

Massimo Vallerani

Movimenti di pace in un comune di Popolo: i Flagellanti a Perugia nel 1260

[In corso di stampa in "Bollettino della deputazione Umbra di storia patria", CI (2004) © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

Il movimento dei Flagellanti ebbe inizio a Perugia nel mese di aprile del 1260. Il giorno preciso non è noto, ma è probabile che le prime processioni penitenziali siano cominciate intorno al giovedì santo (che in realtà cadeva il 31 marzo). La processione fu vista subito come un evento eccezionale: il lungo corteo di persone nude che si fustigavano con la disciplina, intonando "litanie tristi" in segno di penitenza e implorando perdono e pace. Un'epidemia penitenziale si espanse per la città e il contado, richiamando persone anche dai centri vicini. Il vescovo appoggiò la *devotio*, e il comune la sostenne pubblicamente concedendo due quindicine di giorni di ferie per favorire lo svolgersi delle processioni, il 4 e il 19 maggio. In totale circa due mesi di penitenza collettiva, dove la violenza del rito era compensata dall'effetto pacificatore della *devotio*: la pace sembra infatti essere stata il fine ultimo delle pratiche penitenziali.

Poi, com'è noto, dal mese di settembre il movimento si spostò verso Roma e da Roma arrivò in Romagna, a Imola. Da lì prese il via una *peregrinatio* da città a città che attraversò tutta l'Emilia, Bologna¹, Modena, Reggio, Parma, Piacenza, Asti, con un *detour* verso Genova. Un'altra corrente è attestata in Friuli, a Cividale. Durante questi spostamenti la processione conserva e accentua i significati penitenziali, ma rinforza anche il suo inquadramento istituzionale da parte dei poteri cittadini. Quando la processione si spostò da Modena a Reggio fu guidata dal podestà, Pagano da Pietrasanta milanese, dal vescovo e dai vessilli di tutte le società². Nella stessa Reggio, qualche giorno dopo, i reggiani, con i vessilli delle loro società, fecero una propria processione, guidata dal podestà Uberto Rubaconte di Mandello, un altro milanese, che si flagellò insieme agli altri³. Un episodio simile è ricordato per Parma, dove i *cives* parmensi sfilarono fustigandosi "cum consulibus et vesillis viciniarum" e il podestà "se verberavit" manifestando un'adesione piena alla penitenza⁴. Ad Asti fu il vescovo con tutto il clero a guidare la processione⁵. Da Tortona partì una processione verso Genova con a capo Sigembaldo de Opizone, frate di penitenza e soprattutto *rector populi* di Tortona⁶. A Genova, dopo un primo momento di diffidenza ci furono tre giorni di penitenza collettiva, seguiti da provvedimenti di revoca dei bandi presi dal Capitano del Popolo e dal Podestà⁷. Una valenza politica la disciplina ebbe anche a Cividale, dove essa fu iniziata da un "dominus Asquinus" decano di Aquileia, per espandersi in tutti i castelli del Friuli: in quel contesto viene ricordata la pace tra il Patriarca di Aquileia e il conte di Gorizia⁸.

Le città accettarono quindi la crudele penitenza della flagellazione come un sacrificio collettivo per la pacificazione interna. Rimasero escluse, o almeno non conservano attestazioni, le città in guerra, come Siena, che pure in quell'anno promuoveva processioni per la Madonna, protettrice del Comune vittorioso⁹; Firenze, impegnata nella preparazione della guerra contro i ghibellini, e le

¹ Scarse le notizie del *Corpus Chronicorum bononiensium*, a cura di A. Sorbelli, Città di Castello, R.I.S., XVIII/1, 1911, p. 151, datato il 10 ottobre.

² *Chronica fratris Salinbene*, M.G.H. SS XXXII, p. 465: "et omnes de comitatu Mutinensi et potestas et episcopus cum vexillis omnium societatum".

³ *Ibidem*, "Et die altera omnes Regini fecerunt vexilla cuiuslibet vicinie et fecerunt processiones circa civitatem: et potestas reginus domnus Ubertinus Robaconti de Mandello, civis Mediolani, similiter venit se vverberando".

⁴ *Chronicon Parmense*, in R.I.S., pars IX, a cura di Giuliano Bonazzi, Città di Castello 1902, p. 22.

⁵ *Guilielmi Venture Memoriale*, in "Monumenta Historiae patriae", Torino, 1848, vol. V, p. 702: "episcopus Astensis et omnis clerus, tam praebendati quam religiosi, praecedebant eos, cruces portantes, psalmos et himnos canentes, portantes nova vexilla cum imaginibus sanctorum, et in viis publicis omnes flexis genibus alta voce clamabant dicentes: misericordia et pax nobis fiat".

⁶ *Annali genovesi di Caffaro e de' suoi continuatori dal MCCLI al MCCLXXIX*, a cura di C. Imperiale di Sant'Angelo, Roma, Istituto storico italiano per il medioevo, 1926 (Fonti per la storia d'Italia), vol. IV, p. 40.

⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁸ *Annales Foroiulienses*, M.G.H., SS, XIX, p. 196.

⁹ Si veda J. Koenig, *Wartime religion: the pre-Montaperti sienese supplication and ritual submission*, in "Bullettino senese di storia patria", CV (1998), pp. 7-62.

città della costellazione del Pallavicino, come Cremona, Brescia, Ferrara, che in questa foga penitenziale e pacificatrice scorgeva una propaganda anti-sveva che lo colpiva direttamente. L'anno successivo le processioni sono segnalate in Austria, Germania e Boemia, ma con esito controverso, se è vero che molti cronisti descrissero i flagellanti come una pericolosa orda di predicatori eretici vagante per le città: negavano i sacramenti, attaccavano la mediazione ecclesiastica e il clero, sostenevano che la penitenza della flagellazione per 33 giorni e mezzo avrebbe da sola salvato le anime dai peccati. Non stupisce che le reazioni delle chiese episcopali locali siano state drastiche, spesso violente; né che nella memoria lunga della erudizione ecclesiastica il nome dei Flagellanti sia rimasto legato a una setta ereticale¹⁰.

Il fenomeno è stato a lungo indagato nelle sue componenti religiose e spirituali, specie dalla storiografia italiana¹¹. Più recenti i tentativi di inquadramento della *devotio* nel contesto della specifica situazione politica di Perugia nel 1260, quando il Popolo stava tentando di consolidare le strutture istituzionali di una nuova forma di governo. Immediato è risultato il collegamento con gli *Ordinamenta populi* del mese di aprile: una serie di norme severissime contro il porto d'armi, le solidarietà di parte e le forme di dipendenza verso il ceto militare dei grandi¹². Ancora più di recente si è ricostruito il legame assai stretto che univa il vescovo di Perugia, Ranieri Fasani, il *frater de poenitentia* iniziatore della *devotio* (protagonista di un testo agiografico assai controverso che analizzeremo tra breve) una parte dei Domenicani e il comune di Popolo. Un fronte composito, fortemente contrastato da radicati gruppi di potere filo-nobiliare o comunque ostili a un rafforzamento del comune¹³. Insomma un contesto dinamico, in cui la *devotio* trovò

¹⁰ Il cardinale Baronio la definisce come eresia: "coepit hoc anno flagellantium secta quae a religiosiis initiis nata in heresim impiam degeneravit", in *Annales ecclesiastici ab anno MCXCIII ubi desinit Cardinalis Baronius auctore Odorico Raynaldo, tomus tertius*, Lucca MDCCXLVIII. Anche nel *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, di Gaetano Moroni, vol. XXV, Venezia 1844, p. 92, pur distinguendo il caso italiano dal contesto europeo, la definizione generale è sempre negativa: "Flagellanti, Eretici che comparvero a Perugia dopo la metà del secolo XIII e si propagarono in tutta Italia e in molte altre parti dell'Europa, i quali furono così chiamati perché uomini e donne immodestamente e sino a sangue si disciplinavano pubblicamente andando per le città e i villaggi. Essi sparsero molti errori". Così come negative o almeno sospettose sono le definizioni nei dizionari cattolici moderni. Si veda la voce *Flagellants*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VI, Paris 1915, pp. 12-19: p. 12: "sectaires qui, du XIIIe siècle, exagèrent la mortification corporelle en lui attribuant une vertue souveraine, et tombèrent dans plusieurs erreurs de doctrine". Distingue invece due movimenti la voce *Flagellants*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, 1964, pp. 392-402, la "grande dévotion pénitentielle" di Perugia figura ancora nella fase ortodossa.

¹¹ Per rimanere alla bibliografia più recente: R. Morghen, *Ranieri Fasani e il movimento dei disciplinati*, in *Il movimento dei Disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio* (Perugia -1260), Convegno internazionale, (Perugia 25-28 settembre 1960), Perugia, Deputazione di storia patria per l'Umbria, 1962 (2ed 1986), p. 32, G.G. Meersseman, *Disciplinati e penitenti nel Duecento*, ivi, pp. 43-72, ora in Id., *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, in collaborazione con Gian Piero Pacini, Roma, Herder, 1977, vol. I; A. Frugoni, *Sui flagellanti del 1260*, in "Bollettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo", 75 (1963), pp. 211-237; per le testimonianze perugine cfr. U. Nicolini, *Nuove testimonianze su fra Ranieri Fasani e i suoi disciplinati*, in Id., *Scritti di storia*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1993 (Publicazioni del Dipartimento di scienze storiche dell'Università degli studi di Perugia), pp. 293-305; Id., *Bevignate e Ranieri Fasani*, ivi, pp. 321-335. G. Dickson, *The flagellants of 1260 and the crusades*, in "Journal of medieval history", XV (1985); G. De Sandre Gasparini, *Movimento dei disciplinati, confraternite e ordini mendicanti*, in *I frati minori e il terzo ordine. Problemi e discussioni storiografiche*, Convegni del centro di studi sulla Spiritualità medievale, XXIII, (Todi 17-20 ottobre 1982), Todi, 1985, pp. 79-114; S. Tognetti, *Quesiti sui flagellanti del 1260*, in "La Cultura" (1987), pp. 152-166; G. Casagrande, *I veri laici: i disciplinati*, in Ead., *Religiosità penitenziale e città al tempo dei comuni*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1995 (Bibliotheca seraphico-capuccina); C. Vincent, *Discipline du corps et de l'esprit chez les Flagellants au Moyen Age*, in "Revue historique", CCCII, 124 (2000), pp. 593-614.

¹² L'accostamento è stato fatto soprattutto da J. Grundman, *The Popolo at Perugia, 1139-1309*, Perugia, Deputazione di storia patria per l'Umbria, 1992, pp. 124-125. Insistono sulla politica di pacificazione come segno dell'azione del Popolo A. Bartoli Langeli, *La situazione politica in Umbria e a Perugia*, in *Settimo centenario della morte di Ranieri Fasani*, Atti del convegno storico, (Perugia 7 e 8 dicembre 1981), Perugia, Deputazione di storia patria per l'Umbria, 1984, pp. 69-81; J. C. Maire Vigueur, *Il comune popolare*, in *Società e istituzioni nell'Italia comunale: l'esempio di Perugia (secoli XII-XIV)*, Congresso storico internazionale (Perugia 6-9 novembre 1985), Perugia, Deputazione di storia patria per l'Umbria, I, 1988, pp. 41-56.

¹³ A. Bartoli Langeli, *Papato, vescovi e comune*, in *Una città e la sua cattedrale: il Duomo di Perugia*, a cura di L. Cianini Pierotti, Convegno di studio (Perugia 26-29 settembre), Perugia 1988, Perugia 1992, pp. 85-99.

spazio e appoggi espliciti da parte del comune, soprattutto nella sua valenza di movimento pacificatore.

La strada è promettente e merita di essere approfondita. Il legame fra la *devotio* e il particolare momento politico di Perugia è a nostro avviso ancora più stretto. Una coordinazione non casuale dei tempi lega l'inizio delle processioni, probabilmente nei primi di aprile, in concomitanza con la predicazione pasquale (forse il giovedì santo, giorno tradizionale della penitenza pubblica) con l'emanazione degli *Ordinamenta populi* nel corso di un'assemblea solenne del Popolo tenuta il 5 aprile, lunedì di pasqua. In questi *Ordinamenta* il ruolo della pace e della pacificazione coattiva è fondamentale e i capitoli finali, come vedremo, usano un linguaggio impregnato di inedite venature escatologiche per disegnare una società finalmente liberata dalla violenza, che vive in uno "status pacificus sine termine"¹⁴.

Le interferenze tra il rito religioso, la tensione ideologica verso un nuovo ordine politico e i meccanismi di controllo del sistema giudiziario si rivelano talmente fitte, in quei mesi del 1260, da disegnare la trama di un quadro d'insieme unitario, più compatto di quanto l'esame della sola *devotio* lasciasse intravedere. Il piano di queste connessioni lessicali e ideologiche è quello della pace, 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. La fluidità dei significati non impedisce di identificare un valore di base, "universale", della pace in tutte le sue manifestazioni. Come se il termine *pax* conservasse sempre un nucleo centrale di senso che tiene unite le singole realizzazioni, religiose, politiche, giudiziarie, rendendole immediatamente comprensibili come parti di un discorso unitario¹⁵. I tratti costitutivi di questo discorso generale e condiviso della pace nella società comunale di metà Duecento sono l'oggetto della presente ricerca, che segue essenzialmente due percorsi.

Il primo è definire il ruolo della pace nella processione penitenziale e quindi le relazioni tra la pace e la penitenza: perché un rito di penitenza collettiva così traumatico trova un punto di fuga proprio nella pacificazione? Quali funzioni ricopre la pace in un teatro pubblico che si presenta come rimedio ultimo per evitare la rovina e meritare la salvezza? In questa ricerca di senso si è resa necessaria la riconsiderazione della *Lezenda de Fra Rainero Faxano*, l'unico testo agiografico che narra le prime mosse della *devotio* perugina iniziata da Ranieri Fasani. Una *pièce* giustificativa di difficile interpretazione, ora ignorata per l'evidente tessitura agiografica del racconto, ora tacitamente usata come fonte nella ricostruzione delle prime fasi del movimento. In realtà la *Lezenda* ci interessa proprio per il suo aspetto meno storico, di collettore consapevole di miti religiosi relativi alla pace; o meglio ci interessa il significato di questi temi agiografici maturati in tempi diversi, e riuniti nella *Lezenda* a costruire un testo rozzo e disorganico, ma di notevole forza simbolica.

Il secondo punto riguarda invece il sottofondo ideologico dei provvedimenti presi dal comune nel corso di quell'anno, dagli *Ordinamenta populi* alle norme di agosto e ottobre per stabilizzare le pacificazioni. In una fase successiva alla processione, infatti, il consiglio comunale prende una serie di provvedimenti che prolungano e stabilizzano gli effetti della *devotio*: in un primo momento si estende la protezione giuridica del comune alle paci fatte durante la *devotio*, mentre una seconda serie di decisioni cerca di incrementare il potere di intromissione e di coercizione alla pace del podestà slegandolo sostanzialmente dal volere delle parti. Una spinta verso un potere pacificatorio quasi assoluto del comune che superava, e di molto, le tradizionali funzioni regolatrici della pace pubblica che gli statuti assegnavano ai magistrati forestieri. Se può restare ancora congetturale un intervento diretto del Popolo nella promozione della *devotio*, non vi sono dubbi sull'immediata ri-utilizzazione politica dello spirito di pacificazione penitenziale promosso dai Flagellanti.

¹⁴ L'edizione degli *Ordinamenta* in Grundman, *The Popolo*, p. 390, ma si veda *infra*.

¹⁵ Si veda in questo senso, anche per l'ampia premessa metodologica, di R.M. Dessì, *Pratiche della parola di pace nella storia dell'Italia urbana*, in *Guerra e pace nel basso medioevo* (Todi, 12-15 ottobre 2003), XL Convegno storico internazionale del Centro italiano di studi sul basso medioevo - Accademia Tudertina, Todi, 2004.

I. La “Lezenda de Fra Rainero Faxano” e il contesto simbolico della pace

1. Elementi della pace: penitenza, processione e flagellazione

Sono tre le forme principali che segnarono il movimento dei flagellanti: la processione, la penitenza pubblica¹⁶ e la flagellazione. Nessuna di esse era nuova o inusitata, come ricordano le fonti: nuova, o quanto meno eccezionale, apparve la perfetta fusione di tre pratiche correnti in un solo movimento. Ma qui importa notare che tutte hanno stretti legami simbolici e rituali con la pace.

Su un piano generale il rapporto fra la pace e la penitenza si rivela più complesso di quanto sembri. L'atto di pace poteva assumere di per sé connotati penitenziali; vale a dire che la pace era, in certi casi, penitenza: ricostruiva un ordine turbato attraverso la disciplina del proprio animo, una rinuncia esplicita all'*odium cordis*, parallelo alla restituzione dei beni del *negotiator* e del *enerator*. Un passo di Gregorio VII, del sinodo romano del 1078, riportato da Meersseman, definisce proprio in questi termini la penitenza per il *miles* e il *negociator*, due figure sociali da disciplinare¹⁷. Entrambi devono rinunciare a qualcosa che è proprio dello stile di vita: il *negociator*, inteso come “qui bonos alterius iniuste detinet”, deve restituire il maltolto; il *miles*, “qui odium in corde gerit”, deve rimettere le offese e non prendere più le armi (“odium ex corde dimittat... arma deponat”). La pace, come remissione delle offese e impegno a non offendere, diventa una forma di penitenza, anche se limitata alla figura controversa del *miles*.

