò il favore della popolazione cittadina, ma fu contrastata e ostacolata dalle autorità lucchesi; dall'altra, quella interna guidata dalle autorità pubbliche, che tentavano di porre sotto controllo le istanze politiche sollevate dalle processioni dei Bianchi.

5. *Autonomia cittadina e pacificazione: l'adesione di Pistoia al rito*

A Pistoia la devozione portata dalle brigate lucchesi fu subito ben accolta dalla popolazione e dagli organi di governo. Nel 1399 questa città si trovava a

⁶² *Ibidem*, pp. 350-351.

⁶³ *Ibidem*, pp. 354-355.

⁶⁴ Sercambi riporta un lungo elenco di miracoli occorsi al passaggio della brigata lucchese: *Le Croniche* cit., pp. 353-356.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 361.

combattere le ultime battaglie per difendere l'autonomia comunale minacciata da Firenze. Tuttavia, gli sforzi condotti per evitare l'assoggettamento di Pistoia alla Dominante risultarono inefficaci; in soli due anni, a partire cioè dal 1401, la sottomissione a Firenze fu stabile e definitiva⁶⁶.

La struttura politico-istituzionale di Pistoia era, in quel momento, complessa; la formale continuità con l'organizzazione del comune non poteva nascondere la forte influenza che, a fasi alterne da diversi decenni, Firenze esercitava sulle principali figure del governo cittadino. A partire dal 1367 un unico ufficiale di nomina fiorentina aveva assunto i compiti prima ricoperti da due distinte magistrature, incaricate del mantenimento del "pacifico stato" di Pistoia e delle funzioni militari: il capitano del popolo, figura tipicamente comunale indicata nei documenti come «conservator pacis», e il capitano di custodia, attivo a partire dal 1351 come espressione del potere fiorentino⁶⁷.

C'era inoltre una terza figura importante nell'impianto di governo: il podestà, inquadrato per ultimo nel sistema fiorentino. Per quanto nel Trecento il suo ruolo politico fosse ormai modesto e la sua influenza limitata all'amministrazione della giustizia civile, proprio i poteri del podestà rappresentavano gli ultimi margini di autonomia della comunità locale. Nel 1398, però, i Fiorentini acquisirono ufficialmente il controllo della nomina dell'ufficiale: «in perpetuum potestas civitatis Pistorii sit et esse debeat florentinus, popularis et guelfus»⁶⁸. Così, nel marzo 1399, dopo una sofferta approvazione del consiglio comunale, fu eletto a Pistoia Iacopo di Gieri Risaliti, primo di una serie continua di podestà fiorentini⁶⁹.

La fonte principale per Pistoia è la *Cronaca della venuta dei Bianchi e della moria, 1399-1400* redatta da Luca Dominici in forma di diario, seguendo il procedere degli avvenimenti. Il cronista fu coinvolto come notaio nell'amministrazione cittadina e assunse anche diverse cariche pubbliche dal 1395 fino alla morte, avvenuta nel 1410. La cronaca tratta di un periodo di tempo relativamente breve, dal 10 agosto 1399 al 14 settembre 1402, ed è divisa in due parti: la prima parte è dedicata al passaggio dei Bianchi e all'espandersi della pe-

⁶⁶ Sulla storia di Pistoia si veda D. Herlihy, *Pistoia nel medioevo e nel rinascimento 1200-1430*, Firenze 1972; per una rilettura aggiornata della situazione politico-istituzionale della città si vedano M. Dedola, *Governare sul territorio. Podestà, capitani e commissari a Pistoia prima e dopo l'assoggettamento a Firenze (XIV-XVI secolo)*, in *Istituzioni e società in Toscana nell'età moderna*. Atti delle giornate di studio dedicate a Giuseppe Pansini, Firenze, 4-5 dicembre 1992, Roma 1994, pp. 215-230 e J.W. Connell, *La città dei crucci: fazioni e clientele in uno stato repubblicano del '400*, Firenze 2000.

⁶⁷ Al momento della fusione delle due cariche il giuramento dell'ufficiale unico era di preservare la pace e la libertà di Pistoia in *devotio* e *filiatio* del comune fiorentino; si vedano *I capitoli del comune di Firenze: inventario e registro*, Firenze 1866-1893, p. 17, in Dedola, *Governare sul territorio* cit.

⁶⁸ Archivio di Stato di Pistoia, *Comune, Raccolte*, 5, c. 38r. Riferimento in Dedola, *Governare sul territorio* cit.

⁶⁹ Iacopo di Gieri Risaliti rimase in carica dal marzo 1399 al marzo 1400. Si veda M. Salvi, *Delle historie di Pistoia e fazioni d'Italia*, II, Pistoia 1657, p. 178.

ste, mentre la seconda si occupa degli scontri per il potere che si verificarono in quegli anni a Pistoia e nei centri vicini tra le famiglie più in vista. Dominici racconta dunque lo sviluppo della devozione a Pistoia, dove il moto assunse forti valenze penitenziali di fronte al diffondersi della peste e all'esplosione dei conflitti.

Come a Lucca, anche a Pistoia furono i cittadini più potenti ad accogliere con entusiasmo la devozione: «erano per andare grandissimi cittadini, per ciò che vi era tutta la nobiltà del popolo di questa città, uomini e donne e da più che erano e anco molti del contado di Pistoia» e «furonvi e andoronvi tutti i cavalieri di questa città; cioè cinque e tutti li nobili uomini e donne e chiunque abilmente vi poté ire v'andò senza tardare»⁷⁰. Ma qui si creò presto un compatto fronte interno a favore della devozione. In questo modo, si trovarono coinvolti nel rito sia le più importanti casate della città, Cancellieri e Panciaticchi⁷¹, sia il consiglio del Popolo e il vescovo Andrea Franchi, da tempo attivo per la pacificazione del comune⁷².