Più consueto invece era il tema della pace intesa come pacificazione attiva oltre che come rinuncia alla violenza. Lo ritroviamo diffusamente nei documenti fondativi delle diverse congregazioni dei penitenti del primo Duecento. A cominciare dal famoso *propositum* del 1221, che già contiene per gli aderenti l'obbligo di pacificarsi, tra di loro e con le persone esterne, in cooperazione con il vescovo locale¹⁸. Una regola che rimase in tutte le versioni successive della “Penitenza”, per estendersi agli statuti delle diverse confraternite penitenziali e mariane sorte negli anni successivi¹⁹.

Su questa pratica collettiva si inserivano le diverse forme di penitenza laicale, spesso individuali, che proprio nel contatto con il francescanesimo “delle origini” assunsero un carattere più spiccatamente cristo-mimetico. Nella Lettera a tutti i fedeli, uno dei documenti più universalistici fra quelli attribuiti a Francesco, il farsi seguace di Cristo era un'aspirazione di vita che doveva guidare la penitenza dei fedeli. Una proiezione importante, che solo nella seconda metà del Duecento si trasformò in una vera *imitatio Christi*, conferendo un valore fondativo alle pratiche penitenziali più apertamente ispirate alle sofferenze di Cristo e rivolte alla salvezza della comunità²⁰. La flagellazione rientrava fra queste. Jean Leclercq ha sottolineato il valore non solo imitativo, ma anche simpatetico della flagellazione, che da un lato rende possibile per chi la praticava una sorta di associazione alle sofferenze di Cristo e dall'altro, in virtù di questa forza evocativa dell'imitazione, diventa strumento di purificazione dei peccati²¹. La flagellazione poteva

¹⁶ C. Vogel, *Les rites de la pénitence publique aux Xe et XIe siècles*, in *Mélanges offerts à René Crozet*, edités par P. Gallais et Y.-J. Riou, Poitiers, Société d'Études médiévales, 1966, pp. 137-144 (riedito in Id., *En rémission des péchés. Recherches sur les systèmes pénitentiels dans l'Eglise latine*, London Variorum reprint, 1994). Cfr. anche M. C. Mansfield, *The humiliation of sinners. Public penance in thirteenth century France*, Ithaca and London 1995, pp. 277-287 per le penitenze pubbliche nelle città francesi.

¹⁷ G.G. Meersseman, *Disciplinati e penitenti*, p. 63.

¹⁸ G.G. Meersseman, *L'ordine della penitenza nel sec. XIII*, in *Ordo Fraternalitatis*, p. 393, cap. 26: “De pace inter fratres et sorores aut extraneos discordes facienda, sicut ministris videbitur sic fiat, habito etiam, si expedierit, consilio domini episcopi” (ed. or. Id., *Dossier de l'ordre de la pénitence au XIIIe siècle*, Fribourg, Editions universitaires Fribourg Suisse), 1961, p. 106.

¹⁹ Valga anche il riferimento agli statuti delle confraternite, come quella bolognese di san Domenico del 1244 che prevedevano fra i compiti dei frati “discordes ad pacem revocare” in Meersseman, *Ordo Fraternalitatis*, p. 1316.

²⁰ Cfr. T. Desbonnets, *La lettre à tous les fidèles de François d'Assise*, in *I frati minori e il terzo ordine*, pp. 53-76, anche se si tende a escludere che la lettera indirizzata a tutti i fedeli sia da leggere come istruzioni al movimento dei penitenti.

²¹ J. Leclercq, *La flagellazione volontaria nella tradizione spirituale dell'occidente*, in *Il movimento dei Disciplinati*, pp. 73-83, essere associato alle sofferenze dei testimoni di Cristo (p.79). Un elemento costitutivo dell'identità dei Disciplinati, sancito nei loro primi statuti, cfr. Meersseman, *Disciplinati e penitenti*, p. 47; e *Statuti delle società del Popolo di Bologna* a cura di A. Gaudenzi, Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, 1896 (Fonti per la storia

ottenere così il perdono dei peccati, per sé e per gli altri, ma rimaneva una pratica individuale o al massimo di gruppi scelti di fedeli penitenti. In tal senso ha ragione Gary Dickson che ritiene il collegamento tra i Disciplinati e l'esperienza dei penitenti necessario ma non sufficiente, perché non giustifica la trasformazione in un movimento collettivo di entusiasmo penitenziale²². La novità dei Disciplinati è rappresentata invece dall'unione dei riti della flagellazione con i riti della penitenza pubblica e delle processioni, una categoria precisa di pratiche religiose collettive volte a rinsaldare la società in momenti di crisi; pratiche codificate dalla liturgia ecclesiastica e usate spessissimo in momenti di tensione interna nelle città italiane²³. La processione dei Flagellanti si proponeva dunque un compito di salvezza che superava la tradizionale devozione privata o di gruppo. Bisognava salvare la città da uno stato di peccato (violenza) che la stava portando alla rovina, attraverso una penitenza pubblica così forte da rinnovare un patto di salvezza con Dio nel nome della pace. È questo il contesto simbolico che la *Lezenda* cerca di rappresentare, ricostruendo con materiali diversi la "conversione" di Ranieri Fasani e la promozione delle processioni pubbliche.

2. La Lezenda de Raniero Fasano

La *Lezenda* di Ranieri Fasani è un testo di difficile lettura e di ancora più incerta interpretazione²⁴. Datata genericamente "nei primi decenni del Trecento" dalla maggior parte degli studiosi e scritta a Bologna, la *Lezenda* narra l'inizio della disciplina di Ranieri Fasani sovrapponendo modelli agiografici e testuali assai diversi, che è bene ripercorrere brevemente per cogliere il senso del quadro generale del movimento di pacificazione. Le fasi della conversione di Ranieri sono tre, tutte sotto il segno della vergine Maria:

- la statua della Madonna, davanti alla quale Ranieri si stava flagellando, si mise a lacrimare;
- poi al frate apparvero san Bevignate (il santo locale che il comune di Perugia cercò di far beatificare senza successo) e una schiera di santi che lo accompagnano a fare la disciplina davanti all'altare della chiesa di San Fiorenzo. Scoperto dal sacrestano, Ranieri uscì miracolosamente dalla chiesa attraverso le porte chiuse;
- la notte seguente, mentre faceva la disciplina, ebbe un'altra visione: una *puella*, con due *pueri* ai lati, depositò sul suo tavolo una lettera. La visione fu spiegata da san Bevignate che rassicurò il frate: "quia que vidisti a Deo sunt". I due *pueri* erano gli arcangeli Michele e Gabriele, la *puella* era "mater Domini nostri Ihesu Christi". Dunque una visione divina, la Madonna e due angeli come messaggeri di Dio. Il contenuto preciso della lettera non è specificato, ma le parole di san Bevignate ne riferiscono gli elementi principali in chiave apocalittica: "propter peccata innumerabilia et turpia (sodomia, usura, eresia) volebat Dominus mundum istum subvertere"²⁵. La punizione finale era dunque prossima se, per intercessione della vergine, Gesù non si fosse convinto a lasciare uno spazio per la penitenza; ma questa doveva essere pubblica e uscire dal segreto delle stanze di Ranieri: "et vult (si intende Cristo) quod disciplina quam occulte tu fecisti, publice fiat a populis"²⁶. Ecco allora che Ranieri si rivolge al vescovo e gli chiede di indire la penitenza. Dopo un primo momento di resistenza passiva del prelado, un intervento divino lo convince a radunare la cittadinanza e a leggere in pubblico la lettera celeste. La processione ha inizio rivelando subito il suo potente effetto pacificatore: "et qui habebant odia ad pacem et

d'Italia), II, *Società delle arti*, pp. 421-436: "se verberando in honorem dulcis Christi, qui in redemptionem peccatorum voluit verberari et mori".

²² Dickson, *The Flagellants of 1260*, p. 231.

²³ Ibid. p. 232 e D. M. Webb, *Cities and God: the Italian Communes at war*, in W.J. Sheils (ed), *The Church and the war*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, (Studies in Church History, 20) pp. 111-127; ricorda le processioni anche S. da Campagnola, *Movimenti popolari, ortodossi ed ereticali nel decennio 1251-1260*, in *Settimo centenario*, pp. 43-62.

²⁴ E. Ardu, *Frater Raynerius Faxanus de Perusio*, in *Il movimento dei Disciplinati*, pp. 93-98, ne dà la trascrizione del codice di Bologna già edito da Mazzatinti nel *Bullettino della deputazione umbra di storia patria*, II, 1896.

²⁵ Ibidem, p. 95. Meersemann ipotizza un intervento successivo di un inquisitore bolognese, che avrebbe aggiunto eresia e sodomia: non sembrano questi, peccati particolarmente perseguiti nella Perugia di metà Duecento. La lettura di Dickson sembra in questo caso un po' forzata, *The Flagellants of 1260*; non rileva una presenza ereticale consistente neanche Casagrande, *I veri laici*, p. 380.

²⁶ E. Ardu, *Frater Raynerius Faxanus*, p. 96.

concordiam pervenerunt”. E qui si chiude il testo, che, come avverte una nota finale del redattore, doveva servire anche come traccia di prediche sul tema della devozione²⁷.

Diciamo subito che la *Lezenda*, indipendentemente dai manoscritti che la conservano, riflette da vicino il contesto religioso e politico del secondo Duecento perugino. A parte il ricordo dello stesso Ranieri Fasani, che non è menzionato da altre fonti non perugine tanto da far dubitare a lungo della sua storicità - accertata, come è noto, solo dall'edizione delle *reformationes* comunali ad opera di Vincenzo Ansidei nel 1935 e avvalorata dalle ricerche di Ugolino Nicolini²⁸ - alcuni elementi del testo trovano un confronto importante con altri monumenti perugini coevi. Ad esempio con gli affreschi della chiesa dedicata proprio a san Bevignate (il santo locale, guida di Ranieri Fasani nella *Lezenda*), costruita a Perugia tra il 1256 e il 1262, che contengono una delle più precoci rappresentazioni dei Flagellanti dell'Italia comunale. Il legame del ciclo figurativo con la *devotio* è dunque strettissimo. Oltre l'immagine dei penitenti che si battono, troviamo altri due punti di contatto con la *Lezenda*. Il primo è diretto e riguarda la rappresentazione della Madonna circondata dagli arcangeli Gabriele e Michele, posta sulla parete di fondo della chiesa: un'immagine forse ripresa dal redattore della *Lezenda* quando ha descritto l'apparizione della Madonna a Ranieri penitente²⁹. Il secondo elemento è più indiretto: nelle storie di san Bevignate, poste ai lati del crocifisso nella stessa chiesa, compare per ben due volte il vescovo di Perugia, quando consegna il saio bianco al santo, e quando benedice Bevignate inchinato, al momento della donazione di un luogo per pregare. È quasi inevitabile collegare la ricorrente celebrazione visiva del vescovo con il ruolo che il prelado ebbe in realtà nel promuovere a intervalli regolari, e per anni, la canonizzazione di questo santo locale, con il pieno appoggio del comune³⁰. E non casuale sarebbe anche il ricordo dell'intervento del vescovo nella stessa *Lezenda*: l'apertura ufficiale della penitenza si deve proprio al vescovo che accetta di leggere la lettera celeste. La centralità della figura del vescovo, come vedremo, risponde a una reale convergenza funzionale tra Ranieri Fasani, il vescovo e il comune nelle vicende politico-religiose del 1260, dalla processione dei Flagellanti del mese di aprile alla promozione del processo di canonizzazione di Bevignate dei mesi seguenti. Insomma, chi ha scritto la *Lezenda* conosceva bene la situazione contingente di Perugia in quel momento: una conoscenza difficile da attribuire a un possibile redattore del secolo successivo, per di più bolognese.

Più ardua l'interpretazione della *Lezenda* come fonte. L'insieme delle visioni è stato sostanzialmente ignorato dalla storiografia sui Disciplinati. Léon Kern, il primo ad affrontare il problema dei Flagellanti in maniera critica, vi aveva riconosciuto il mito della lettera celeste, ma allo stesso tempo aveva svalutato la *Lezenda* come documento storico, mettendo in dubbio l'esistenza di Ranieri Fasani³¹. Gli storici successivi hanno “restituito” Ranieri, trovando tracce consistenti della sua esistenza, ma hanno ignorato il contenuto agiografico della *Lezenda*: così è per Meersseman, che ne riduceva il significato a “cliché agiografico” usato in modo strumentale per legittimare il racconto³², per Frugoni³³, Dickson³⁴, Casagrande³⁵, fino al recente lavoro di

²⁷ Ibidem: “ciascun predicatore che vorrà predicare questa legenda la po dividere in tre parti”.

²⁸ U. Nicolini, *Bevignate e Ranieri Fasani*, e Id. *Nuove testimonianze su Fra Ranieri*.

²⁹ P. Scarpellini, *La chiesa di San Bevignate, i Templari e la pittura perugina del Duecento*, in *Templari e ospedalieri in Italia. La chiesa di San Bevignate a Perugia* a cura di M. Roncetti, P. Scarpellini, F. Tommasi, Milano, Electa, 1987, pp. 93-158. L'accostamento alla *Lezenda* è stato proposto dallo stesso Scarpellini, nota 46 p. 155; vale anche qui il rimando a F. Rademacher, *Die Regina Angelorum in der kunst des fruhen Mittelalters*, Düsseldorf, 1972.

³⁰ Nicolini, *Bevignate e Raniero Fasani*, in Id., *Scritti di storia*, pp. 321-335.

³¹ L. Kern, *À propos du mouvement des Flagellants de 1260. S. Bevignate de Pérouse*, in *Gustav Schnürer zum 70. Geburtstag*, pp. 39-53, per la *Lezenda* pp. 40-42.

³² Già nell'articolo del 1960, *Disciplinati e penitenti*, la lettera portata dal cielo è considerata poco più di un accenno leggendario p. 58, nota 6; vi ritorna in *Disciplinati nel Duecento*, p. 456: “La lettera della Vergine consegnata a frate Rainerio è un cliché agiografico come l'apparizione di san Bevignate”.

³³ Frugoni, *Sui flagellanti del 1260*, p. 215 accenna alla rivelazione miracolosa.

³⁴ *The Flagellants*, ritiene che la menzione della lettera “as well may be an anachronistic invention on the part of the legenda -writer”.

³⁵ Casagrande, *Religiosità penitenziale*, p. 357: “tutti ingredienti per conferire alla leggenda l'immane contesto extranormale...”

Catherine Vincent³⁶. È indubbio che si tratta di stereotipi agiografici, ma forse sarebbe utile chiedersi quali sono e che significato hanno nella definizione di un movimento di penitenza e di pace come fu quello del Flagellanti.

La *Lezenda*, infatti pur riprendendo temi e immagini di largo corso nella letteratura penitenziale (la lettera celeste, la minacciata distruzione del mondo, l'intervento di Maria), li rilegge in chiave attualizzata sulla scorta di una nuova spiritualità cristomimetica diffusa anche nelle confraternite penitenziali, e li adatta a un contesto pubblico della città, dove l'elemento della processione, unito alla flagellazione pubblica, crea un "evento" inaudito, di grande impatto. Per sostenere un quadro emotivo così complesso bisognava creare un'aspettativa alta, inscritta in una visione apocalittica dell'ora presente: il pericolo che correva la comunità era nella volontà di Dio di *subvertere* il mondo per i peccati degli uomini. La missione di Ranieri, avvertito da esseri celesti, era di convincere gli uomini a percorrere l'unica strada possibile: pentirsi e "convertirsi". La pace, come rinuncia alla violenza, è il primo e indispensabile segno di questa *conversio*. E qui risiede la seconda novità dei Flagellanti: far diventare la pace la chiave di volta del momento penitenziale in grado di salvare la città dall'ira divina. Immediati riferimenti evangelici potevano giustificare questo legame fra penitenza, pace e realizzazione del regno di Dio³⁷, ma l'insieme di echi presenti nella *Lezenda de Fra Raniero Faxano* rimanda a linguaggi testuali più remoti e in un certo senso più complessi, dove la pace assume una funzione politica di rifondazione e rinnovamento della società. Per capire il significato della pace dobbiamo cercare di dipanarli dalla confusa matassa agiografica della *Lezenda*.

3. La lettera celeste e la pace.

Di cliché agiografici, nella *Lezenda*, se ne possono rinvenire diversi. Forse il più importante per orientare una lettura più ampia del contesto irenico del movimento, è il mito della lettera celeste (la "litera" che la Madonna lascia a Ranieri dopo la sua apparizione). Secondo lo studio di padre Delehaye³⁸, il modello originario è una lettera inviata dal cielo, scritta da Cristo, che esorta al rispetto della domenica (ma anche del sabato o del venerdì, secondo le versioni), con terribili minacce contro chi si rifiuta di eseguire i precetti. Si tratta di un documento dalle origini incerte, già condannato come apocrifo dal vescovo di Cartagena, Liciniano, nel VI secolo, come scrittura eretica da papa Zaccaria nel concilio romano del 745, e da un capitolare carolingio del 789, che la definì "epistula pessima et falsissima"³⁹. Eppure di queste lettere si conoscono decine di versioni latine, greche, etiopiche, ebraiche, arabe lungo tutto il corso del medioevo e dell'età moderna⁴⁰.

Una tipologia che a noi interessa direttamente è costituita dalle lettere che devono far fronte a una minaccia imminente contro l'umanità. Questo modello contiene sia un invito esplicito alla penitenza - come l'esemplare nel ms. München 9550 datato al secolo XII: davanti alla fine prossima "expecto quidem peccatores ut convertantur ad poenitentiam"⁴¹ -, sia il ricordo dell'intercessione di Maria che riesce a salvare gli uomini da una distruzione certa, come recita la lettera scritta a Corbie e conservata nel ms. 12270 della Biblioteca Nazionale di Parigi:

³⁶ Vincent, *Discipline du corps et de l'esprit chez les Flagellants*, ripete questa versione: "son istigateur, Ranier Fasani, un pénitent de la cité, prétendit agir sous l'inspiration divine manifestée à ses yeux par une lettre tombée du Ciel, conformément à un cliché hagiographique" p. 595.

³⁷ A. Vauchez, *La Bible dans les confréries et les mouvements de dévotion*, in *Le Moyen Age et la Bible*, sous la dir. de P. Riché et G. Lobrichon, Paris, 1984, pp. 581-595: riferimenti neotestamentari, Mt. 5,17 ("fate penitenza, il regno di Dio è vicino"), e Mt. 10,38 ("che ciascuno prenda la sua croce e mi segua").

³⁸ Cfr. H. Delehaye, *Note sur la légende de la lettre du Christ tombée du ciel*, in "Bulletin de la classe de lettres, de l'Académie Royale de Belgique", (1899), pp. 171-215, (ripreso in Id., *Mélanges d'hagiographie grecque et latine*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1966, [Subsidia hagiografica 42] pp. 150-178) che esamina casi fino al XII secolo. Non sono riuscito a trovare il libro di R. Priebsch, *Letter from Heaven on the Observance of the Lord's Day*, Oxford 1936 (ed. or. Graz 1895).

³⁹ MGH, *Capitularia regum francorum*, t.I, p. 60.

⁴⁰ Ne ha fatto un elenco moderno M. Van Esbroeck, *La lettre sur la dimanche, descendue du ciel*, in "Analecta bollandiana", CVII (1989), 267-184.

⁴¹ Delehaye, *Note sur la légende*, p. 180.

Mortui fuissetis in peccatis vestris, si non intervenisset pro vobis sancta Maria et precatio sancti Michaelis et sancti Petri⁴².

Il fine di queste lettere, tuttavia, resta sempre ancorato al rispetto della domenica che dovrebbe spingere gli uomini verso la pratica penitenziale della confessione⁴³. La pace non vi figura in una posizione rilevante. E tuttavia una relazione tra la lettera celeste e la pace era presente già agli inizi del secolo XI, soprattutto quando la pace assumeva un valore più apertamente escatologico, proiettando sulla terra attese millenaristiche profonde. Come nel caso della pace di Amiens del 1030, celebrata in un momento di diffusi terrori apocalittici, che hanno dato un carattere espiatorio ai rituali religiosi seguiti alla pace. Il vescovo di Amiens, Folco, organizzò una processione penitenziale della popolazione cittadina, con esposizione delle reliquie per placare la collera divina. Il racconto riprende allora il mito messianico del ritorno del regno di Saturno come annuncio dell'avvento di un regno celeste finalmente pacificato: "*Una conveniunt pax et iustitia: iam placet redire Saturnia regna*"⁴⁴. Il recupero del passo della IV Egloga di Virgilio (IV, 4-10: "Iam redit et virgo redeunt Saturnia regna, iam nova progenie coelo demittitur alto") prefigura un uso ideologico della pace di Dio, intesa come momento di rigenerazione di un nuovo ordine della società cristiana sotto la mediazione dei santi e di chi con i santi era in contatto diretto.

Due anni più tardi la stessa atmosfera circonda la pace di Corbie, introdotta questa volta da una lettera celeste che assegna al concilio locale un valore chiaramente universale. Il contenuto della lettera è esposto da Gerardo di Cambrai nella *Historia episcoporum cameracensium* in termini quasi paradossali, come una tregua assoluta, una generale astensione dalle armi che non trova riscontro nei modelli correnti delle paci di Dio: divieto di portare qualsiasi arma, perdono ai nemici, digiuno come penitenza, ed esclusione dalla società per quelli che si rifiutano di giurare⁴⁵. Un testo volutamente "provocatorio" costruito a tavolino, secondo Barthélemy, per dare l'occasione a Gerardo di formulare, come alternativa, la teoria dei tre ordini⁴⁶. A parte le reali intenzioni di Gerardo e la possibile identificazione di questa lettera con gli esemplari conservati a Corbie prima ricordati⁴⁷, l'episodio è importante per più ragioni: insieme con quello di Amiens, esso mostra l'esistenza di una tradizione antica relativa alla pace come nuovo ordine morale e politico della cristianità, un ordine fondato sul rifiuto della violenza e sulla penitenza come unico mezzo per evitare la punizione divina. Il rinnovamento radicale dell'uomo e della società doveva far fronte a una minaccia radicale e la pace diventava l'orizzonte escatologico di questa trasformazione per la salvezza. La pace di Dio diventa sempre più una pace voluta e imposta da Dio come mezzo di salvezza, una nuova alleanza tra gli uomini e Dio, come ha descritto il giuramento di pace Rodolfo il Glabro⁴⁸.

⁴² Ibidem, p. 182.

⁴³ Questo modello si ritrova nelle versioni successive fino al XIV e XV secolo, cfr. C. Brunel, *Versions espagnole, provençale et française de la lettre du Christ tombée du ciel*, in "Analecta bollandiana", 68 (1950), pp. 383-396.

⁴⁴ D. C. Van Meter, *St. Adelard and the return of Saturna Regna*, in "Analecta Bollandiana", 113 (1995), pp. 297-316: p. 303; si tratta di una versione abbreviata della *vita S. Adelardi* di Pascasio Radberto (in *Acta sanctorum*, Ianuari, t. I, p. 96-123) fatta da un monaco dell'abbazia di Corbie tra il 1051 e il 1055. Confermano il contesto apocalittico D. Callahan, *Adémar de Chabannes, Apocalypticism and Peace Council of Limoges of 1031*, in "Revue Bénédictine", CI (1991), pp. 32-49 e R. Landes, "Millenarismus absconditus": *l'historiographie augustinienne et le millenarisme du haut moyen age jusqu'à l'an mil*, in *Le Moyen Age*, 98 (1992), pp. 355-377.

⁴⁵ M.G.H., SS, vol. VII, *Gesta episcoporum cameracensium*, ed. L.C. Bethmann, Hannover 1846, lib. III, p. 485: "Unus eorum celitus sibi delatas dixit esse literas, quae pacem monerent renovandam in terra: arma quisquam non ferret, direpta non repeteret; sui sanguinis vel cuiuslibet proximi, ultor minime existens percussoribus cogereetur indulgere". Si veda anche Sigeberto de Gembloux, *Chronica*, M.G.H., SS, 6, p. 357.

⁴⁶ D. Barthélemy, *L'an mil et la paix de Dieu*, Paris, Fayard, 1999, pp. 460-465, la reazione di Gerardo è immediata: il nostro vescovo "hac novitate pulsatus... infirmitatque peccantium condescendens" rispose con un discorso tratto dalle sacre scritture.

⁴⁷ D.C. Van Meter, *The peace of Amiens Corbie and Gerard of Cambrai's oration on three functional orders: the date, the context, the rhetoric*, in "Revue Belge de philologie et d'histoire", 74 (1996), pp. 633-657, ritiene che esista una relazione diretta tra la lettera ricordata da Gerardo e l'esemplare di Corbie.

⁴⁸ H. W. Goetz, *Protection of the Church, Defense of the Law and Reform*, in *The peace of God. Social violence and religious response in France around the year 1000*, a cura di T. Head - R. Landes, Ithaca, Cornell University Press, 1992, pp. 259-279, la pace predicata dai vescovi era intesa come "parola divina": questo spiega anche come il ricorso

In tal senso il caso di Corbie, per quanto eccezionale, non è l'unico. La pace associata a un messaggio celeste che disegna un quadro vagamente escatologico di un universo pacificato per sempre, è presente in altre paci di Dio del secolo XI. Si tratta di quelle tregue istituzionalizzate, usate da forti poteri locali per stabilizzare un'egemonia politica che si sforza di ancorare il proprio dominio a un territorio preciso. Il legame fra la pace di Dio e l'individuazione di un territorio politico, depurato della violenza e fondato sulla pace come accettazione dell'ordine, è presente fin dai primi concili di pace del secolo X. Ma in queste riprese successive colpisce la dimensione atemporale della pace, una sorta di proiezione futura di un regno che si vuole iscritto in un disegno divino.

Nella tregua di Arles del 1037, quindi in anni molto vicini agli episodi di Corbie e Amiens, i vescovi di Arles, Nizza e Avignone, con l'abate di Cluny Odilone, proclamano una tregua per ottenere la pace tra gli uomini e infine la pace eterna: "et pacem et tranquillitatem *perpetuam* possidere"⁴⁹. Non è un caso che proprio ora l'idea di una pace assoluta sia sostenuta da un segno divino, forse una lettera celeste implicitamente ricordata dal testo:

Recepit ergo et tenete pacem et illam trevam Dei quam et nos divina inspirante misericordia
de coelo nobis trasmisam...

L'ipotesi è rafforzata dal seguito, quando si aggiunge che la pace ispirata dal cielo ("istam causam a Deo nobis coelitus inspiratam") doveva provvedere a una situazione di pericolo sulla terra, per i numerosi peccati commessi in seguito al non rispetto della domenica, il tema classico delle lettere celesti⁵⁰. L'intenzione di imporre il rispetto della domenica torna qualche riga sotto, quando si fa divieto di lavorare nei giorni festivi ("rurale opus in ea omnino non fieret") e di combattere con i nemici ("inimicus inimicum non formidaret"). Il divieto rientra in un progetto più ampio di disciplinamento dell'uso delle armi e si lega a una nuova idea di territorio politico: oltre alle maledizioni, inevitabili in questo caso, l'omicida è punito anche con l'esilio dalla propria "patria"⁵¹. Una pena giuridicamente fondata sulle leggi canoniche e laiche: "examinatus per decreta legum seculari, et per sanctorum canonum regulas duplicata penitentia iudicabitur". Dunque troviamo uniti nello stesso testo sia una visione escatologica della pace, che si riconnette a un regno futuro di tranquillità eterna, sia una maggiore e più cogente definizione delle pene in senso giuridico e territoriale, in particolare la pena dell'esilio come atto di purificazione della "provincia" dalla violenza⁵². Questa visione globale della pace in grado di segnare un nuovo ordine sociale richiede, ancora una volta, l'intervento diretto della volontà divina sotto forma di lettera celeste che presenti come ultima possibilità di salvezza la pacificazione tra gli uomini.

In altre paci di Dio della seconda metà del secolo XI il carattere politico e territoriale emerge in modo più definito e la cooperazione di poteri laici ed ecclesiastici nel mantenimento dell'ordine è ormai un dato strutturale⁵³. Un esempio di questa diffusa istituzionalizzazione della pace è la *pax Coloniensis* emanata dal vescovo Sigivino nel 1083. Un testo importante, preso a modello dalle

alle lettere celesti si inserisse comunque in un contesto di crescente santificazione delle parole di pace predicate dai vescovi durante i concili. Sempre Ademaro di Chabannes, nel resoconto della pace di Limoges, altro testo sapientemente ricostruito, attribuisce direttamente a Dio la richiesta di fare la pace.

⁴⁹ M.G.H., *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, tomus I, L. Weiland, Hannoverae 1893, p. 596.

⁵⁰ *Ivi*, p. 597: "Dominica certe dies non celebrantur sed cuncta servilia opera in ea fiebant".

⁵¹ *Ibid.*: "si quis in ipsis diebus treuve dei homicidium fecerit exul factus atque a propria patria eiuctus, Ierusalem tendens longinquum illic patiatur exilium".

⁵² La troviamo in modo esplicito nella *Tregua Dei Lombardica* del 1040, in M.G.H., *Constitutiones*, p. 598: "statim exeat foras de civitate in exilio ad capiendam penitentiam usque ad mortem". Nella tregua della diocesi *Tervanensis*, sostenuta dal conte Baldovino, p. 600, in cui oltre alla scomunica, al *violator pacis* è imposto un esilio di 30 anni fuori dall'episcopato come penitenza; "Quodsi aliquis, quod absit, illam, non tenendo que precipimus, infregerit, si non XXX annorum penitentiam in exilio fecerit et, antequam ab episcopatu exeat...".

⁵³ Si rimanda alla sintesi di Goetz, *Protection of the Church, Defense of the Law*, pp. 270-273, dove ricorda la funzione di mantenimento dell'ordine delle paci e delle tregue di Dio in accordo con i poteri laici. A questi si possono aggiungere i capitoli del concilio di Lillebonne celebrato dal re Guglielmo con i vescovi di Normandia: il primo capitolo prevede una cooperazione fra la giustizia del vescovo, i signori della zona e in, caso di inadempienza dei domini, il visconte regio, cfr. *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*. Ed. by M. Chibnall, Vol. III, Oxford, 1972, p. 24.

altre paci di Dio di matrice episcopale delle città tedesche, dove torna il motivo della pace “eterna” come prospettiva futura dell’atto di pace⁵⁴. La pace di Colonia risponde a un’idea di governo stabile della diocesi, che disciplina l’uso delle armi e reprime severamente gli atti di violenza. È un’impostazione politica della giustizia che si riflette in un sistema differenziato di divieti e di pene. Il nobile che uccide nei periodi vietati deve essere espulso “a finibus confinibus suorum”, e punito con il sequestro dell’eredità e del beneficio. Le persone di condizione servile sono decapitate subito o sottoposte all’ordalia dell’acqua fredda. Dalla tregua sono naturalmente esclusi gli atti di guerra o di giustizia compiuti dai grandi (duchi, conti e marchesi) in funzione di ufficiali pubblici. Questa pace, tuttavia, non vale solo per il presente, ma deve essere osservata dai posteri in perpetuo (“in perpetuum apud posteros nostros observetur”). Il senso della clausola è leggermente diverso dai casi precedenti di paci eterne: *in perpetuum* ha qui un significato istituzionale, vuol dire che la pace deve essere mantenuta da tutti e sotto tutti vescovi che governeranno in futuro. È una promessa a Dio che dura sempre e che l’autorità deve rispettare e far rispettare in futuro. Chi rompe il patto sarà scomunicato in modo “inrecuperabile”. Il bando e la scomunica si sovrappongono nella difesa dell’ordine sociale fondato sulla pace.

Questo carattere di stabilità della pace si ritrova in altre carte del secolo XI e XII: ad esempio nella *pax Alsatiensis*, dove il giuramento di adesione alla pace vale in perpetuo: “et coniuratam *perpetuo* prout homini licet, in hunc modum confirmavere”⁵⁵; o nella pace del vescovo di Bressanone, dove si conferma il carattere “comunitario” della concordia che deve unire tutti i fedeli:

Hec pax ita statuta et iurata et confirmata est ut omnes homines pacem habeant, divites et pauperes, clerici et laici, iuvenes et senes⁵⁶.

La pace diventa così una condizione definitiva della *respublica*, che unisce le autorità laiche ed ecclesiastiche nel compito superiore di conservare l’unità politica e spirituale della comunità. Nella *Lezenda* il richiamo al mito della lettera celeste serve in primo luogo a recuperare questo sottofondo escatologico della pace come manifestazione della volontà divina a cui nessuno può sottrarsi. Un compito di salvezza e di rifondazione della società che richiede la collaborazione di tutti i poteri politici della città. Questo sostrato profondo, come vedremo, si rinviene chiaramente anche nelle decisioni politiche del comune di Perugia a ridosso della *devotio*, quando con gli *ordinamenta Populi* del mese di aprile 1260 il vescovo fu chiamato a sancire con la scomunica i provvedimenti presi dal Popolo per mantenere la pace e instaurare un nuovo ordine politico.

4. Lettere celesti e predicatori.

Una seconda ondata di lettere celesti caratterizza i movimenti nati intorno alle diverse fasi delle crociate fra XII e XIII secolo. È un modello assai diverso dal nostro, senza riferimenti alla pace, ma con un elemento di interesse non secondario: la funzione di legittimare un profeta-predicatore come capo di un movimento. Il prototipo è chiaramente lo stesso Pietro l’eremita, il predicatore della prima crociata. Secondo gli *Annales Rosenfeldenses* Pietro, uscito dal chiostro per predicare la crociata, riuscì a convincere i monaci e vescovi grazie a una lettera “quam de coelo asserebat lapsam” che incitava tutti i cristiani a migrare in armi al sepolcro di Gerusalemme per scacciare i pagani⁵⁷.