Il Dominici, riportando l'atteggiamento delle istituzioni cittadine, attestato nelle decisioni del consiglio del Popolo, permette di seguire da vicino l'andamento della risposta politica della città. I lucchesi entrarono in città il 13 agosto «con licenzia de' Signori e del capitano» e in quella giornata offrirono il modello per le celebrazioni organizzate successivamente dalle istituzioni pistoiesi⁷³. Il 14 agosto il consiglio deliberò a favore della processione dei Bianchi. Innanzitutto stabilì la spesa da dedicare all'accoglienza delle brigate, e – indizio più importante per cogliere la temperie in città – preparò una lista di carcerati da liberare durante la cerimonia prevista in duomo la mattina del 15 agosto. Per diventare effettiva, tale decisione era vincolata all'approvazione del podestà e del capitano⁷⁴, ma i due ufficiali non aderirono immediatamente a questa richiesta⁷⁵. La devozione andava infatti toccare un delicato meccanismo po-

⁷⁰ Dominici, *Cronica* cit., p. 75 e p. 81.

⁷¹ V. Mazzoni, *Tra mito e realtà: le fazioni pistoiesi nel contesto toscano*, in *La Pistoia comunale nel contesto toscano ed europeo, secoli XIII-XIV*, a cura di P. Gualtieri, Pistoia 2008, pp. 223-240.

⁷² Si veda *Vita del beato fra Andrea Franchi dell'ordine di S. Domenico, vescovo di Pistoia*, Pistoia 1839. Si veda inoltre la voce di P. Franzese, *Franchi, Andrea* in *Dizionario biografico degli italiani*, 50, Roma 1998, pp. 83-85. In occasione di una seconda processione di Bianchi, tenutasi il 10 settembre dello stesso anno, il Franchi fondò una nuova compagnia religiosa, detta degli "Scalzati", che infondeva maggiore drammaticità alla devozione per il timore della morte imminente, derivante dall'avanzare di una nuova epidemia di peste. Durante l'imperversare della pestilenza il Franchi si prodigò, nonostante l'età e le precarie condizioni di salute, in un'intensa attività pastorale.

⁷³ In Dominici, *Cronica* cit., pp. 58-61, la descrizione di questi momenti è molto dettagliata: i Lucchesi si muovevano «ordinatamente a tre a tre col crocifisso innanzi», si buttavano in ginocchio con le mani alzate, e gridavano tre volte «misericordia e pace». Radunatisi poi in piazza assistettero alla messa celebrata da un chierico di Pistoia, mentre la predica fu tenuta da un frate della brigata di Bianchi. Seguì il momento delle pacificazioni, e la sera la compagnia ripartì per Prato e Firenze.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 65.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 65-67: il consiglio aveva deciso di liberare «uno che doveva essere impiccato il saba-

litico: chi aveva l'autorità di decidere sulla liberazione dei prigionieri? Chiaramente il podestà difese e rivendicò il controllo sul potere giurisdizionale e così rifiutò di rilasciare un carcerato sotto la propria custodia.

Di fronte a questa opposizione, i devoti diedero vita a un imponente moto penitenziale: tutti i fanciulli battendosi in processione al grido di misericordia e pace si diressero alla casa del podestà e crearono così un contesto per cui risultò impossibile al magistrato opporsi alle richieste della città. Il ricorso ai fanciulli aveva in questo caso una precisa funzione simbolica, rappresentando quella «innocenza ammonitrice e sapiente»⁷⁶ necessaria a creare il clima di concordia in cui portare avanti la riconciliazione cittadina. Allo stesso modo, il capitano «che prima non aveva voluto udire nulla, subito lo fece e comandò, a' preghi di messer lo Vescovo, fusse rilassato»⁷⁷. Risulta quindi evidente che l'organizzazione delle processioni pubbliche ebbe una forte ricaduta sulla vita politica cittadina come momento di ridefinizione degli ambiti di potere.

Anche il ruolo del vescovo nella pacificazione cittadina trova conferma nella cronaca del Dominici. In collegamento con la liberazione del carcerato da parte del podestà, il cronista riporta la richiesta del Franchi, che si rivolge agli Anziani per ottenere la cancellazione di una pittura infamante. Nel palazzo del sindaco era dipinto un falsario colpevole di aver truffato il comune di Pistoia – un tal Maestro Neri di Monte Santo del Ducato – rappresentato con una «mitora» in testa e ai piedi la scritta: «Io son da Monte Santo Maestro Neri / Bugiardo, mentitore e disleale»⁷⁸. Inoltre, il 16 agosto il consiglio tornò a riunirsi per deliberare sul rientro in patria dei banditi, ai quali fu assicurata una riduzione della pena⁷⁹.

La cronaca mostra, in sostanza, il vescovo e le parti cittadine alla guida della devozione. Fu su loro iniziativa che prese avvio l'opera pacificatoria, per ri-

to passato, e perché il potestà ebbe le gotti doveva essere impiccato sabato rivegnente (...) e il podestà anco lo voleva pure impiccare lo sabbato mattina seguente».

⁷⁶ Frugoni, *Sui Flagellanti del 1260* cit., p. 219.