I casi si infittiscono proprio all’inizio del Duecento, come mostra la parabola di Eustachio di Flay. Costui predicò la crociata in Inghilterra tra il 1200 e il 1201 sotto un incerto mandato di Innocenzo III. È assai probabile che l’ostilità del clero inglese l’abbia costretto ad abbandonare il primo tentativo di predicazione e a riparare in Francia. L’anno dopo Eustachio ritorna, sempre per predicare la crociata, ma questa volta è attrezzato meglio. Compie miracoli, si dice investito di una

⁵⁴ M.G.H., *Constitutiones*, cit. p. 603-605. Ripreso nella *Pax Bambergensis* di poco successiva (1085), *Ibid.*, n. 425, p. 606.

⁵⁵ Come la *pax Alsatiensis*, in M.G.H., *Constitutiones*, p. 612: “et coniuratam *perpetuo* prout homini licet, in hunc modum confirmavere”, e ancora “pacem vero precipue et semper et ubique omnibus ecclesis et earum atris”.

⁵⁶ Come si legge nella *Pax episcopatus brixinensis* del 1229, M.G.H., *Constitutiones*, cit. vol. II, p. 570.

⁵⁷ M.G.H., SS, XVI, *Annales Roseveldenses*, p. 101.

missione sacra, mostra un segno tangibile della volontà divina che lo sostiene: una lettera giunta dal cielo trovata sull'altare della chiesa di S. Simeone sul Golgota, che richiedeva il rispetto della domenica e minacciava gravissime sventure a quelli che non credevano ai precetti continuando a lavorare i giorni festivi⁵⁸. La lettera incita dunque alla penitenza avvertendo che per il momento solo le preghiere di Maria e dei santi hanno risparmiato il mondo dalla rovina⁵⁹. In un primo momento l'accoglienza del vescovo fu entusiasta, ma con il passare dei mesi le opposizioni crescenti alle sue prediche contro i mercanti e gli artigiani e forse contro il re, portarono al declino di Eustachio⁶⁰.

È ancora il caso della crociata dei fanciulli del 1212⁶¹. La cronaca di Lione riporta la leggenda di Cristo apparso sotto le spoglie di un pastorello che consegna a un "crociato", Stefano di Cloyes, delle lettere per il re di Francia. Si tratta dunque di un tipo di lettera ancora diverso da quella di Eustachio, perché, oltre a legittimare un predicatore o un movimento, serve a indurre i potenti a partire per la crociata. La lettera ricorre anche nella crociata dei "pastori" del 1251, guidata dal misterioso maestro d'Ungheria, quel frate Jacob che si mise alla testa di un seguito di pastori e di artigiani nelle città francesi. Jacob sosteneva che una Vergine circondata da una schiera di angeli gli era apparsa e gli aveva dato una lettera nella quale si esortava alla crociata, affidando ai pastori e agli umili il compito di liberare il sepolcro di Gesù⁶². La predicazione e l'azione di Jacob e delle sue schiere si rivolse ben presto contro il clero e specialmente gli ordini mendicanti, deviando dal carattere crociato iniziale.

In tutti questi episodi la lettera celeste serviva a rinforzare la posizione di un predicatore nuovo, non inquadrato in ordini tradizionali, che aveva incontrato l'ostilità del clero locale o predicava contro la chiesa ufficiale. Anche il tema della crociata era usato chiaramente per legittimare la predicazione e la penitenza richiesta come forma di sottomissione a un volere divino che si incarnava nel predicatore. Un residuo di questa funzione legittimante si trova anche nella *Lezenda* di Ranieri Fasani, quando il vescovo di Perugia per due volte rifiutò di aprire la lettera, gettando nello sconforto il povero Ranieri, e solo dopo l'illuminazione divina si decise ad aprirla e a diffonderne il contenuto in piazza.

In sostanza la lettera celeste riveste più funzioni, assumendo via via significati diversi secondo le occasioni e gli usi che di questo segno divino si intende fare: creare un terrore diffuso, indicare una via di salvezza nel rispetto della domenica, quindi nella celebrazione della messa, avvalorare una profezia o più spesso un profeta autoeletto. Ma quando si trova associata alla pace, la lettera sembra avere la funzione di creare uno sfondo escatologico più alto dove proiettare l'immagine di una società rinnovata da una penitenza in grado di salvare la comunità dalla rovina. Questo rafforza l'evoluzione che il concetto di pace stava compiendo nelle numerose e sperimentali paci di Dio celebrate nel corso del secolo XI: quando la pace doveva costruire un nuovo ordine politico delle comunità territoriali che le autorità laiche ed ecclesiastiche erano chiamate a mantenere e proteggere "per sempre" dai pericoli della violenza interna.

⁵⁸ *Chronica Magistri Rogerii de Houedene*, ed. William Stubbs (Rolls series, 51), vol. IV, London 1871, pp. 167-172.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 168: "Scitote quod salvi estis per orationes santissime genitricis mee Marie et sanctorum angelorum meorum, qui orant pro vobis quotidie". La lettera invitava dunque a pentirsi "Recedite a malo et poenitentiam agite de malis vestris, quod si non feceritis quasi Sodoma et Gomorra peribitis".

⁶⁰ W.R. Jones, *The heavenly letter in medieval England*, in "Medievalia et Humanistica", 6 (1975), pp. 163-178: p. 169, dove interpreta la predicazione di Eustachio come una sorta di rivolta contro l'avarizia dei nuovi ceti mercantili. D'altra parte quasi tutti i miracoli colpiscono persone che volevano lavorare o guadagnare il sabato pomeriggio.

⁶¹ G. Miccoli, *La "crociata dei fanciulli" del 1212*, in "Studi medievali", 3 serie, II (1961), pp. 407-443 e G. Dickson, *Stephen of Cloyes, Philip Augustus and the Children's Crusade of 1212*, in *Id.*, *Religious enthusiasm*, saggio V. Anche i successivi moti crociati del 1321 si avvalsero del mito della lettera celeste portata dalla Madonna: un pastorello vide una colomba, era la Vergine, che gli ordinò a voce di indire la crociata. E ancora G. Dickson, *Carisma e revivalismo nel XIII secolo*, in *Poteri carismatici e informali: chiesa e società medievali*, a cura di A. Paravicini Bagliani e A. Vauchez, Palermo, Sellerio editore, 1992, pp. 96-113, si spinge a considerare il simbolo di revivalismo profetico preferito era la lettera celeste p.108. Per altri casi si veda G. Dickson, *Medieval christian crowds and the origins of crowd psychology*, in "Revue d'histoire ecclésiastique", 95, 1 (2000), pp. 54-75.

⁶² N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, Torino, Edizioni di Comunità, 2000, p. 111, e ora G. Dickson, *The advent of the Pastores (1251)*, in "Revue belge de philologie et d'histoire", vol. 66 (1988), pp. 249-267.

Dopo un lungo silenzio la lettera ricomparve a metà Trecento, nel contesto drammatico della predicazione antiromana dei Flagellanti tedeschi, che prima incitarono contro la chiesa le masse delle città nordeuropee e poi vennero brutalmente eliminati dopo la bolla di soppressione pubblicata da Clemente VI nell'ottobre 1349⁶³. Il contenuto di quelle lettere celesti, stando agli esempi dei Flagellanti di Suderhausen e di Erfurt esaminati da Delahaye⁶⁴, era di violenta contestazione della gerarchia romana: Dio aveva privato il papa e tutti i vescovi di ogni autorità e la flagellazione imposta per trentatré giorni avrebbe assicurato la salvezza. Ma la lettera compare anche nell'episodio della predicazione dei Flagellanti a Strasburgo, riportato dal cronista Closerer. Nella lettera si dice che Dio intende distruggere la terra per i peccati di bestemmia, usura e adulterio e l'inosservanza della domenica, ma la Vergine e gli angeli caduti ai suoi piedi per implorarlo a risparmiare il mondo, lo convinsero a dare un'ultima opportunità agli uomini: un angelo ordinò dunque di fare una processione di penitenza per trentatré giorni e mezzo, quanti gli anni di Cristo⁶⁵. Il testo si avvicina molto a quello indirettamente ricordato nella *Lezenda*, ma persiste un problema di datazione non secondario⁶⁶. Se fosse veramente duecentesca, come credono alcuni, si confermerebbe il retroterra di terrori millenaristici che accompagnava l'avvento dei primi Flagellanti e l'uso della lettera celeste come annuncio di penitenza e di pace universale.

5. Contesti apocalittici della Devotio.

In realtà, a parte i dati di contesto prima richiamati (la figura di Ranieri, il ruolo del vescovo, la questione di Bevignate), un retroterra non secondario di motivi escatologici legati alla *Devotio* è rintracciabile già nel Duecento e per vie indipendenti dalla *Lezenda*: segno che il movimento del 1260 riuscì veramente a esprimere la dimensione apocalittica del messaggio di penitenza e di pace che andava propagando. Innanzi tutto il tema della mediazione mariana, presente sin dai primi esempi di lettera celeste a contenuto apocalittico (come nella lettera di Corbie, prima menzionata), ma rivitalizzato dall'inizio del Duecento in occasione della fondazione di nuovi ordini. Sappiamo

⁶³ Cfr. Cohn, *I fanatici*, p. 168.

⁶⁴ Delahaye, *Note sur la legende*, pp. 189-190; cfr. anche R.E. Lerner, *The black death and western european eschatological mentalities*, in "American historical review", 86 (1981), pp. 533-552.

⁶⁵ *Strassburgische Chronik, von Fritsche Closerer*, in *Die chroniken der deutschen städte*, t. VIII, Leipzig, 1870, pp. 111-116.

⁶⁶ L'episodio della predicazione è del 1349, ma l'editore antico della cronaca, Carl Hegel, aveva ipotizzato che i materiali della lettera fossero in realtà duecenteschi, e su questa base sia Cohn sia Töpfer hanno accettato di retrodatare la lettera ai Flagellanti al 1261, cfr. Cohn, *I fanatici dell'apocalisse*, p. 155; Töpfer, *Il regno futuro della libertà. Lo sviluppo delle speranze millenaristiche nel medioevo centrale*, Genova, Marietti, 2000, p. 320. L'ipotesi è invece negata da Dickson, *The Flagellants of 1260*, p. 259. In entrambi i casi non si hanno argomenti decisivi. Resta il dubbio sulla datazione, che in realtà potrebbe riguardare anche la *Lezenda*, cfr. R. Manselli, recensione a *Il movimento dei disciplinati*, in "Rivista di storia della chiesa in Italia", XVIII (1964), pp. 96-102, ritiene, come "ipotesi ardita", che la *Lezenda* sia un testo trecentesco scritto per legittimare il nuovo movimento dei Battuti del 1349. L'idea non è da escludere, ma le evidenze del testo, come si è detto, rispondono benissimo alla realtà del 1260 a Perugia. Oltretutto in Italia si conoscono poche versioni della lettera, circa sei, e tutte risalenti al tardo XIV e XV secolo, cfr. M. Pelaez, *Redazioni italiane della pretesa lettera di cristo sul riposo domenicale*, in "Atti e memorie dell'Accademia di Arcadia", (1949), pp. 36-53, E solo una di esse, scritta in volgare toscano in un codice Vaticano, sembra riflettere un modello vicino al nostro, pur non menzionando mai i Flagellanti: oltre al tema del rispetto domenicale si aggiunge quello della penitenza:

se non anderete in processione o colla santa croce adorando, digiunando, piangendo li vostri peccati et non vi perdonerete le offensioni e le ingiurie

e del pericolo di sovvertimento del mondo sventato dall'intercessione mariana:

io vi dico ch'io pensai a dì X di settembre di disperdere tutte le creature d'in sulla terra, se non fosse la mia santissima madre e per li prieghi de santi angeli e cherubini.

Interessante anche l'esempio di lettera che si trova in un libro di un mercante di lana di Fabriano del XIV secolo, che, oltre a testi letterari, ha trascritto una lettera celeste, forse udita durante una predica. Pelaez recensisce anche due versioni orali a lui contemporanee, che riportano la lettera in forma di canto popolare. Si veda anche M. Casella, *La epistola di lu nostru signuri. Testo volgare siciliano del secolo XIV*, in "Atti dell'Accademia delle scienze di Torino, v. 50 (1914-15), pp. 83-96.

che il culto mariano era fondante per molte congregazioni di Penitenti, e lo era ancora di più per i Domenicani e Francescani, che legarono l'origine dei loro stessi ordini alla visione di Maria che intercede presso Cristo, pronto a distruggere il mondo, per i peccati e l'ingratitude degli uomini. Una leggenda diffusa già in ambiente cistercense, ripresa con particolare vigore dai Domenicani, che consacrarono la Madonna come protettrice dell'Ordine proprio negli anni intorno al 1260⁶⁷. La riscrisse in questa chiave Umberto di Romans, la ripresero come motivo ricorrente Gerardo di Frachet nelle *Vitae fratrum* e il vescovo di Pisa Federico Visconti nelle sue prediche⁶⁸, e la inserì nella *Legenda Aurea* Iacopo da Verazze⁶⁹. Il richiamo aveva un chiaro significato legittimante, soprattutto in un momento di aperta contestazione dell'ordine, e consentiva ai Domenicani di presentarsi "come strumento del nuovo apostolato a cui la madre di Dio affidava la salvezza dell'umanità nell'approssimarsi della fine dei tempi"⁷⁰. Ma il culto della Vergine mediatrice era una costante anche nelle confraternite laicali o di penitenti.

In secondo luogo, una tradizione escatologica relativa alla devozione del 1260 si era diffusa subito nelle cronache coeve, quindi prima della presunta redazione trecentesca della *Lezenda*. Anche in questo caso le concordanze abbondano. Gli *Annales Ianuenses* ricordano come la devozione ebbe inizio da ispirazione divina, "quod ex divina provisione dicitur processisse", con due versioni diverse circa l'iniziatore della pratica: alcuni credevano che a iniziare la *devotio* fosse stato un misterioso "parvulo", altri un eremita in una spelonca che disse di aver ricevuto da Dio l'ordine di pentirsi per salvare la città:

quem fertur dixisse se angelica audisse quod nisi homines Perusii penitentiam agerent, quod eorum civitas subverteretur⁷¹.

Più di un'eco della *Lezenda* si può avvertire in quel "subvertere civitatem"; anche l'eremita che riceve da Dio l'ordine di iniziare la penitenza può ricordare, forse, o lo stesso Ranieri Fasani, penitente che viveva isolato, o una menzione indiretta di Bevignate, misterioso santo eremita del Duecento perugino. Sempre gli *Annales Ianuenses* riportano come canto di inizio della *devotio* un'invocazione mariana: "Domina sancta Maria... rogetis Ihesum Christum ut nobis parcere debeat"⁷², riprendendo così il tema della mediazione mariana in quegli anni, come si è detto, in piena diffusione.

Il cronista astigiano Guglielmo Ventura riprende la figura dell'eremita, anche se ne parla al plurale, indicando degli "eremiti" come autori indistinti della penitenza, per altro limitata ai soli "Lombardi". Gli "eremiti" che escono dalle spelonche e invitano alla penitenza sono tuttavia, in questo caso, un chiaro calco dalla predicazione di Giona a Ninive - "sicut predicavit Ionas in Ninive" - dove lo sfondo escatologico è esplicito, come lo è il ricorso al tema della paura come

⁶⁷ Tognetti, *Quesiti sui Flagellanti*, cit., p. 157, ha richiamato, a questo proposito, la "leggenda delle tre lance" che Dio voleva scagliare contro l'umanità peccatrice, leggenda usata da Cesario di Heisterbach per i Cistercensi e poi per san Domenico.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 159; il riferimento alla lettera e alla datazione erano fatti su dati incerti e edizioni parziali; si veda ora *Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti, archevêque de Pisa (1253-1277)*, a cura di N. Bériou, Rome, École française de Rome, 2001, *sermo XLIV*, pp. 669-677: p. 673, par. 8: "Vidit enim Christum tenentem tres lanceas, quasi iratus eas vibrantem ut percuteret mundum, et beatam Virginem, matrem eius, querentem ab eo quare hoc faceret".

⁶⁹ Cfr. G. Meersseman, *La Prédication dominicaine dans les congrégations mariales en Italie au XIIIème siècle*, in "Archivum fratrum predicatorum", 18 (1948), pp. 131-161; e B. Sella, *Northern Italian Confraternities and the Immaculate conception in the Fourteenth century*, in "Journal of Ecclesiastical History", 4 (1998), pp. 599-619. La *defensio* di Maria viene estesa anche ai gravi conflitti dell'ordine con il papato proprio tra il 1255 e il 1258, si veda L. Gaffuri, *La predicazione domenicana su Maria (il secolo XIII)*, in *Gli studi di Mariologia medievale, bilancio storiografico*, a cura di C.M. Piastra, Atti del I convegno della Fondazione Ezio Franceschini, (Parma 7-8 novembre 1997), Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2001, pp. 198-199.

⁷⁰ *Ivi*, p. 202.

⁷¹ *Annales Ianuenses* vol. IV, p. 40, ricordato da Frugoni, *Sui flagellanti*, p. 219, che riconosce nell'eremita un riferimento a Ranieri "indicandoci fra l'altro come immediato fosse stato il fiorire del racconto del miracoloso intervento celeste".