⁷⁷ Dominici, *Cronica* cit., p. 78.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 78. Sulla pittura infamante si vedano: G. Ortalli, ... *pingatur in Palatio...: La pittura infamante nei secoli XIII-XVI*, Roma 1979 e G. Milani, *Pittura infamante e damnatio memoriae. Note su Brescia e Mantova*, in *Condannare all'oblio. Pratiche della damnatio memoriae nel Medioevo*, Roma 2010, pp. 179-196.

⁷⁹ Salvi, *Delle historie di Pistoia* cit., p. 188 riferisce che il consiglio stabilì il rientro di tutti i banditi entro due mesi, eccetto gli assassini, i ribelli e i ladri; inoltre gli Anziani furono incaricati di eleggere un sindaco per pacificare quelli che avevano un conflitto aperto con un forestiero. Già a metà del Duecento il rientro dei banditi e la liberazione dal carcere facevano parte di quelle pratiche che, ripetute secondo moduli e formule prestabilite, venivano intese come precondizione necessaria al raggiungimento della pace cittadina. Si vedano Thompson, *Predicatori e politica* cit., p. 196 e Vauchez, *Una campagna di pacificazione in Lombardia* cit.; Fumagalli, *In margine all'Alleluia del 1233* cit.; Gazzini, *In margine all'Alleluia del 1233* cit. Per approfondire le origini dei movimenti di pace legati a queste pratiche, si veda G. Koziol, *Monks, feuds, and the making of peace in eleventh-century Flanders*, in *The Peace of God, Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, a cura di T. Head, R. Landes, Ithaca-London 1992, pp. 239-258.

solwere le dispute che minacciavano maggiormente la città. Il vescovo, il consiglio e le più importanti famiglie cittadine già nella prima giornata elessero «paciali» per eliminare i conflitti: «infinite paci, le quali non potrei dire, né contare, si feciono per la città e per lo contado (...) per mano di (...) paciali eletti per lo comune di Pistoia a fare le paci e molte vi se ne feciono miracolosamente»⁸⁰.

Nell'elenco delle paci stipulate sono nominate tutte le famiglie più importanti della città; tra queste spiccano i nomi dei Panciatichi, che fecero pace con i Lazzari – una delle famiglie magnatizie più antiche di Pistoia –, e dei Cancellieri che si riconciliarono con i Taviani⁸¹.

Nel secondo giorno invece ci fu una pacificazione generale meno controllata giuridicamente, in cui gli accordi orali vennero trascritti da un notaio – a cui «chiunque ne sapeva una si li diceva»⁸² – e la formalizzazione ufficiale fu rimandata a un secondo momento. Il 16 agosto il consiglio cittadino stabilì nuove riformanze per completare in pochi giorni l'opera pacificatoria. Il 19 ci fu un nuovo provvedimento: si elessero i cittadini che, insieme al vescovo, i signori e il capitano erano responsabili della pace. Tra questi Giovanni Panciatichi, Giovanni di Matteo Tibaldi, gonfaloniere nel 1393, Simone di Matteo Fabroni, gonfaloniere nel 1393 e consigliere nel 1399, Francesco di Giovanni Cellesi, gonfaloniere nel 1394, Nicola dalla Vacca Odaldi, nel consiglio comunale nel 1390, 1398 e 1402, Giovanni di Francesco della Vacca Odaldi, che aveva ricoperto numerose cariche comunali.

Terminata la pacificazione delle parti, gli esponenti delle famiglie più ricche e importanti della città riuniti nella canonica del duomo, «con consentimento dei Signori e del vescovo», decisero di andare in processione seguendo l'esempio lucchese⁸³. Per agevolare la partecipazione dell'intera cittadinanza, il consiglio stabilì anche 15 giorni di ferie e istituì una somma a favore di «quelle povere persone che debbono ire in questo viaggio». Alla fine della seduta il Capitano, con un gesto teatrale, si levò il cappuccio, si inginocchiò e, piangendo, gridò «pace e misericordia», a conferma del mutato atteggiamento verso la devozione. L'annuncio ufficiale delle processioni venne dato venerdì 15 dal lettore di San Francesco durante la predica alla presenza del vescovo e così il 18 partì la «gita» di nove giorni dei Bianchi pistoiesi, di ritorno in duomo il 26 agosto.

Questo moto però non esaurì lo spirito devozionale e il movimento riprese il 3 settembre, quando la brigata riportò a Santa Maria a Ripalta il crocifisso che l'aveva guidata in corteo. Durante la cerimonia il vescovo, mantenendo salda la guida della devozione, predicò e ordinò una nuova processione, i cui termini sono chiariti il 7 settembre. Il presule pistoiese diffuse la notizia di un miracolo occorso a Genova, di cui era venuto a conoscenza grazie a una lette-

⁸⁰ Dominici, *Cronica* cit., p. 71.

⁸¹ *Ibidem*, pp. 67-71.

⁸² *Ibidem*, p. 71.

⁸³ *Ibidem*, p. 67.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 125-127 e Stella, *Annales Genuenses* cit., p. 241.

ra del vescovo di Luni, a sua volta informato dall'arcivescovo di Genova⁸⁴. In breve, una fantesca poté assistere al dialogo tra Gesù – insoddisfatto della penitenza fatta – e Maria, che voleva placare l'ira del figlio promettendo che gli uomini «digiuneranno tre dì e poi andranno per tutte le chiese della città e a llato della città ove si canti la messa sette dì». La diffusione di questo racconto – riportato, come si è detto, anche dallo Stella – rende evidente l'esistenza di una rete inter-diocesana attiva nella promozione del movimento, secondo lo schema mostrato già a Genova e a Lucca. Così la devozione si riaccese anche a Pistoia; dopo i tre giorni di digiuno dal 14 al 21 settembre si svolsero i cortei all'interno della città sotto la direzione del clero, come già sperimentato nel capoluogo ligure⁸⁵.

In questa fase più avanzata della devozione i provvedimenti consiliari si limitarono a ribadire le decisioni dei primi giorni e a risolvere le questioni pratiche legate al procedere del moto. Il 29 agosto si decise la somma da dedicare all'ospitalità e al vettovagliamento delle brigate che nei giorni seguenti sarebbero arrivate a Pistoia; inoltre, per rispettare le regole prescritte dalla devozione, nei primi giorni di settembre si ritardò la data di inizio della vendemmia, «per amore di quelli che vanno e delle nostre processioni»⁸⁶. Il carattere meno politico della seconda fase del moto è reso evidente dalla centralità riservata alle apparizioni celesti, che si susseguono nella cronaca dopo la fine delle prime processioni.

Rispetto al periodo precedente – quando la figura celeste semplicemente si mostrava ai fedeli senza fornire alcuna indicazione per lo svolgimento o la strutturazione del rito – a partire dall'inizio di settembre le visioni ebbero un ruolo sostanziale e indirizzarono il corso del moto, prescrivendo la ripetizione del rito secondo modelli vicini a quelli del miracolo iniziale⁸⁷. Il primo episodio riportato nella cronaca riguarda l'arrivo a Pistoia di un devoto straniero. La Madonna gli aveva annunciato che Cristo avrebbe allontanato la pestilenza, a condizione che si fosse continuata la penitenza. Come prova dell'autenticità delle proprie parole, l'uomo portava con sé tre pani che, distribuiti a tutti, non finivano mai⁸⁸. Chiaro è il riferimento al miracolo con cui avrebbe avuto inizio il rito, ma in questo episodio la preoccupazione per il contagio ricoprì il ruolo centrale. Le visioni ispirate da questa paura si moltiplicarono con l'estendersi dell'epidemia; a Firenze, verso la fine di settembre, la Vergine apparve a una fanciulla ordinandole di dire «al popolo che si correggiessero, se non che Cristo manderebbe maggior moria»⁸⁹. A Pisa una donna dichiarava di aver sapu-

⁸⁵ Un'altra brigata, invece, uscì da Pistoia il 10 settembre; ogni giorno visitò diverse chiese e assistette alla messa solenne. Il 13 fu ricevuta con ogni onore a Lucca, il 14 raggiunse Pisa – dove si verificarono alcune guarigioni miracolose – e rientrò a Pistoia il 19 settembre, accolta da tutto il popolo, il clero e naturalmente il vescovo.

⁸⁶ Dominici, *Cronica* cit., pp. 110-111 e pp. 138-139.

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 119-120, p. 174 e pp. 184-185.

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 119-120.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 174.

to dalla Madonna che le processioni erano piaciute a Dio, e che quindi la sentenza era stata in parte revocata. Questo però non era sufficiente a cacciare l'epidemia ed era necessario, quindi, riprendere la devozione, fare digiuni e astinenza e recarsi in pellegrinaggio a S. Maria a Cigoli⁹⁰.

Fu probabilmente il senso di insoddisfazione che accompagnava la fine delle processioni a provocare l'esplosione di questo genere di apparizioni, insieme alla crescita della paura per la peste che proprio in quel periodo riprese a colpire il centro Italia. Riguardo a questo tema, è sufficiente sottolineare come nello svolgimento del moto si passò da un interesse politico a un'urgenza diversa. Nella seconda fase del rito, come sostiene Giovanni Miccoli, la paura della peste «infonde drammaticità e urgenza alla devozione: l'attesa che Cristo e la Vergine, come premio per la penitenza, proteggano dalla peste, diventa per un momento il tema centrale della devozione»⁹¹.

La valenza politica del rito tuttavia non venne mai meno, come dimostra il provvedimento consiliare del 22 settembre, quando terminarono le processioni di Pistoia⁹². Nuovamente il consiglio stabilì la riammissione dei banditi: «si vinse in consiglio che s'intendano essere ribanditi eziandio forestieri e ogni persona che ci fosse stata in città e in contado più di 10 anni e vinsesi il partito unitamente»⁹³.

La *Cronaca della venuta dei Bianchi e della moria* mostra, in definitiva, l'avvicendamento di due anime del culto. Dopo una prima fase con una forte impronta politica – caratterizzata da un'istanza pacificatoria promossa dal comune e ampiamente istituzionalizzata – la paura della peste fece emergere una tendenza più misticheggiante, punteggiata di visioni celesti. D'altra parte, la deliberazione consiliare del 22 settembre mostra che l'orizzonte politico non venne mai abbandonato, e che ancora una volta la clemenza, emblema del buon governo, si affermava come obiettivo primo del culto.

6. Il monopolio della pace: i Bianchi a Orvieto

Questo è il quadro offerto dalla Toscana dove, secondo la cronaca di Luca di Domenico Manenti, furono convertiti «molti repubblicani alla devozione de' Bianchi scalzi»⁹⁴. Tuttavia, se ci si sposta da quell'area, la situazione cambia.