⁷² Frugoni, *Sui Flagellanti*, cit., p. 232.

motore della penitenza⁷³. Nel libro di Giona 3,15 si trova infatti il modello della penitenza collettiva di un'intera cittadinanza per i propri peccati: all'annuncio che la città di Ninive sarebbe stata distrutta i cittadini, dietro precetto regio, digiunarono, si vestirono di sacchi e fecero pubblica penitenza: "si invochi Dio con tutte le forze, ognuno si converta dalla sua condotta malvagia e dalla violenza che è nelle sue mani". La conversione ebbe effetto perché Dio si impietosì vedendo il cambiamento⁷⁴. Il modello biblico può dunque aver contribuito a diffondere un'immagine comune della disciplina del 1260 come penitenza per salvare il mondo, come attesta ancora il *Chronicon Marchiae Tarvisinae* in due passi: il primo in cui unisce la preghiera a Maria con l'episodio di Ninive:

cantu lacrimabili domini misericordiam et Dei genitricis auxilium implorabant; supliciter deprecantes ut, qui Ninivitis penitentibus est placatus... parcere dignaretur

e il secondo in cui torna in posizione dominante il tema della paura:

ostendebant ac si timerent quod divina potentia ipsos vellet igne hiatu terre subito absorbere aut concutere violentissimo terremotu seu aliis plagis quibus divina iustitia se ulcisci de peccatoribus consuevit⁷⁵.

I cronisti, come l'autore della *Lezenda*, ricostruiscono l'evento dei Flagellanti come una poliedrica ricomposizione di miti e di immagini diverse relative a un'attesa escatologica: la paura di una catastrofe imminente spinge gli uomini a pentirsi e dunque a promuovere la pace. Viene recuperata la mediazione mariana, motivo diffusissimo nei nuovi ordini e in genere nella letteratura apocalittica, combinato con il tema della penitenza espiatoria, ricalcata sul modello biblico di Ninive. Se il tema della paura, come sostiene Töpfer, può risentire di un gioachimismo volgare (diffuso subito dopo la morte di Gioacchino), che non arriva a configurare ancora il "terzo stato", ma è solo "annunciatore di afflizioni da parte dell'Anticristo e della fine del mondo", il tema della pace si lega alla speranza millenaristica di realizzare un mondo migliore sulla terra⁷⁶. La pace diventa in questo contesto un segno dell'entrata nel Regno dei cieli, un'anticipazione, un viatico.

La pace terrena, del resto, è collegata direttamente alla realizzazione del regno di Dio, alla pace eterna. La continua estensione di senso della pace si nutre della ricchissima testualità biblica sulla pace, a partire dal libro di Isaia che distingueva almeno quattro gradi della pace: tra Dio e uomo, tra angelo e uomo, tra uomo e uomo e all'interno dell'uomo tra spirito e carne. L'omiletica duecentesca riprese questi canoni rielaborandoli secondo le necessità delle occasioni del sermone, sempre più spesso di natura apertamente politica. Un esempio importante, assai prossimo ai nostri fatti, si riscontra nelle prediche dell'arcivescovo di Pisa Federico Visconti, in particolare nel sermone indirizzato al podestà e al consiglio di Pisa invitati a mandare rappresentanti per giurare la pace con Carlo d'Angiò⁷⁷. Una missione difficile, svolta per conto di Clemente IV che premeva su Pisa e gli alleati della parte imperiale sveva restii a pacificarsi con Carlo, nominato vicario generale del papa in Toscana proprio nel 1267⁷⁸. In quella predica il Visconti deve recuperare tutti i sensi della pace per inquadrare la pace terrena in una scala ascensionale di pace che arrivi a Dio. Ci interessa proprio questo processo di elevazione perché mostra chiaramente lo sforzo di riconnettere i diversi significati della pace. Qui sono tre, secondo un rimontaggio di materiali biblici diversi. La prima pace "temporale" è quella con noi stessi (anima e corpo); la seconda, che ci

⁷³ *Memoriale Guilielmi Venturae*, p. 702: "Tunc enim heremitae, exeuntes de speluncis suis, ad civitates venerunt, evangelium predicantes, sicut predicavit in Ninive Ionas propheta, et dicebant: penitentiam agite, appropinquat enim regnum Dei". La causa profonda è sempre la paura della punizione divina.

⁷⁴ Sul tema vedi anche Vauchez, *La bible dans les confréries et les mouvements de dévotion*, cit., p. 587.

⁷⁵ *Chronicon Marchiae Tarvisinae et Lombardiae*, a cura di L. A. Botteghi, R.I.S., VIII, p. III, Città di Castello 1916, p. 44 (= *Annales sanctae Iustinae patavini*, M.G.H., SS, XIX, p. 179).

⁷⁶ Töpfer, *Il regno futuro della libertà*, pp. 320-321.

⁷⁷ *Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti, archevêque de Pise (1253-1277)*, n. XIV, pp. 450-458.

⁷⁸ Per il contesto pisano cfr. *Ivi*, pp. 65-67.

interessa di più, è quella tra “consanguinei e vicini”, è la pace dei cittadini e della città, dunque una pace politica⁷⁹. Ma per mantenere la città in pace (tra le diverse componenti sociali) e preservarla dai nemici è necessaria, ancora una volta, la mediazione mariana:

et certe gratias referimus domino nostro Iesu Christo et beate Marie semper virgini domine nostre que intercedit pro ista nostra civitate ad suum filium, quod sicut bene certi sumus, *maiores minores et medii* huius civitatis *in bona pace*, plena concordia et in unitate sunt, quod ista civitas manuteneatur, defendatur et a nostris inimicis.

Il nesso fra la concordia dei *cives* e l'intercessione di Maria è strettissimo: solo l'unità dei cittadini permette a Maria di intercedere con Cristo per salvare la città. Qui si inserisce il discorso politico con l'esortazione a fare pace con Carlo d'Angiò perché così richiede il *bonum statum* e la salvezza della città (Carlo d'Angiò aveva appena assediato e sconfitto la fortezza di Poggibonsi).

La pace interna è anche il mezzo per raggiungere il nuovo *status* di salvezza ultraterrena, per ottenere, in altre parole, la terza pace, quella eterna: “si premissas duas paces, scilicet pectoris et temporis, haberimus, daret tertiam pacem, scilicet eternitatis”. Il modello di questa pace eterna è fornito da alcuni passi del libro di Isaia (Is. XXXII 18, 12): “sedebit populus meus in pulchritudinem pacis id est in pace sine servitute, quia in futuro cessabit omnis prelatio”⁸⁰. Dunque i tre gradi sono necessari tutti per completare il percorso verso la salvezza. La pace tra gli uomini, interna alla città, è l'inizio della via di salvezza.

La *Lezenda*, come si è cercato di mostrare, si nutre di un linguaggio meno improvvisato e favolistico di quanto si credeva. Recupera materiali diversissimi, ma il rimontaggio risente chiaramente di una nuova semantica della pace basata sul nesso tra salvezza della città e urgenza della pacificazione, tra pace e ordine politico. In questo senso la *Lezenda* riflette in parte l'impatto politico che la processione ebbe a Perugia; un impatto che naturalmente trovava un ambiente apertissimo al tema della pace, inteso non solo come aspirazione a un mondo non violento di concordia, ma come mezzo di costruzione di un potere in grado di imporre la pace, e quindi di salvare la comunità.

II. Perugia 1260

1. Il comune di Popolo e la disciplina della violenza

Il movimento dei Flagellanti va ora inquadrato nel contesto politico di Perugia del 1260: un anno “non normale”, che vide il comune, e in particolare il Popolo, impegnato a stabilizzare quello che con ogni evidenza si presentava come un nuovo e tormentato assetto di potere interno alla città⁸¹: l'asestamento della magistratura del capitano del Popolo, la ridefinizione dei criteri di appartenenza alle *societates* territoriali, il ruolo del Popolo come organismo unitario, il controllo della violenza organizzata, la costruzione di un nuovo sistema istituzionale di inquadramento della società e dei suoi conflitti. Si tratta dunque di un quadro *in fieri*, in cui i Flagellanti non rappresentano l'inizio della storia, ma un evento drammatico che fa precipitare una situazione già segnata da profonde tensioni interne alla società perugina. Procederemo per gradi, ricostruendo prima il senso delle scelte politiche del comune, che in quell'anno gravitavano non casualmente sul problema della violenza, per verificare in un secondo momento le conseguenze dell'interferenza serrata tra i provvedimenti del consiglio e le processioni dei Flagellanti: interferenze che finiscono per inglobare i risultati della *Devotio* entro un sistema politico-giuridico nuovo, costruito con

⁷⁹ Ibidem, “secundam pacem temporis habere debemus cum consanguineis, proximis et vicinis nostris, tempus absque bellorum conflictum inter omnes fideles christianos”; quindi è una pace interna alla città, in cui le famiglie sono più unite e “civitates magis ditantur et exaltantur”

⁸⁰ Altri riferimenti, Is. 22, 5: “in presenti scilicet, silicet in futuro, ut sic sit sabbatum idest requies sive pax eterna nobis in futuro; Is. 66, 23 dove si menziona la “pax super Israel”; e ancora Is 66,12. Sempre su Isaia sono basati i quattro sensi della pace nel paragrafo 15, p. 457: pace tra Dio e gli uomini, Is. 27,5, tra angelo e uomo, Is. 57, 2,3 tra uomo e uomo e tra carne e spirito, p. 457.

⁸¹ Grundman, *The Popolo at Perugia*, Bartoli, *La situazione*, Maire Vigueur, *Il comune popolare*.

materiali diversi e in grado di prefigurare, nella contaminazione con i significati religiosi della pace, anche una società rinnovata.

L'inverno del 1260 rappresentò un momento importante nella definizione ideologica della politica di Popolo, da poco giunto a formalizzare una propria istituzione di vertice parallela al Podestà, il Capitano del Popolo, creato nel 1255⁸². L'emergenza di un nuovo magistrato non porta la fine dei conflitti, semmai ne segna l'inizio. Duplicando i rettori (podestà e capitano) e i consigli si complica la vita politica della città sovrapponendo progetti ideologici e riforme istituzionali in una fitta trama di provvedimenti normativi presi da assemblee diverse in momenti diversi. In parte questa tensione riformatrice risponde a una scelta di fondo delle forze di Popolo perugine. Sulla spinta delle *societates* di Arti, il Popolo si sforza di cambiare il comune dall'interno, attraverso un paziente lavoro di creazione *ad hoc* di nuovi strumenti di governo, in grado di modificare gli equilibri sociali e politici della città. La centralità del sistema consiliare ne esce rafforzata, ma questo non elimina lo scontro politico. Mai come in questo momento di fondazione si avverte così forte la tensione fra le proiezioni normative del comune di Popolo (*ordinamenta*, leggi speciali) e le resistenze politiche opposte alla sua affermazione, con frequenti interruzioni delle sedute consiliari e contestazioni aperte dell'ordine del giorno⁸³, i complotti contro il Capitano, gli assalti violenti al suo palazzo, le diserzioni dalla guardia dei castelli, un uso provocatorio della violenza privata. Senza eccessive drammatizzazioni è questo il quadro di sfondo dei primi mesi del 1260.

La situazione, naturalmente, non era del tutto inusitata. La politica del comune era già impostata su una linea di contenimento dei conflitti, come dimostra la campagna di pace promossa dal podestà dell'anno precedente, Rainaldo de Brunaforte: non ne conosciamo il contenuto, ma l'accento alle "paci giurate sotto Rainaldo" lascia intendere una consistente opera di intromissione attiva del podestà nella sospensione di conflitti personali tra i *cives*⁸⁴. Dal mese di gennaio 1260 il consiglio iniziò un'opera di più radicale disciplina della violenza, che restò il filo conduttore dei numerosi provvedimenti politici e giudiziari presi dal consiglio nel corso dell'anno. Tre gruppi di norme contraddistinguono questa estesa azione di controllo.

Un primo insieme di provvedimenti tende a estinguere subito i focolai di possibili conflitti. Tale è la delibera presa per evitare le liti tra le parti davanti ai tribunali: il consiglio decise che i magistrati potessero imporre un bando di 40 soldi per chi non rispettava i precetti del podestà o attaccava l'avversario in curia⁸⁵. Oppure la questione, ancora più delicata, affrontata nella seduta del 13 febbraio, quando si propose, in occasione della festa del patrono sant'Ercolano, di vietare o limitare i *ludi batalie*, giochi simulati di guerra che impegnavano la gioventù perugina, di estrazione militare e non, in rappresentazioni assai veridiche di scontri armati⁸⁶. Una parte del

⁸² Sulla data di inizio della magistratura del Popolo si veda sempre Grundman, *The Popolo at Perugia*, p.100.

⁸³ Dati rilevati dal giudiziario: nelle condanne del 1260 il numero delle ammende per infrazioni ai regolamenti consiliari sono in netta crescita.

⁸⁴ Grundman, *The Popolo at Perugia*, p. 124: le paci fatte sotto Raimondo de Brunaforte, podestà in carica nel 1259 sono menzionate negli *ordinamenta Populi* del 1260, che sanzionano con pene più severe chi è stato sorpreso a portare armi vietate "si fuerit de illis qui fecerunt pacem tempore domini Raynaldi de Brunaforte olim potestatis Perusii", pubblicati sempre in Grundman, *The Popolo at Perugia*, p. 388. Ricorda le paci del 1259 Nicolini, *Nuove testimonianze*, p. 5 "Proprio sotto la podestaria di Rainaldo si erano firmate paci e concordie".

⁸⁵ Decisi nella seduta del 21 gennaio in Ansidei, *Regestum reformationum* Communis Perusii ab anno MCCLVI ad annum MCCC, I (1256-1260), Perugia, Deputazione di storia patria per l'Umbria, 1935 (Fonti per la storia dell'Umbria, 1) p. 99: "cum sepe oporteat interdicerere litigantibus ne attendant ad rem de qua lis vertitur inter eos ut non procedant ad arma et rixam". Il consiglio decide di imporre un bando di 40 soldi: "Item placuit quasi toto consilio quod potestas et capitaneus et eius curia possint precipere pro suo officio exercendo et exequendo et pro pacificandis et mitigandis maliciis hominum et rumoribus et imponere bannum pro quolibet et pro qualibet vice usque in quantitate quadraginta solidos...".

⁸⁶ Sui ludi si veda Grundman, *The Popolo*, Maire Vigueur, *Il comune popolare*, p. 51. Il tema dei *ludi batalie* era ricorrente nella politica perugina e difficile da risolvere, visto che un'analoga discussione tenuta a sei anni dopo, nel 1266, vide la quasi completa opposizione del consiglio a qualsiasi divieto dei giochi proposto dal capitano e dal podestà, la discussione in ASPg, *Riformanze* 6, c. 41v. Di più il primo intervento contro i divieti fu tenuto da Bovicello Vitelli, notaio destinato a grande carriera nelle file del popolo: "(consuluit) quod ludus sive batallia fiat et nullo modo fieri prohibeatur". Su Bovicello cfr. S. Merli, *Un notaio e il popolo. Notizie su Bovicello Vitelli, cancelliere duecentesco del comune di Perugia*, "Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo", 101 (1997-98), pp. 199-303, menzione dell'intervento consiliare p. 242, resta non facile capire il senso della posizione di Bovicello. Podestà e

consiglio, e soprattutto il podestà, avvertito delle tensioni correnti in quei mesi, chiesero di abolirli e di punire i partecipanti⁸⁷. La discussione che ne seguì è interessante, perché la decisione di vietare i *ludi*, punendo i partecipanti con 10 lire di multa e obbligando i padri a pagare per i figli, fu compensata da una palese accentuazione del carattere devozionale e collettivo della cerimonia, tanto da impegnare il comune a pagare i ceri che le *societates* dovevano portare in processione. Il 27 febbraio il consiglio tornò sul tema e decise di punire con il doppio della pena chi si fosse responsabile di risse e *misclancie* durante la festa⁸⁸. Le preoccupazioni del consiglio non erano infondate. Agli inizi di marzo, durante i *ludi batalie* in onore del podestà precedente, Rainaldo de Brunaforte avvenne uno scontro grave fra Turloto di Bonconte, un membro di spicco del ceto politico perugino, e Uguzone di Castello. Un attacco premeditato, con pericoli evidenti per la città, come recita il dispositivo della condanna:

non attendens quod ex facto suo poterit oriri grandis contentio inter cives et alios, et gaudium in duriciam commutari⁸⁹,

aggravato dalla preventiva avvertenza fatta dal capitano e dal podestà a Turlotto di non provocare ferite durante i giochi. L'accusa era di "turbamentum pacis", dunque un reato politico che in quei giorni era in fase di profonda rielaborazione, ma il livello dei fideiussori, tutti grandi *domini* presenti in consiglio, e le attenuanti (il confino e la grande quantità di pegni che egli aveva precedentemente lasciato al comune) mitigarono la pena inflitta a Turlotto⁹⁰.