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 184-185. Cigoli era diventata nel frattempo un'importante meta per i processionanti; più volte Maria, nelle apparizioni, raccomandava di recarvisi per ottenere la salvezza. Questa tradizione iniziò quando una bambina della Valdelsa ricevette da Maria l'ordine di dire a chi non aveva ancora fatto penitenza di farla, e che tutti si recassero a Santa Maria a Cigoli: *ibidem*, pp. 182-184. Sul ruolo delle reliquie presenti a Cigoli si veda Bornstein, *The Bianchi of 1399* cit., pp. 108-111.

⁹¹ Miccoli, *La storia religiosa* cit., p. 856.

⁹² Il 21 settembre terminarono anche le processioni interne, e «si fa fine a questi viaggi per questa volta», Dominici, *Cronica* cit., pp. 137-173.

⁹³ *Ibidem*, p. 174.

⁹⁴ Luca di Domenico Manenti, *Cronaca* cit., p. 407.

In territorio papale, dove il regime comunale era stato da tempo inquadrato in un dominio più ampio, le narrazioni delle processioni presentano caratteri profondamente diversi. Le fonti permettono di individuare un filone cronachistico che, orientato secondo una prospettiva molto terrena, dimostra un forte scetticismo di fronte alla devozione arrivando a diffondere una versione negativa del moto dei Bianchi. Tale versione probabilmente fu elaborata e diffusa a Orvieto, come documentano le cronache del conte di Montemarte e di Luca di Domenico Manenti⁹⁵, ma si trova traccia dello stesso tema anche nella cronaca di Bonamente Aliprandi di Mantova⁹⁶, città a quel tempo sottoposta al potere dei Gonzaga. Nelle cronache orvietane anche le origini del rito sono avvolte da una visione ostile; secondo la notizia riportata dal Manenti, «uno heremito spagnolo», truffatore, dopo aver convertito la Toscana ed essere giunto ad Orvieto nei primi giorni di settembre, venne giudicato «ignorante et heretico», portato davanti al papa e fatto bruciare⁹⁷. Anche Francesco di Montemarte conserva una versione simile, secondo cui ad avviare la devozione in Italia sarebbe stato un prete malvagio dotato di un crocifisso predisposto per gettar sangue, e di alcuni attrezzi da lavoro degni di un ladro professionista. Una volta arrivato in territorio papale, il chierico fu inquisito dal collettore pontificio, riconosciuto truffatore e imprigionato. Lo stesso racconto si trova nel testo mantovano di Bonamente Aliprandi, secondo cui un falso prete, giunto dalla Francia, «condusse gran quantità di gente, vestita di bianco (...) tanto era lo suo buon parlare che Dio pareva esser suo gran parente. E maschi e femine senza fallare, Guelfi co' Ghibellin pace facia; tutti disposti sua opra seguitare»⁹⁸. Secondo l'autore, non appena l'impostore arrivò in territorio papale fu interrogato da alcuni domenicani, ritenuto eretico e condannato al rogo per ordine del papa.

Lo stesso clima si riflette chiaramente anche sulle letture che questi autori propongono dei presunti miracoli avvenuti al passaggio dei Bianchi. Francesco di Montemarte dichiara apertamente di non poter credere ai prodigi diffusi in relazione alle brigate dei devoti: «io niuna cosa viddi che mi paresse miracolosa, salvo che vedere in un punto tutta Italia commossa»⁹⁹. Questa affermazione – per cui secondo l'autore il vero miracolo compiuto dai Bianchi sarebbe appunto l'adesione che riuscirono a suscitare in tutta Italia – fa risaltare la distanza tra il dubbio espresso dal Montemarte sulla pratica devozionale e la fede che lo stesso autore dimostra di avere nella forza spirituale dell'evento. In questo senso, mentre il Tognetti evince dalle parole del conte un «consenso di uomo pio»¹⁰⁰, si potrebbe interpretare il tema della credulità che emerge dalle pagine del Montemarte come una conferma dello scetticismo espresso dall'autore per gli strumenti usati, che non intacca però lo stupore per l'ef-

⁹⁵ Francesco di Montemarte, *Cronaca* cit. e Luca di Domenico Manenti, *Cronaca* cit.

⁹⁶ Aliprandi, *Aliprandina o Cronica de Mantua* cit., p. 161.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Francesco di Montemarte, *Cronaca* cit., pp. 266-268.

¹⁰⁰ Tognetti, *Sul moto dei bianchi* cit., p. 281.

fetto sulle popolazioni urbane conseguito dalla devozione.

Tornando al discorso principale, bisogna mettere in rilievo le importanti differenze che caratterizzano queste zone rispetto alla Toscana “repubblicana”. Puntando l’attenzione sul clima politico delle città, si possono spiegare facilmente le testimonianze sopra ricordate. Gli autori citati sostengono che le preoccupazioni del pontefice derivassero non da una presunta eterodossia del movimento, ma dalla condizione di incertezza del dominio papale dopo la parentesi avignonese: «zunsi lo prete cum grandi affanni fin’ a Viterbo, per Roma visitare cum granda zente vestia bianchi pani. Ciò faceva, perché creté cazare di Roma lo papa di Roma, e lui esser chiamato»¹⁰¹; «il papa havesse gran sospetto per il ridurre tanta moltitudine non potesse a Roma o altrove generare qualche novità verso di lui»¹⁰². È in questa veste che il papa Bonifacio IX, a cinquant’anni dalla condanna dei flagellanti del 1349, intervenne per reprimere le processioni.

Solo il Dominici riferisce invece di un atteggiamento del pontefice favorevole alla devozione. La fonte su cui si basa il notaio pistoiese è una lettera inviata il 10 settembre a un mercante della famiglia Panciatichi residente a Firenze, da parte di un suo agente in Roma, e diffusa poi dal vescovo di Pistoia¹⁰³. In questo documento il passaggio dei Bianchi nella città papale è descritto sulla falsariga dei fatti avvenuti a Pistoia: esposizione delle reliquie, partecipazione di gentiluomini e baroni, pacificazioni interne e liberazione dei prigionieri. In pratica, dopo una resistenza iniziale – «dicendosi qua di maggio, noi ce ne facevamo beffe»¹⁰⁴ – i racconti di un miracolo avvenuto a Sutri convinsero tutta la città a partecipare al rito, insieme alle famiglie potenti del contado con a capo il feudatario pontificio Nicola d’Anguillara. Diventò obbligatoria a quel punto la collaborazione del riluttante senatore Zaccaria Trevisan¹⁰⁵, che in quei giorni scrisse a proposito dei devoti: «non so chi può resistere alle loro ingiunzioni»¹⁰⁶. Così il movimento arrivò a ottenere anche la benedizione del papa.

Tuttavia, come riconosce ancora una volta il Tognetti, «su questo punto della storia del moto i fatti sono noti da fonti che in minima parte sono propriamente romane, e che li rivestono di risonanze particolari»¹⁰⁷. È possibile, infatti, che il vescovo Franchi, impegnato nell’organizzazione del rito nella sua città, usi questa fonte e la rivisiti in parte per porla al servizio dei propri obiettivi. Da qui nascerebbe la descrizione di un movimento romano assolutamente conforme a quello preparato a Pistoia. In ogni caso, dalla lettura delle cronache redatte negli stessi territori papali, l’atteggiamento del pontefice emer-

¹⁰¹ Aliprandi, *Aliprandina o Cronica de Mantua* cit., p. 161.

¹⁰² Francesco di Montemarte, *Cronaca* cit., p. 268.

¹⁰³ Dominici, *Cronica* cit., pp. 147-150.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 147.

¹⁰⁵ Zaccaria Trevisan, senatore di Roma, si mostrò diffidente verso i Bianchi a Roma. Sul suo ufficio a Roma si veda P. Gothein, *Zaccaria Trevisan il vecchio. La vita e l’ambiente*, Venezia 1942.

¹⁰⁶ Dominici, *Cronica* cit., pp. 147-150.

¹⁰⁷ Tognetti, *Sul moto dei bianchi* cit., p. 286.

ge come «più prudente che chiaro e costante», probabilmente a causa del senso di insicurezza politica ancora forte dopo il rientro da Avignone e lo scoppio dello scisma¹⁰⁸.

Inoltre, per comprendere l'opposizione papale al moto dei Bianchi, si potrebbe anche rimarcare la volontà propria di ogni forma di autorità – che si manifesta in particolare nelle forme di potere personale – di presentarsi come unico responsabile della pace nei territori sottomessi. Di fronte a questo monopolio della pace i Bianchi, che promuovevano con mezzi propri la pacificazione cittadina, si presentavano come figura antagonista. In questa prospettiva, le accuse papali intendevano dimostrare l'incapacità dei Bianchi ad assicurare la pace – quindi la falsità di tutti gli strumenti usati, primo tra tutti il ricorso ai miracoli.

In sostanza, la reazione delle autorità cittadine di fronte alla devozione non può essere inquadrata in uno schema unico; si tratta, invece, di una risposta dialettica, i cui esiti dipendevano in massima parte dai contesti locali in cui prendeva forma il moto.

7. Dominus pacificatore e costruzione del consenso: i Carraresi a Padova

Il racconto del *De lustro alborum in urbe Padua* di Giovanni Conversini¹⁰⁹ apre una riflessione che si distanzia in parte, nei risultati, da quella svolta per la situazione orvietana. Seguendo il racconto del Conversini si scopre che, a differenza delle altre città, Padova non venne invasa dalla «fiumana» di penitenti; fu invece Francesco Novello a invitare alcuni sacerdoti di una brigata di Ferrara¹¹⁰. Per comprendere il significato di questa scelta, può essere utile inserire

¹⁰⁸ Si veda *ibidem*, pp. 288-289.

¹⁰⁹ Giovanni da Ravenna, umanista molto noto, è autore di un gran numero di opere. Alla fine degli anni Settanta del Trecento entrò alla corte carrarese al servizio di Francesco il Vecchio, con cui instaurò un rapporto molto stretto. Fu proprio questa complessa relazione – su cui nel 1385 scrisse *De primo eius introitu ad aulam*, pubblicato in *Two Court Treatises: De primo eius introitu ad aulam: De dilectione Regnantium*, a cura di B.G. Kohl e J. Day, München 1987 – che in breve tempo spinse il letterato ad allontanarsi da Padova. Nel 1393, tuttavia, Conversini era di nuovo in città, e su richiesta di Francesco Novello tornò in servizio alla corte carrarese come capo della cancelleria. Su Giovanni Conversini la bibliografia ormai è molto abbondante. Fondamentale rimane ancora il lavoro di R. Sabbadini, *Giovanni da Ravenna insigne figura d'umanista, 1343-1408. Da documenti inediti*, Como 1924. Tra i contributi più recenti ci si limita a segnalare: V. Nason, *Note sulla Dragmalogia de elegibili vite genere di Giovanni Conversini da Ravenna*, in «Maia», 39 (1987), pp. 43-56; N. Rubinstein, *A grammar teacher's autobiography: Giovanni Conversini's "Rationarium vitae"*, in «Renaissance studies», 2 (1988), pp. 154-162; I. Wolfer, *Giovanni Conversini da Ravenna (1343-1408): "Violate pudicicie narracio sive Historia Elysie"*, in «Neulateinisches Jahrbuch», 8 (2006), pp. 313-364. In particolare, sulle relazioni tra l'autore e la corte carrarese, si veda il lavoro di B. Kohl, *Culture and politics in early Renaissance Padua*, Aldershot 2001; B. Kohl, *Padua under the Carrara, 1318-1405*, Baltimore 1998. L'edizione integrale del testo si trova in *La processione dei Bianchi nella città di Padova* cit.