Il tema dei possibili disordini era stato affrontato su un altro piano anche in una seduta del 19 febbraio quando il consiglio ricevette una lettera dal podestà di Todi che informava i perugini della nuova normativa in vigore a Todi: si sarebbero puniti con la morte gli stranieri che portavano armi in città e partecipavano a risse o ad attacchi armati in Todi⁹¹. La lettera fu sfruttata dai *sapientes* di Perugia come occasione per estendere il divieto a tutto il contado perugino, lasciando il podestà libero di imporre la pena a chiunque giri armato "occaxione rixe"⁹².

Un secondo gruppo di provvedimenti cercava di modificare strutturalmente il quadro normativo della città. Ad esempio gli ordinamenti sugli insulti violenti, con sangue e senza sangue, che stabilivano nuove pene e configuravano nuove specie di ferimento. L'elenco delle nuove pene era stato preparato da una commissione di *sapientes* formata l'anno precedente per colmare le lacune

capitano chiesero nuovamente la sospensione dei giochi e ancora, pochi giorni dopo gli stessi magistrati, sconsolati, dovettero ammettere di non riuscire a punire i partecipanti ai *ludi* perché non conoscevano le persone e nessuna li aiuta nel riconoscimento: un'ammissione lampante del boicottaggio "interno" nei confronti del podestà e del capitano.
⁸⁷ In appendice.

⁸⁸ Perugia, Archivio di Stato, Archivio storico del comune di Perugia, *Consigli e riformanze*, 4, (d'ora in poi *Consigli e riformanze*) c. 33r "Item si placet eis constituere maiores penas quam contineatur in statuto et in bannis et penis confirmatis per consilium contra eos qui aliquam rixam seu mesclanciam facerent vel maleficia committerent in vigilia et festivitate beati herculani proximi". Andreas Rainerii Baronci consuluit di aumentare di 10 lire le pene di quelli che commettono reati alla vigilia della festa del beato Ercolano; Iohannellus Oddonis propone invece di aumentare del doppio le pene.

⁸⁹ Perugia, Archivio di Stato, Archivio storico del comune di Perugia, Giudiziario, *Podestà 1260*, c. 359v e Vallerani, *Il sistema giudiziario del comune di Perugia. Conflitti, reati e processi nella seconda metà del secolo XIII*, Perugia, Deputazione di storia patria per l'Umbria, 1991 (Appendici al bollettino, n. 14) p. 193. In Nicolini l'episodio è ricordato, ma non si capisce come fa ad affermare che "La festa grandiosa era trascorsa senza incidenti", p. 5.

⁹⁰ L'elenco completo comprende: "d. Thomax de s. Valentino, d. Bartuzus domini Menzi, Bartolucius domini Ugucionis, d. Rupidus Franchi, d. Guidaronus dni Rainucii, d. Bartolucius Raineri, d. Rainerius Benvignatis, Iacopus Bernardini, Zonus dni Ugolini, dns Consul Peri".

⁹¹ *Consigli e riformanze*, 4, c. 262: lettera del podestà di Todi "in quibus continebatur quod potestas et capitaneus faciant banniri publice ne aliquis forensis cum armis vel sine armis ire debeat in civitate Tudertina et si aliquis reperiretur in aliquo prelio sive rixa dicte terre Tuderti puniretur pena capitali quia sic in predicta civitate statutum et cridatum est super quo idem petitur consilium exhiberi".

⁹² *Consigli e riformanze*, 4, c. 262r (=Ansidei, *Regestum*, p. 124); "quod aliquis de civitate et districtu seu comitatu Perusii audeat ire ad aliquam partem occaxione alicuius odii vel rixe que ibi esset ad offensionem nec ad defensionem alicuius non faciendo mentionem de aliquo loco dando eis bannum ad sua voluntatem".

dello statuto⁹³. La novità sembra proprio la precisione nel definire i luoghi e i modi dell'azione violenta, perché la genericità delle descrizioni contenute nello statuto lasciava troppo spazio all'arbitrio dei giudici. Si differenziò l'insulto, con armi e senza, in città e nel contado, davanti alla casa, *in foro, in platea, in pallatio*; si decise di punire con pene diverse la spinta con caduta o senza caduta, il pugno "in capite, in collo vel in gulla"; si prese in considerazione l'intenzione dell'atto, come l'infrazione in casa con "animo iniuriandi o cognoscendi aliquam o furandi" e l'alzare un coltello "animo offendendi". Si trattava di una preoccupazione tecnica con evidenti risvolti giudiziari in sede punitiva. La questione della descrizione del reato, soprattutto nei casi di ferimenti da armi, era fondamentale, e proprio negli anni intorno al 1260 il formulario delle condanne del podestà e del capitano iniziò a de-costruire l'insulto violento in tutte le sue componenti, ognuna delle quali era sanzionata come reato a sé stante: il colpo manuale, la spinta per terra, il pugno, il lancio di una pietra, il ferimento in ogni singola parte del corpo. La pena è dunque la somma algebrica di tutti gli atti compiuti per quante volte sono stati perpetrati; si contano poi le eccezioni e le condizioni che aggravano (i luoghi, la notte) o diminuiscono (l'età, lo stato mentale) il risultato finale.

Alberto Gandino, nel suo *Tractatus* scritto a fine Duecento, conserva memoria di questi temi quando affronta in alcune rilevanti questioni penalistiche il problema di come punire gli insulti ripetuti (se sono da intendere come un solo reato o come reati diversi), o come sanzionare le aggressioni compiute in momenti successivi: in entrambi i casi Gandino opta per una pena "dissociata" secondo il modello perugino⁹⁴.

2. Gli Ordinamenta Populi del 5 aprile 1260

La disciplina degli scontri fisici armati allude chiaramente a un problema più ampio, di regolamentazione della violenza da parte di un nuovo sistema politico. È questo l'oggetto della principale operazione politico-normativa tentata dal Popolo, gli *Ordinamenta populi*: una serie coerente di norme generali contro le armi e la violenza che hanno anche l'intento di sradicare le basi sociali del ceto dei *milites*. Si tratta di uno dei primi esempi di legislazione anti-magnatizia, che si diffondono nei decenni successivi in molti comuni dell'Italia centro settentrionale⁹⁵. E tuttavia le leggi perugine presentano una formulazione e un sottofondo ideologico peculiare, che le rendono diverse dagli esempi successivi.

Innanzitutto la data, un particolare poco notato, ma di grande impatto simbolico: gli *ordinamenta* furono approvati solennemente dal Popolo la mattina del 5 aprile, il lunedì di Pasqua, nella piazza davanti alla chiesa di San Domenico:

facta per populum et confirmata in plena concione seu adunancia per ipsum populum iuxta Sanctum Dominicum⁹⁶.

L'occasione era dunque solenne, a ridosso delle feste pasquali, in piena mobilitazione religiosa e sociale della popolazione. Il Popolo sfrutta dunque al meglio il clima irenico della pasqua e forse anche l'eccitazione collettiva delle prime processioni penitenziali⁹⁷. D'altra parte, che non si

⁹³ *Consigli e riformanze*, 4, c. 31v (=Ansidei, *Regestum*, p. 126): "Item quid placet super ordinamentis ibi lectis super insultu et aliis maleficiis et causis maleficiorum que anno preterito per sapientes fuerunt composite et que per statutum non inveniuntur determinate".

⁹⁴ H. Kantorowicz, *Albertus Gandinus und die strafrecht*, *Die Theorie*, p. Nelle riformanze del 1260, Ansidei, *Regestum*, p. 129, si era stabilito che "Quotcumque vicibus aliquis percusserit aliquem, pro qualibet vice puniatur pena que in statut continetur".

⁹⁵ G. Fasoli, *Ricerche sulla legislazione antimagnatizia nei comuni dell'alta e media Italia*, in "Rivista di storia del diritto italiano", XII (1939), pp. 86-133.

⁹⁶ In genere si rimanda all'edizione di Grundman, in *The Popolo at Perugia*, che però non riporta l'inizio della riforma, dove si specifica il giorno e il luogo dell'*adunantia Populi* che ha approvato gli *ordinamenta*; si veda quindi Ansidei, *Regestum*, cit., p. 162: "In dicto consilio confirmata fuerunt infrascripta ordinamenta et constituta Populi facta per Populum et confirmata in plena concione seu adunancia per ipsum Populum, iuxta sanctum Dominicum, die lune V intrantis aprilis".

⁹⁷ Le processioni erano iniziate già nel mese di aprile. La data del 22 aprile è ricavata dalla sentenza di assoluzione del podestà Tommaso da Gorzano nei confronti di quattro persone trovate in giro di notte: gli accusati si erano giustificati

trattasse di una semplice lettura di norme consiliari lo attesta sia il luogo pubblico, all'aperto davanti alla chiesa dei Domenicani, sia l'intervento di un organo informale e indistinto come l'*adunancia populi*, l'assemblea generale dei membri del Popolo. Un'assemblea che proprio nella sua generalità intende rappresentare la volontà collettiva del Popolo perugino in un atto di profonda riformulazione delle regole politiche della vita associata.

Gli *ordinamenta* si aprono con il divieto di portare armi di qualsiasi natura senza il permesso scritto del podestà o del capitano⁹⁸; proseguono con le norme contro i favoreggiatori dei banditi, contro gli stranieri che entrano in città "tempore rumoris" e contro chi detiene e fabbrica armi vietate. Un gruppo centrale di norme va a colpire le basi del potere nobiliare: si stabilisce, credo per la prima volta, la pena di morte per chi giura una fedeltà vassallatica⁹⁹. Si aboliscono le società territoriali e se ne distruggono le carte, mentre al loro posto vengono formate venticinque di *cives* armati ai diretti ordini del capitano. Naturalmente è vietata qualsiasi forma di cooperazione giudiziaria con i magnati.

Alla fine di questa lunga sezione si trova un altro passo di forte rilevanza simbolica: al vescovo viene richiesto di scomunicare chiunque osi giurare una *pars*¹⁰⁰. È raro trovare in una legge comunale un appello esplicito alla sanzione religiosa dei comportamenti anti-sociali della nobiltà, ma, come vedremo, la collaborazione tra il comune di Popolo e il vescovo era in questi anni strettissima, tanto che nella seduta del 1 gennaio si era stabilito che il vescovo poteva intervenire quando voleva nel consiglio comunale¹⁰¹: un sostegno importante per il comune, tanto più che un così radicale disegno di rinnovamento della società richiedeva necessariamente una sanzione extra-istituzionale di natura religiosa.

In effetti il Popolo sembra proporre un nuovo modello di società sotto il segno della pace come prospettiva finale della vita civile. I due ultimi capitoli degli *ordinamenta*, dedicati appunto alla pace, mostrano bene questa prospettiva irenica di una città finalmente purificata dalle violenze. In primo luogo si assegna al podestà e al capitano il potere di imporre le paci ai *cives* in conflitto: i due magistrati possono e devono "se intromittere de concordiiis et pacibus fieri faciendis" pacificando tutti quelli che hanno una discordia o un *odium*, insomma uno stato conflittuale continuo, in grado di sfociare in atti violenti. La norma non è nuova. Si tratta di una forma di "pacificazione forzata" che dall'età carolingia in poi rientrava nei doveri fondamentali dell'autorità pubblica. E la pace rimase un affare pubblico per eccellenza anche nel primo comune. L'avevano capito bene i giuristi di fine XII secolo quando si trovarono a commentare un passo del Codice (2, 4, 18) che consentiva di *transigere* per i crimini capitali, in apparente contraddizione con altri passi che affermavano invece l'impossibilità di anteporre i negozi privati all'interesse pubblico. La soluzione a questa aporia del Codice fu di natura squisitamente politica: fondandosi su un criterio di *utilitas publica* che esaltava il potere dell'accordo di chiudere il conflitto sradicando l'*odium litis* tra le persone, Rogerio e Pillio, tra gli altri, non solo ammisero la legittimità della *transactio* tra le parti, ma le attribuirono lo stesso valore della sentenza giudicata¹⁰².

Del resto la *transactio*, secondo le formule delle *artes notarie*, aveva veramente una duplice utilità: evitava l'esecuzione della pena e allo stesso tempo metteva fine a una lite di lunga durata, perché la stessa vittima si impegnava formalmente a rinunciare alla vendetta. Questo spiega

dicendo che "circa initium generalis devotionis Perusii, stabant ad videndum penitentes nudos eundo per civitatem". Il 22 aprile, tuttavia, non si riferisce al giorno preciso della sentenza, ma alla data di "publicatio" delle sentenze: quindi il caso può riferirsi ai giorni precedenti; E. Ardu, *Frater Raynerius Faxanus de Perusio*, pp. 85-98 e Id., *La data d'inizio del Movimento dei Disciplinati*, in *Il movimento dei Disciplinati*, p. 368, dove però i calcoli cronologici per datare l'inizio delle processioni non hanno riscontro nei calendari del 1260.

⁹⁸ Si veda l'edizione in Grundman, *The Popolo at Perugia*, p. 386-390.

⁹⁹ Ivi, p. 388: "Item dicimus et ordinamus quod nullus faciat se vasallum alicuius vel alterius faciat vel iuret fidelitatem. Et qui contrafecerit perdat capud".

¹⁰⁰ *Ibid.*, "Item quod rogetur dominus episcopus Perusii quod faciat excommunicationem et fieri faciat per omnes ecclesias civitatis Perusii de illis qui essent vel iuraverint in aliqua parcium".

¹⁰¹ Ansidei, *Regestum*, p. 85: "quid placet quod dominus episcopus debeat venire ad consilium civitatis ad proponendum que sibi placuerit, cum voluerit ea que destinavit proponere facere manifesta". Sulla collaborazione politica cfr. A. Bartoli Langeli, *Papato, vescovi e comune*.

¹⁰² Si veda A. Padoa Schioppa, *Delitto e pace privata*, in Id., *Italia ed Europa nella storia del diritto*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 209-250.

perché fin dalle prime carte statutarie e brevi consolari le autorità comunali si impegnarono a favorire e a proteggere tutte le forme di composizione tra persone in lite, sia quelle fatte davanti ai consoli, sia gli accordi giurati davanti agli “amici e vicini”. Le salvaguardavano, parificandole di fatto, perché la pace tra i *cives* coincideva con la pace della *civitas*, un valore politico fondante delle istituzioni cittadine¹⁰³. Questo interesse per la pace giustificava l’inserimento negli statuti di rubriche che regolavano il valore della “carta di pace” nel processo e conferivano ai magistrati il potere di *inquirere* sui conflitti e gli odii tra i *cives* e di obbligare le due parti a dare garanzie di non aggressione verso i nemici. Due norme presenti anche nello statuto di Perugia del 1279¹⁰⁴.

Il secondo passo della parte finale degli *Ordinamenta* è invece più innovativo e, in un certo senso, più sorprendente. Nell’ultimo capitolo si chiede il parere dei *sapientes* sul modo migliore per ottenere le paci e renderle durature:

ita quod dicte paces et concordie fiant et penitus compleantur et, remotis seditionibus et discordiis extirpatis, *pax perpetuo vigeat et civitas sine fine perseveret in statu pacificu et tranquillo.*

Esaminiamo questo passo, senza esagerare il senso letterale dei termini, ma insistendo sul valore simbolico di espressioni ireniche così marcate. Si notano due passaggi importanti. Il primo riguarda la sostanza della *pax civitatis*, uno *status* formato dalla somma delle paci inter-individuali, secondo un procedimento logico assai diffuso negli statuti. Ogni atto singolo viene così assunto dentro una sfera generale di ordine e *tranquillitas* che serve a mantenere la città nello stato pacifico. Ma è il secondo passaggio a costituire la novità di questo ordinamento: l’aspirazione a una pace perpetua e senza fine, richiamo probabile della profezia di Isaia sul regno instaurato dal nuovo messia, un regno, appunto, “sine fine”. Il nesso tra la “perpetuità” della condizione pacifica e l’instaurazione di un nuovo ordine sociale, già rinvenuto nelle paci di Dio con più alta connotazione politica, caratterizza evidentemente anche gli *Ordinamenta* del 1260. I quali si possono leggere in una nuova luce, se messi in relazione con il movimento dei Flagellanti; e viceversa.

La pace senza fine immaginata negli *Ordinamenta* diventa comunque un potente motore di iniziative politiche del popolo. Da qui il sostegno immediato del comune alla *devotio*, il blocco delle attività per due quindicine di giorni, la richiesta, frustrata ma ripetuta, della canonizzazione di san Bevignate; l’intervento di Ranieri Fasani in altre pacificazioni e, soprattutto, l’istituzionalizzazione immediata delle paci raggiunte sotto la *devotio* attraverso una serie di provvedimenti approvati dal consiglio tra agosto e settembre dello stesso 1260.