¹¹⁰ Secondo il Gatari, *Cronaca Carrarese* cit., p. 466 l'iniziativa dell'ingresso in Padova fu di due

il passaggio dei Bianchi a Padova nel contesto politico e culturale della città.

La situazione padovana si distingue dai casi sopra analizzati in primo luogo per le condizioni politiche. Padova era in quel momento governata da Francesco Novello, esponente della potente famiglia dei da Carrara¹¹¹. Questa aveva affermato il proprio dominio su Padova nel 1318, ma a fine secolo si trovava in una situazione di estrema debolezza politica, derivata in particolar modo dallo scontro con il fronte visconteo, che dopo la morte di Gian Galeazzo nel 1402 portò alla fine della signoria carrarese. In questo contesto, Francesco fu costretto a firmare un accordo con Venezia, che il 5 luglio 1399 sancì di fatto la subordinazione di Padova alla Repubblica veneta¹¹². Il declino della potenza dei da Carrara costituisce un elemento importante per comprendere l'atteggiamento riservato ai Bianchi da Francesco Novello.

Oltre a ciò, va considerato l'ambito culturale in cui fu redatto il *De lustro alborum*, inserendo il testo del Conversini all'interno del lavoro che lo stesso autore produsse in quei mesi. Nell'estate 1399, in coincidenza quindi con l'accordo con Venezia, il Conversini scrisse un importante e ambizioso trattato sulla corte, il *De dilectione Regnantium*¹¹³. L'opera, richiesta espressamente da Francesco Novello, aveva lo scopo di indagare le cause della disaffezione popolare nei confronti del signore e testimonia la volontà, espressa dal Carrarese in un momento di estrema debolezza politica, di migliorare la propria immagine agli occhi dei sudditi. Se si considera a questo punto la coincidenza quasi perfetta, a livello cronologico, della stesura del trattato – terminata il 5 settembre – e dell'ingresso della devozione a Padova – il 23 dello stesso mese – si può pensare a una diretta influenza di quello scritto sui modi in cui Francesco gestì il moto.

Il 23 settembre 1399 la delegazione dei Bianchi ferraresi arrivò in città. Il giorno stesso, colui che figurava come capo della brigata istruì quelli che, in seguito, avrebbero dovuto organizzare il modo delle cerimonie e il rito. Il 25 settembre il gruppo di sacerdoti ferraresi si recò alla cattedrale,

frati eremitani. Questa notizia non sembra in ogni caso entrare in contrasto con quanto affermato dal Conversini, dato che il Gatari conferma l'ottima accoglienza riservata ai devoti da parte del signore, che li ricevette con grande onore. Presumibilmente, il Gatari era meno informato delle vicende di corte rispetto al Conversini, in stretto rapporto con i signori; per questo motivo, l'autore della *Cronaca Carrarese* non era a conoscenza di tutte le circostanze sottese all'arrivo dei Bianchi, di cui invece ci informa il Conversini.

¹¹¹ La signoria dei da Carrara a Padova ebbe inizio nel 1318 e terminò nel 1405 con Francesco Novello. Sulla storia di Padova a fine Trecento si veda Kohl, *Padua under the Carrara* cit; A. Simioni, *Storia di Padova: dalle origini alla fine del secolo XVIII*, Padova 1968. Nessuno di questi lavori tratta del passaggio dei Bianchi in città. Si veda anche S. Bortolami, *L'età medievale*, in *Storia di Padova, Dall'antichità all'età contemporanea*, a cura di G. Gullino, Sommacampagna (VR), p. 77-179.

¹¹² Si veda Carrara, *Francesco da, il Novello*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 20, Roma 1977, pp. 656-662.

¹¹³ Il testo è stato pubblicato in *Two Court Treatises* cit.

dove con ogni probabilità incontrò il vescovo. Gli eventi a questo punto proseguirono come da copione: le botteghe vennero chiuse, i tribunali vuotati e i prigionieri per debito liberati, si iniziò il digiuno e furono messi da parte tutti gli affari.

Anche a Padova nel giro di due giorni la processione fu affidata al vescovo, che aveva il compito di guidare il cammino dei fedeli in un itinerario interno alla città. Il corteo seguiva la divisione per quartieri, ognuno dei quali corrispondeva a una parrocchia. Compito dei «parochiani sacerdotes» era radunare la cittadinanza nella propria chiesa, in attesa del suono della campana del vescovado. A questo punto i quattro gruppi, con i propri stendardi in testa, raggiungevano la piazza dove il vescovo, assistito da tutto il clero, celebrava la messa pontificale. Poi partiva la processione con a capo il presule; disposti tre a tre seguivano i frati degli ordini mendicanti, gli altri religiosi, i fanciulli, le donne e infine gli uomini, sempre cantando le laude a Cristo e a Maria. Finito il cammino, alcuni continuavano a portare la veste, mentre altri, tra cui Conversini, si dedicavano alle normali occupazioni; ma tutti, a sera, si riunivano nel recinto del palazzo pubblico, dove un sacerdote teneva una predica per concludere la giornata penitenziale. Questo è lo schema valido per tutte le giornate comprese tra il 29 settembre e l'8 ottobre¹¹⁴. L'autore insiste inoltre sulla partecipazione collettiva della cittadinanza, che sancì il successo del moto padovano: nessuno si astenne dalla penitenza e si raggiunsero i 9.200 partecipanti¹¹⁵.