3. Dopo la Devotio: politica e pacificazione

Gli atti del consiglio relativi alla *devotio* sono numerosi e non tutti sufficientemente esaminati. Il 4 maggio alcuni religiosi “et specialiter” Ranieri Fasani chiedono al consiglio di concedere quindici giorni di astensione generale dal lavoro “propter utilitatem devotionis que fit communiter in civitate et comitatu Perusii”¹⁰⁵. La proposta è naturalmente approvata. Il 19 maggio sempre Ranieri, ma questa volta da solo, chiede altri quindici giorni di ferie¹⁰⁶. Sarebbe il segno del successo “della prima tornata di processioni” - come scrive Frugoni - che accentua gli aspetti teatrali della *devotio*. Su un altro versante, ma negli stessi mesi, continuano i rapporti stretti fra il comune e il vescovo per far avanzare la candidatura di canonizzazione di san Bevignate a Roma, presso la curia

¹⁰³ M. Vallerani, *Procedure giudiziarie e logiche sociali nelle città comunali italiane in Pratiques sociales et politiques judiciaires dans les villes de l’occident à la fin du Moyen age*, colloque international organisé par l’école Française de Rome, Avignon 29 nov-1 dec. 2001

¹⁰⁴ Per le norme sulla pacificazione forzata vedi infra; per il valore della pace nei processi cfr. M. Vallerani, *Pace e processo nel sistema giudiziario del comune di Perugia*, in “Quaderni storici”, XXXIV, n.2 (1999), p. 322.

¹⁰⁵ Ansidei, *Regestum*, p. 180.

¹⁰⁶ *Consigli e riformanze*, 4, 1260, c. 59v (=Ansidei, *Regestum*, p. 185): “si placet eis quod ferie indicantur cum dicatur per fratrem Rainerium quod utiles esse possent, et quantum”.

papale, operazione che occupa ben tre sedute il 4, 12 e 15 giugno¹⁰⁷. È interessante notare come l'*affaire* di Bevignate, che richiede un appoggio se non la guida del vescovo, si sviluppi in un momento di attacco diretto al comune di Popolo da parte di forze ostili.

I fatti sono frammentari e non abbiamo un quadro completo delle alleanze trasversali, ma la sequenza degli atti qualche indicazione parziale la restituisce. Il 31 maggio, a distanza di quasi due mesi dagli *ordinamenta*, si verifica un incidente politico grave, un assalto contro il capitano, Pellegrino de Maranensibus, da parte di *Martucius filius domini Rainerii Guidonis* che aveva guidato la rivolta fin sotto le scale del palazzo ("spatasando dicta hostia volendo intrare per vim dictum palatium"), in aperta contestazione della figura del capitano del Popolo: "faciendo rumorem et clamorem contra dictum capitaneum"¹⁰⁸. Di *Martucius* sappiamo poco, ma il padre era uno dei grandi del comune, ambasciatore più volte a Orvieto e a Città di Castello, presente assiduamente alle sedute del consiglio. L'assalto, oltretutto, era organizzato insieme ad altre persone ben radicate negli affari consiliari di quei mesi: due notai comunali di alte responsabilità, *Rainalducius Bentevolie* notaio all'ufficio della libra, e *Pascucius Bonacursi* al seguito del giudice del comune¹⁰⁹, che entrambi si rifiutano di testimoniare; *Iohannes Benvegnati*, forse un membro della commissione eletta per la revisione dello statuto¹¹⁰, condannato a 100 lire e poi assolto; e *dominus Deotaleve Paruli*, anche lui un membro del consiglio¹¹¹, condannato e poi assolto dai sindaci¹¹². Una congiura nata all'interno delle istituzioni, come avviene spesso, ma che trova terreno fertile in molti centri di potere della città. Tuttavia il complotto fu presto "riassorbito" dal gruppo di potere di *sapientes* interno al consiglio. Il padre di *Martucius* pagò 20 lire per suo figlio, e la pena restante gli fu condonata perché non aveva beni superiori alle 20 lire, secondo probabilmente una "proto-libra" in mano al giudice del Capitano che ordina la riduzione dell'importo¹¹³. Anche altri due imputati si videro ridotta la pena: *Pascucius Bonacursi* non pagò perché non aveva nei beni che 6 libbre e *Deotaleve Paruli* fu assolto dai sindaci.

Ma le sacche di opposizione erano ancora più ampie. Pochi giorni dopo furono sottoposti a bando undici canonici della cattedrale perché si rifiutavano di deporre sui rumori del 31 maggio¹¹⁴. Una resistenza passiva che testimonia apertamente l'opposizione del capitolo cattedrale al comune di Popolo in formazione¹¹⁵.

Lo stato di tensione, dunque, continuò nei mesi e negli anni successivi al 1260, ma contemporaneamente procedeva la stabilizzazione dei risultati della pace da parte del consiglio. Durante la *devotio* l'aumento incontrollato degli accordi fu inevitabile e a questo stato di caos volle porre rimedio il consiglio comunale quando affrontò in alcune sedute importanti fra agosto e settembre il tema di come proteggere le paci "informali".

¹⁰⁷ *Ibid.*, c. 65r, 4 giugno (= Ansidei, *Regestum*, pp. 194): "auditis hiis que proposita fuerunt et dicta per domnum episcopum perusinum super eo quod mittantur IIII ambaxatores vocati et ellecti per nuncios fratris Bonvicini ad presentiam domini Pape". Nella *reformatio* si aggiunge solo che i quattro ambasciatori siano eletti e vocati "ad sensum et voluntatem domini Episcopi et nunciorum fratris Bonvicini"; quindi nella scelta degli ambasciatori deve essere coinvolto il vescovo. Su questi ripetuti tentativi cfr. U. Nicolini, *Bevignate e Ranieri Fasani*, p. 325, e Id., *Le canonizzazioni facili del comune di Perugia: il caso di san Bevignate*, in Id., *Scritti di storia*, pp. 337-348.

¹⁰⁸ In Vallerani, *Il sistema giudiziario*, p. 190.

¹⁰⁹ I due notai in servizio furono sospesi e sostituiti proprio in occasione del processo, in una seduta del 4 giugno si pone all'ordine del giorno la loro sostituzione, Ansidei, *Regestum*, p. 194: "cum duo tabelliones ... sint impediti ex eo quod recoltas dare nolunt super inquisitione rumoris qui fuit in platea comunis die lune proxime preterito".

¹¹⁰ Ansidei, *Regestum* pp. 50 e 116.

¹¹¹ Ivi, p. 246.

¹¹² *Consigli e riformanze*, 4, c.371v. Allo stesso episodio va forse collegata la condanna in contumacia di Fomaxolus de Presenzano, ivi, c.375r per un rumor "contra honorem comunis Perusii et capitanei istius", anche in A. Bartoli Langeli, M.P. Corbucci, *I "libri dei banditi" del comune di Perugia (1246-1262)*, in "Bollettino della deputazione di storia patria per l'Umbria", 75 (1978), n.643, p. 292.

¹¹³ *Consigli e riformanze*, 4, 1260, c. "dominus Rainerius Guidonis solvit fratri Aguto camerario comunis perusii pro infrascripto suo filio de infrascripta condemnatione XX libra ut in libro ipsius *** residuum non fuit exactum quia pronunciatum fuit per dominum Pacem iudicem domini Peregrini olim capitanei Perusii ipsum Martucium non habere in bonis XX lib ut continetur in summa scripta manu Boniohannis notarii"

¹¹⁴ Il testo del bando in Bartoli Langeli, Corbucci, *I "libri dei banditi"*, n.639, p. 291.

¹¹⁵ Episodi ampiamente trattati da Bartoli Langeli, *Papato, vescovi e comune*.

La prima proposta venne avanzata il 31 agosto dal podestà¹¹⁶. Il problema verteva sulle paci non formalizzate da *instrumentum* ma attestate dalla semplice confessione delle parti o in altro modo: queste non erano protette dallo statuto, che prendeva in considerazione solo le paci scritte, e dunque chi le rompeva non poteva essere punito. La proposta del podestà prevedeva due passaggi: il primo, estendere la protezione dello statuto anche alle paci non registrate (“*quamvis de illis pacibus factis non constaret, sicut est dictum, per publicum instrumentum*”); il secondo, logicamente collegato al precedente, ammettere come prova dell’esistenza della pace la *confessio* delle parti o di una di esse:

cum alias constat vel constaret (!) possit *per confessionem* parcium aut alio modo legitimo approbandum.

Si trattava di un sistema assai flessibile, tendenzialmente inclusivo di ogni forma possibile di accordo dipendente dalla volontà delle parti. Gli interventi che seguirono proposero in maniera simile una pena come quella prevista dallo statuto per chi rompesse le paci, dunque un’equivalenza di fatto alle paci scritte. La soluzione tuttavia non si trovò in quella seduta, ma fu rimandata a una commissione di *sapientes iuris*.

Il 24 settembre la commissione presenta i suoi risultati e aggrava le pene: 100 lire più la pena dello statuto per chi rompe la pace senza armi e 200 lire più la pena statutaria per chi lo fa con le armi.

Il 30 settembre si emana un altro provvedimento degli stessi *sapientes* che assegna al Podestà e al Capitano un potere coercitivo inusitato di pacificare due parti in conflitto, vale a dire di imporre la pace. I due magistrati infatti, su richiesta di una persona che può dimostrare di avere un conflitto in corso, potevano costringere la parte avversa ad accettare un accordo per sospendere la lite. Si tratta di una forzatura esplicita del precedente ordinamento di popolo, perché in questo caso contava la volontà di *una sola* delle parti in lite, dato che l’altra era costretta ad accettare. Nello stesso ordinamento si prevedevano infatti pene severissime per quelle persone che si fossero rifiutate di raggiungere la pace con i propri nemici¹¹⁷.

Ecco una conseguenza importante della *devotio*: la ricerca della pace attraverso le concordie giudiziarie si era spinta fino a immaginare una pace coattiva come strumento del comune per governare e risolvere i conflitti, con l’espulsione fisica dal territorio comunale dei dissenzienti. L’elemento della pena in questo caso non è accessorio. Colpisce in questi ordinamenti la durezza delle pene e l’insistenza sulla loro radicalità: l’esilio perpetuo, la perdita della cittadinanza, il sequestro dei beni “senza alcuna speranza” di riaverli, indicano un provvedimento di carattere simbolico, dove ancora una volta la rottura della pace, o in questo caso la non accettazione di una pace forzata, infrange un ordine naturale della comunità che pone il colpevole al di fuori della “storia” della città: nessun legame passato o futuro, nessun programma per i tempi a venire gli viene concesso. Qualche resistenza in consiglio un provvedimento così accentuato la provocò, e ne uscì attenuato almeno nel tempo: la *reformatio* finale accolse una proposta di Oddo degli Oddi, esponente di peso della nobiltà cittadina, di limitare la validità dell’ordinamento agli inizi di gennaio dell’anno venturo.

La norma stabilita dal Consiglio perugino del 1260 ebbe effetti immediati, come dimostrano due condanne inflitte dal podestà nello stesso anno e nelle quali si cita esplicitamente la riformanza esaminata. Nella prima si condanna a 100 lire una persona che aveva “rotto” la pace secondo la pena stabilita dagli *ordinamenta* del consiglio¹¹⁸. Una seconda, per noi più interessante, sanziona il rifiuto di fare pace, secondo il provvedimento del 30 settembre. Benvignate Lamberti, che si rifiutò di fare la pace con il suo nemico, fu condannato all’esilio perpetuo, alla perdita della cittadinanza e dei suoi privilegi; condanna estesa anche ai figli che non potevano essere accettati come *cives*: “*ipse nec sui filii umquam pro civibus aut comitatensibus civitatis Perusii habeantur*”. Parole riprese *ad litteram* dal testo della riformanza sopra ricordata, segno che i formulari delle condanne rispettavano le intenzioni del consiglio. Il risultato è tuttavia interessante, perché le pene

¹¹⁶ *Consigli e riformanze*, 4, c. 89v (=Ansidei, *Regestum*, pp. 253): in appendice.

¹¹⁷ Ivi, seduta del 30 settembre 1260, pp. 279-280.

¹¹⁸ Vedi infra, appendice 1.

“radicali”, senza speranza, sono riservate in genere ai grandi casi di reato politico, casi non rari nelle fonti perugine. Si può dire anzi che esista uno *stylus perusinus* nella scrittura delle condanne più apertamente politiche (anche se scritte da notai forestieri), quando il reato infrange alcune categorie di base della convivenza civile. È un linguaggio penalistico segnato da profonde venature religiose, sia per la radicalità della pena, sia per il senso di “sconfinamento temporale” che sembra segnare queste condanne come pene che anticipano le pene eterne.

Ne restano alcuni esempi. Uno è la condanna di *dominus Ruspilus* e di suo figlio, comminata nel 1263 per l'omicidio di *Petrus Yldebrandini*. Il crimine perpetrato da *Ruspilus* fu avvertito subito come una rottura grave della pace e la pena si adeguò alla gravità del reato, assimilato per analogia a una *rebellio*. Nell'ultima parte della sentenza si configura una sorta di eternità delle punizioni che segnala, appunto, l'eccezionalità del caso: condanna al bando perpetuo, distruzione delle case e delle torri (nello statuto: “et perpetuum dirute debeant permanere”), divieto assoluto di contatti e di aiuti, isolamento sociale e rovina economica fino a una visione disperante della vita, pena peggiore della morte:

ita ut, perpetua egestate, debeant laborare et mors sit eis solacium et vita suplicium¹¹⁹.

Nel 1264 un episodio simile si ripeté durante la festa di sant'Ercolano: *Iovanellus domine Grimilde* aveva aggredito *dominus Rainaldus Gualfredicii* ferendolo in testa e sulle braccia. Un'aggressione di stampo “militare” e provocatorio, “equester et in strata publica” proprio nel giorno di festa per la celebrazione di sant'Ercolano. Questa volta il podestà fece pesare nella determinazione della pena anche il pericolo escatologico, per così dire, corso dalla città. La sentenza è interessante per la commistione di piani e la catena di identificazioni delineata dal dispositivo di condanna. L'assalto è avvenuto in

vigilia pretiosissimi martiris et venerabilis sancti Herculani... nulla habita reverentia per predictum Iohannellum in prefatum martirem benedictum, neque in Potestatem, Capitaneum, et *Comune* Perusii.

Da qui il pericolo di rovina per la città, se non ci fosse stata la protezione del santo:

et potuit ob predictam causam *civitas, Populus et Commune* Perusii submergi in periculo sempiternum, nisi intercessionibus et favore beatissimi et gloriosissimi martiris Herculani et eiusdem beneficiis et meritis esset subsulta prefata civitas et iuvata¹²⁰.

Il senso della condanna è chiaro e sottintende da un lato l'identificazione della città con le sue componenti fondamentali: Comune, Popolo e santo protettore, e dall'altro una funzione ormai preminente del Popolo, che si pone come garante di un ordinamento terreno protetto dalle forze celesti.

Anche lo statuto perugino del 1279, che accoglie una stratificazione di testi chiaramente antecedente, rielabora un lessico della pace. Da un lato recepisce la riforma del 1260 che assegnava Podestà e al Capitano sia il dovere di “inquirere omnes homines civitatis” che avevano discordie, sia il potere di pacificare le inimicizie dei *cives* se questi non lo facevano di propria volontà: “discordantes cogere, nisi de ipsorum processerit voluntate”¹²¹. Dall'altro, nella rubrica 54, viene ripresa la riforma del 24 settembre che riguardava le paci fatte durante la *Devotio* senza atto scritto: le paci firmate sotto la podesteria di Tommaso da Gorzano nel 1260 dovevano essere rispettate e fatte rispettare dai magistrato “perpetue et inviolabiliter” così come in perpetuo

¹¹⁹ Testo in Vallerani, *Il sistema giudiziario*, p. 200-201.

¹²⁰ Archivio di Stato di Perugia, Archivio storico del Comune, *Giudiziario, Podestà, 1253-1272*, c.317r, in Vallerani, *Il sistema giudiziario*, p.193.

¹²¹ *Statuto del comune di Perugia del 1279* a cura di S. Caprioli, Perugia, Deputazione di storia patria per l'Umbria, 1996, rubrica 314, p. 302.

dovevano essere banditi i violatori¹²². Come si vede la “perpetuità” del valore della pace continua a contraddistinguere le paci raggiunte durante la *Devotio*. Inoltre la stessa rubrica garantisce la protezione del comune anche alle paci non registrate con atto notarile¹²³.

Anche a Bologna, per rafforzare il valore delle paci fatte durante la *Devotio* una rubrica statutaria del 1262 prevedeva di leggere in consiglio ogni tre mesi gli *ordinamenta* redatti in quell'occasione di penitenza generale: “ut paces et concordie facte tempore devotionis perpetuam habeant firmitatem”¹²⁴. Ma il caso perugino trova una corrispondenza ancora maggiore in un altro passo dello statuto bolognese: gli ordinamenti seguiti all'opera arbitrale dei frati “gaudenti” Loderengo e Catelano, del 1265. Lo statuto redatto in quell'occasione stabiliva che tutti i compromessi, i lodi o le remissioni fatti davanti ai due frati avessero valore di atti “pro instrumentis legitimis habeantur”¹²⁵. Inoltre chi violava quei patti, che pure erano scritti ma forse senza lo specifico formulario degli atti di pace, doveva essere condannato come uno che “rompeva” la pace, un reato grave, punito con tre anni di esilio e la distruzione dei beni. Ma più in generale il dovere di pacificare le liti cittadine iniziò ad essere preso in carico dalle forze di Popolo come segno tangibile di una nuova ideologia di governo: a Verona nel 1276 si affiancò al podestà una commissione di sedici *boni homines* di cui quattro dovevano essere “de gastaldionibus misteriorum Verone”, agli ordini degli Anziani, incaricata di scoprire e sedare “discordias et malivoles quos sciverint”¹²⁶. Nel Breve del Popolo di Pisa una norma del 1281 assegnava al Capitano “omnem plenitudinem potestatis procedendi et providendi” nel trovare le liti e imporre una concordia tra i membri del Popolo¹²⁷.