È importante sottolineare a questo punto che nelle cronache padovane non si fa alcun cenno a processioni extraurbane: il moto non lasciò mai la città e non si compì alcun pellegrinaggio nei centri vicini. Fu una manifestazione completamente interna alla città, gestita in maniera esclusiva secondo la volontà del signore, in collaborazione con il vescovo.

A Padova quindi la concorrenza tra l'autorità ufficiale e quella dei Bianchi non trovò spazio. Il contatto con i devoti fu espressamente cercato dal signore, la cui autorità era stata da poco circoscritta dalla subordinazione al governo veneziano e minata dalla guerra con i Visconti. In questo quadro, è probabile che Francesco Novello vide nel rito un'importante occasione per rinvigorire la propria immagine di buon governante e ottenere così una maggiore approvazione del proprio potere da parte dei sudditi. In tema di propaganda, il collegamento al rito e, quindi, all'idea di pace, rappresentò un'opportunità per affermare la figura del *dominus* pacificatore, in vista del consolidamento del potere cittadino durante una crisi di consenso.

8. Conclusioni

Il caso dei Bianchi conferma il fitto intreccio tra piano religioso e piano po-

¹¹⁴ *La processione dei Bianchi* cit., pp. 65-89.

¹¹⁵ *Ibidem*, pp. 63-65.

litico nello sviluppo dei moti penitenziali del basso medioevo e il ruolo centrale della pace come elemento di connessione tra i vari livelli di azione. I Bianchi non possono essere visti solo come un movimento unitario diretto a Roma, ma si trasformano in un moto composito, che emerge da una sommatoria di tanti impulsi diversi accostati nel rilancio della devozione da città a città.

La devozione quasi ovunque si manifestò in un doppio movimento. Da una parte, le processioni organizzate nel contado, apparentemente senza alcuna direttiva né guida istituzionale, espressione di una devozione dai caratteri rurali e “popolari”; dall'altra, invece, la riorganizzazione del rito al momento dell'ingresso nelle città da parte delle istituzioni politiche e religiose, in un processo di istituzionalizzazione del moto spontaneo.

La trasformazione delle processioni “popolari” attive nel contado in fenomeno pubblico cittadino avvenne per la prima volta a Genova, quando l'arcivescovo Fieschi inquadrò le istanze dei devoti in una serie di processioni guidate dalle autorità politiche della città. Anche i casi di Lucca e Pistoia, con la loro ricca documentazione, illustrano la prosecuzione del rito nel momento immediatamente successivo all'ingresso dei Bianchi in città, presentando il vescovo e le famiglie più in vista nel sistema politico cittadino a capo del movimento, ma con esiti, come si è detto, molto diversi. A Lucca le delibere del consiglio degli Anziani mostrano un netto rifiuto delle processioni organizzate dalle brigate del contado. Quando poi le autorità cittadine si resero conto di non poter contenere la devozione, tentarono di organizzare un moto parallelo e concorrente rispetto a quello extraurbano. In questi cortei guidati dal vescovo, il percorso interno alle mura avrebbe dovuto garantire un migliore controllo sulla devozione da parte delle autorità cittadine; tuttavia, la popolazione limitò la partecipazione a questa seconda processione, preferendo seguire le brigate fuori Lucca. A Pistoia, invece, la frattura si pose su un livello diverso. Qui, le autorità cittadine aderirono al moto e organizzarono a loro volta le processioni, distinte ma non in opposizione a quelle delle brigate esterne. La questione si complicò, piuttosto, quando si avvicinò il pericolo della peste; così, alla forte impronta politica della prima fase del moto pistoiese si sostituì una tendenza più misticheggiante, rivolta a garantire la salvezza contro la paura della morte.

Nei territori papali, le istanze pacificatorie dei Bianchi furono considerate invece come elementi pericolosamente concorrenziali, che minacciavano il monopolio della pace e la stessa stabilità del papato da poco rientrato in Italia. Ancora diverso il caso di Padova, dove i Carraresi, potere in declino, si posero in modo autonomo alla guida del movimento. Il rito fu così posto subito sotto il controllo dell'autorità ufficiale e il signore cercò di rinvigorire la propria immagine di *dominus* pacificatore che garantiva la stabilità della città.

In definitiva, emerge la memoria di un rito multiforme, i cui tanti impulsi diversi venivano ricomposti nella prospettiva comune di una pace che, nella connessione con il piano ultraterreno, si rifletteva chiaramente sulla situazione politica delle città. Le processioni si affermarono come un importante momento nella ridefinizione dei poteri interni ai centri urbani attraversati: il riferimento alla pace, come garanzia di salvezza, dominava il rito e imponeva la

necessità di definire promotori e responsabili delle processioni. Si venne così a creare un nuovo spazio di potere composito, di mediazione fra cielo e terra, di controllo delle vie di salvezza e anche di autorità sui meccanismi istituzionali che regolavano la vita politica interna. Un nuovo campo di tensione che inevitabilmente rifletteva e, in alcuni casi, tendeva a modificare, gli equilibri di potere locali.

Stefania Girardo
Università di Parma
stefaniagirardo@gmail.com