Lo statuto perugino del 1279 segna dunque una stabilizzazione di medio-lungo periodo, contando che il medesimo capitolo si ritrova intatto nella redazione del 1285, ma più ancora ci mostra come la pace sia entrata ormai in un lessico politico proprio del comune di Popolo. Nel proemio, una lunga nota introduttiva dedica lo statuto ai santi protettori e alla “pace”:

ad pacem et veram concordiam et unitatem omnium et singulorum stantium in eadem et omnium amicorum communis et populi perusini¹²⁸.

Subito dopo si trova un bellissimo componimento di quattro distici, forse opera di Bovicello Vitelli, il grande notaio del comune di Popolo perugino: il primo distico identifica Dio con la pace:

Cunctipotens eterne Deus, *concordia* mundi
qui pacem tribuis...

un Dio della pace a cui Perugia si sottomette:

Urbs perusina tibi subsit, pax unica mundi.

¹²² Ivi, p. 63, chi rompe le paci “eum vel eos in perpetuum bannum ponant, et ipso iure sint perpetuo forbanniti, de qua non possint aliqua causa seu aliquo modo trahi”.

¹²³ *Ibid.*: “Et hoc locum habeat ubicumque, seu in quacumque parte ruperit quis pacem, de qua pace appareat publicum instrumentum, seu confessio coram iudice, seu potestate vel capitaneo facta”.

¹²⁴ L. Frati, *Statuti di Bologna dall'anno 1245 all'anno 1267*, Bologna 1869-1877, vol.I, p. 268, “Ad honorem dei et beate Marie virginis, ut paces et concordie facte tempore devotionis perpetuam habeant firmitatem...”.

¹²⁵ Ivi, rubrica LIV, pp. 645-646: gli atti valgono anche se non scritti nei Memoriali, i grandi libri del comune dove dovevano essere registrati tutti i contratti superiori al valore di 20 lire.

¹²⁶ *Gli statuti veronesi del 1276*, a cura di G. Sandri, Venezia 1940, p. 39; erano stati eletti anche due uomini legali per “guaita” con il compito di scoprire le liti.

¹²⁷ *I brevi del comune e del Popolo di Pisa dell'anno 1287*, a cura di A. Ghignoli, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, 1998 (Fonti per la storia dell'Italia medievale), p. 551.

¹²⁸ *Statuto del comune di Perugia*, p. 3.

4. *Conclusione*

Nella Perugia del 1260 la pace assunse un valore superiore e unificante: un valore dai forti connotati politici inseguiti e voluti dal Popolo perugino come nuovo asse ideologico per riorientare la costruzione di un modello di società nuova impostato sull'assenza della violenza. Un progetto alto, che assegnava al Popolo, da sempre tendenzialmente favorevole alle politiche di pacificazione e di sospensione della violenza come dato di fondo della sua essenza politica, una funzione quasi extra-politica o comunque sovra-istituzionale, con forti e insistiti richiami alla sfera religiosa della pace. La processione dei Flagellanti e il progetto politico del Popolo si manifestarono con totale coerenza di tempi e di modi, e crearono una forte interferenza linguistica e ideologica che a Perugia, ma anche altrove, ha contribuito a diffondere un nuovo linguaggio impostato sulla pace.

Un linguaggio politico, innanzi tutto, dove la pace aveva il valore di fine supremo del regime di Popolo, con l'instaurazione di un nuovo "regno della pace" garantito dai magistrati comunali e impostato su una serie di provvedimenti radicali in grado di estirpare le basi materiali e ideologiche della violenza nobiliare. E un linguaggio giuridico conseguente, dove il dovere di proteggere la pace si concretizza in un potere di imporre le paci nei conflitti interpersonali dei *cives*. Un potere chiaramente arbitrario, superiore alle consuete prassi di contenimento dei dissidi interni che i rettori cittadini giurano di rispettare al momento del loro ingresso in città. Il dibattito fra i *sapientes* incaricati di elaborare i provvedimenti lascia intravedere la coscienza di una rottura dei normali canali di intermediazione: prima si estende la protezione alle paci senza atto scritto, poi si ammette come prova la parola di una parte che giura di aver raggiunto un accordo oralmente, e infine si impone l'obbligo di accettare la pace dopo la richiesta della parte avversa (sia di quella offesa sia di quella accusata). Lo stesso tipo di provvedimenti presi a Bologna negli anni immediatamente successivi alla processione dei Flagellanti, ci induce a pensare che Perugia non sia un'eccezione locale. Anche l'appoggio istituzionale dato da vescovo e podestà e organizzazioni parrocchiali alle processioni in tutte le città italiane, conferma una trasformazione importante della funzione delle pratiche di pacificazione. In quelle processioni che, a differenza dell'Alleluia, non erano guidate o ispirate da un movimento organizzato di predicatori, il vero soggetto era la "pacificazione della città" come valore collettivo, in grado di cambiare le sorti della comunità. Un valore politico e religioso, intenzionalmente esaltato dagli organismi di Popolo delle città comunali nella sua duplice natura. A Perugia questa interferenza di sistemi simbolici e politici si è rivelata particolarmente feconda. La scrittura delle norme e la stessa tensione verso la pace come obiettivo finale, mostrano che il comune cercò di inquadrare la pace come proiezione ideale di un nuovo modello di società depurato dalla violenza. Lo sforzo prospettico si tramuta in programma politico, in norme e provvedimenti che rispondono a una logica nuova, incisiva, con una forte carica potestativa: una logica di potere, in cui al potere spetta la realizzazione di un mondo pacificato "sine fine".

Appendice

Brani tratti dalle Riformanze del 1260

(Perugia, Archivio di Stato, Archivio storico del Comune di Perugia, Consigli e riformanze, 4)

1. Delibera sul divieto di tenere i *ludi batalie*, 13 febbraio

(c. 29r; ed parziale: Ansidei, p. 121)

(...) Cum multa pericula ex ludiis iam orta sint, si placet eis quod potestas debeat prohibere quod ludus qui solet fieri cum clipeis in platea vel in foro sive in alia parte civitatis non fiat et qualiter volunt puniri contrafacientem.

BENCEVENE TROVALVERI consuluit

(...) quod potestas et capitaneus faciant banniri publice per civitatem quod aliquis non debeat ludere nec ludum facere in platea comunis nec in foro nec in aliqua parte civitatis sub pena decem

librarum, et quod si quis faceret contra potestas et capitaneus possint cuilibet contrafacienti accipere, et eos in dictam penam condempnare et dictam penam solvere *pater pro filio* teneatur et maior cuiuslibet domus [*aggiunto in soprilinea*], et quilibet minor dictam penam solvere teneatur.

DOMINUS BLANCUS consuluit

quod detur licentiam societatibus facere honorem festivitati beati Herculani ut consueverunt, et eis precipere ut se cavere debeant facere adunanciam que esse conveniens non videtur, item quod potestas et capitaneus faciant publice banniri per civitatem quod quilibet facit et facere debeat honorem festivitati beati Herculani ut consueverunt et melius si melius fieri possit; item quod si alias societates vellent facere honorem festivitati beati Herculani vel cereum aliquem facere, quod potestas et capitaneus faciant eis vel cuilibet eorum dare in auxilium dicti cerei id quod continetur in statutis; et si alique societates vellent aliquem cereum facere, quod debeant fieri duo cerei expensis comunis, banniendo quod eos facere veniat coram potestate et capitaneo et illi dentur ad faciendum qui minori precio eos facere voluerit; de facto ludi se concordavit cum domino Bencevene.

In reformatione cuius concilii placuit toti consilio quod, si alique societates vellent facere aliquem cereum ad honorem festivitatis beati Herculani martiris ut consuetum est, quod potestas et capitaneus faciant eis dare et cuilibet eorum in auxilium dictorum cereorum de avere comunis camere comunis id quod in statutis continetur.

2. Provvedimenti sulle paci, 31 agosto 1260
(c. 90v : ed parziale: Ansidei, p. 253)

Cum multe paces facte sint de quibus non invenitur publicum instrumentum, nec statutum videtur imponere penam frangentibus pacem nisi illis dumtaxat qui pacem fregerint de qua constaret instrumentum, si placet eis quod et in hiis [*scil. pacibus*] que iam dicuntur fracte vel que dici possent in futurum imponatur pena dicti statuti aut alia, et que sit illa, quamvis de illis pacibus factis non constaret, sicut est dictum, per publicum instrumentum cum alias constat vel constare [*ms. constaret*] possit per confessionem parcium aut alio modo legitimo approbandum.

VANNUCIUS DI MAFFEO CENTURARIE consuluit

(...) quod si per confessionem alicuius constaret pacem fractam esse, potestas et capitaneus cum suis iudicibus videre debeant ad penam imponendam quam de iure cognoverint imponendam esse.

MAFEUS PEREGRINI consuluit

(...) quicumque fregit pacem quoquo modo fracta videatur, si sanguis inde non fuerit factum puniatur in quadruplum in hiis penis que in statuto continentur, si sanguis inde factum fuit puniatur pena que in statuto de pacibus fractis continetur, et hoc locum habeat in preteritis et futuris.

SINIBALDUS BENINCASE consuluit

(...) super facto de pacibus fractis videri debeat per sapientes iuris imponendis penis et determinandis, tam de preteritis quam de futuris.

GUIDALDOCTUS IUDEX consuluit

quod procedatur contra eos qui usque huc pacem fregerunt secundum formam statuti; si quis autem pacem fregerit in futurum usque ad kalendas ianuarii cum lapide seu maza vel baculo vel aliquibuscumque armis et poterit hoc hostendi per publicum instrumentum pax fracta esse vel

saltim [*ms. saltum*] per aliam probationem, procedatur contra eos secundum formam statuti quod loquitur de hiis qui pacem fregerunt.

D. BONAPARTE GUALFREDUCTI consuluit

(...) secundum formam statutorum quod loquitur de pacibus fractis procedatur contra eos qui pacem fregerunt vel in futuris fregerint usque ad kalendas ianuarii.

D. BONIOHANNES PERI BONIZI consuluit

quod procedatur contra eos qui pacem fregerunt vel pacem fregerint in futurum usque ad kalendas ianuarii si de pace fuerit publicum instrumentum et ostenditur; si autem *non ostenditur* publicum instrumentum et poterit probari per testes, puniatur in quantum plus de eo per statutum poterit condemnari, et hoc locum habeat in preteritis et futuris.

In reformatione cuius consili, facto partito (...), placuit maiori parti consilii quod super hiis qui pacem fregerunt vel in futurum fregerint differatur ad presens, et super hoc habeantur sapentes iuris qui debeant videre et determinare et penas imponere, et postea reducatur ad aliud consilium id quod per eosdem visum fuerit et determinatum.

3. Delibera sulle decisioni dei *sapientes*, 24 settembre
(cc. 99v-100r: ed parziale: Ansidei, p. 272)

(...) Cum alias fuit reformatum per maius consilium quod potestas et capitaneus debentur habere sapientes iuris qui debent videre, determinare et penas imponere super hiis qui pacem fregerunt vel in futurum fregerint, auditis hiis quod sapientes visum est et ordinatum, scilicet: quod quicumque pacem fregit vel fregerit pacem usque ad kalendas ianuarii, de qua non apparet instrumentum, (a) sine armis puniatur pena C librarum et pena statuti seu ordinamenti, (b) si cum armis CC librarum et pena statuti maleficii commissi, (c) et si moriretur solvat penam quam solvere debetur secundum formam illius statuti quod loquitur de pace rupta de qua appareat publicum instrumentum, quid placet eis vel si volunt dictum modum confirmare debere aut alio modo circa predicta debere procedere.

FILIPPUS IUDEX consuluit

(...) quod procedatur contra illos qui pacem fregerunt vel fregerint procedatur sicut per sapientes est determinatum, hoc salvo et addito, quod si per confessionem apparuerit pacem esse factam, quod confessio habeatur loco instrumenti et puniatur secundum formam statuti quod loquitur de pace rupta.

4. Provvedimenti sulle paci del 30 settembre
(c. 104r: ed parziale: Ansidei, p. 279)

Coadunato speciali et generali consiliis civitatis Perusii et altero toto maiori consilio in pallatio comunis more solito ad sonum campanarum ac preconia voce et sono tube, dominus Thomaxius de Gorzano perusinus potestas proposuit et consilium requisivit:

si placet eis quod procedatur contra eos qui pacem recusant vel recusaverunt seu recusabant facere cum suis inimicis secundum infrascriptum modum, infra lectum et propositum, adinventum per sapientes. Qui modus talis est:

“Dicimus et ordinamus quod si aliqua specialis persona in qua haberet odium vel causa odii vel inimicitie petierit pacem sibi reddi et fieri ab aliquo suo inimico, vel cum quo causam inimicitie habuisse vel haberet unde pax vel concordia non esset facta, potestas et capitaneus teneantur et debeant illi vel illis qui petierit vel petierint ab illo vel illis a quo vel quibus petierit vel petierint, pacem reddere et fieri facere.

Quod si per aliquam partem steterit quod non fecerit et pacem non reddiderit requisitus a potestate vel capitaneo iuxta terminum eis datum, ex tunc potestas et capitaneus possint et tenentur illam partem vel illum seu illos per quos seu per quem steterit *ehicere de civitate et comitatu Perusii et exbannire in perpetuum*, ita quod numquam pro civibus et comitatensibus civitatis Perusii habeantur, nec ipsi nec eorum filii, et priventur omnibus privilegiis et beneficiis civitatis Perusii, et bona eorum omnia et singula deveniant in comune Perusii et publicentur *sine aliqua spe rehabendi*, alienatione, emancipatione ab eis facienda vel facta ab uno anno citra nullatenus valitura”.

D. ODDO DOMINI ODDONIS consuluit

quod procedatur contra eos qui pacem recusant vel recusaverunt seu recusaverint facere cum suis inimicis secundum modum suprascriptum, dummodo locum habeat tantum usque ad kallendas ianuarii proximi.

In reformatione cuius consilii, facto partito per dictum dominum potestatem, placuit quasi toti consilio quod procedatur contra eos qui pacem recusavit seu recusaverit seu recusabunt facere cum suis inimicis secundum modum adinventum per sapientes, quod in propositione continetur, dummodo hoc tantum habeat locum usque ad kallendas ianuarii proximi.

5. Condamne emanate dal podestà Tommaso di Gorzano nel mese di ottobre 1260
(cc. 392r e 394v)

Cum Benvignati Lamberti requisitus fuerit per plures bailitores legitime et perhentorie quod veniret coram potestate et capitaneo ad reddendum pacem Petro Philippi cum quo inimicitiam habebat ad postulacionem etiam ipsius Petri et diu expectatus, venire et *pacificare contempsit* et ob illam causam fuit positus in banno comunis et in ipsum cucurrit:

Ideo nos Thomas de Gorzano perusinatorum potestas et Peregrinus de Maranensibus capitaneus populi perusini, viso eo quod per *adunanciam populi* super pacibus faciendis fuerat ordinatum et *reformationibus* consiliorum super eo habitis,

dictum Benvignatem condempnamus de civitate et comitatu Perusii eicendum et banno perpetuo ipsum decernimus subiacere, ita quod (a) ipse nec sui filii umquam pro civibus aut comitatensibus civitatis Perusii habeantur, (b) et sint privati omnibus privilegiis et beneficiis civitatis eiusdem, (c) et omnia bona illius publicentur et publicata veniant in comuni, (d) alienationibus seu emancipationibus ab eo factis a tempore citra de quo in dicta reformatione fit mentio cassatis et in irritum revocatis.

In nomine Domini amen. Cum dominus Uguicio Iacobi de Brectis fecisset denuntiationem coram nobis et nostro iudice domino Gerardo, contra Uffreducium Bosii quod ipse Uffreducus fregeret sibi pacem percuciendo ipsum de calce et super ipsa denuntiatione testes producti fuissent tam ex officio quam ad promotionem dicti denuntiatoris, demum predictus Uguicio cartam hostenderet in qua scriptum continebatur de pace predictorum Uguicionis et Uffreducii:

Nos Thomax de Gorzano perusinatorum potestas, visis hinc inde denuntiationibus et accusa falsi instrumenti et testibus ab utraque parte ductis, confessionibus, instrumentis, statutis et aliis actitatis (!) facientibus ad causam; auditis etiam allegationibus partium sepius et diligenter examinatis; *visa etiam reformatione consilii generalis facta super penis imponendis illis qui actenus fregerunt pacem* de quibus instrumenta non apparerent, et qui frangerent pacem in futurum; habito etiam sapientum virorum consilio, seu dominorum Petri de Medicina et Villani iudicum, eundem Uffreducium secundum reformationem dicti consilii generalis in centum libris den. pro pace rupta sine armis condempnamus, et pro percussione calcis in centum solidis den. secundum reformationem ipsius et alterius consilii generalis, reiectis tam cartula que pacem continere videbatur, quam aliis huic sententie adversantibus hinc inde productis.

Publicatio: die sabati penultimo exeunte octubre.