Paola Ventrone

SIMBOLOGIA E FUNZIONE DELLE FESTE IDENTITARIE IN ALCUNE CITTÀ ITALIANE FRA XIII E XV SECOLO

> Il problema della storiografia teatrale è quello di circoscrivere il proprio oggetto: il che significa costruirne i confini, e cioè non darli per noti e acquisiti ma appunto costruirli, determinare di volta in volta le zone di confine. Che sono *zone imprecise, indefinite, di intersezioni*[1].

Il tema dell'identità urbana, e in particolare delle feste identitarie nelle città di età pre-moderna, sta incontrando, negli ultimi anni, un interesse crescente presso gli storici. Scegliendo come punto di osservazione i rituali e le feste civiche, questo saggio vuole evidenziare come i ceti dirigenti fiorentino, veneziano e milanese abbiano istituito feste civiche per legittimare la loro autorità, facendo uso di vari linguaggi comunicativi e simbolici che riflettevano le differenze politiche esistenti fra le tre città-stato: il teatro e lo spettacolo, nei secoli XIII-XVI, sono stati luoghi cruciali della negoziazione politica fra governanti e governati. Le strategie propagandistiche saranno qui analizzate attraverso una comparazione fra tre città dell'Italia pre-moderna rette da regimi diversi: la repubblicana Firenze, l'altrettanto repubblicana Venezia (però connotata, rispetto a Firenze, da un'istituzionale e non temporanea chiusura oligarchica del suo assetto governativo) e il ducato di Milano.

1. Fra le *zone di intersezioni* di cui parlava Fabrizio Cruciani credo si possano a ragione rubricare i processi che portarono all'istituzione di feste intese a dar voce e consistenza alla molteplicità degli assetti poli-

[1] Fabrizio Cruciani, *Comparazioni: la «tradition de la naissance»*, «Teatro e Storia», vol. 6, 1989, pp. 3-17, cit. alle pp. 9-10, corsivi miei.

tici che si andavano configurando in Italia fra il XIII e il XIV secolo. In questa direzione uno studio di natura comparativistica, teso a ricostruire una storia e geografia dello spettacolo concentrata non sulla descrizione esteriore degli spettacoli, ma sul loro sistema produttivo, sulle modalità esecutive, sulle responsabilità finanziarie e così via, farebbe certamente emergere quanto variegato fosse il tessuto di forme rappresentative e cerimoniali che rispondeva di volta in volta alle peculiari esigenze fronteggiate da responsabili e committenti[2]. In altri termini, lo studio della dialettica fra teatro e istituzioni nella città ha già consentito di disegnare, per alcuni centri particolari, una strategia molto dinamica, duttile e raffinata nell'impiego ideologico e politico (anche nel senso etimologico di appartenente alla vita della *πόλις*) delle abilità legate alla realizzazione di spettacoli, da quelle recitative, musicali, oratorie, mnemoniche, figurative, a quelle fisiche, cinetiche e prossemiche. L'indagine contestuale delle varianti locali serve, infatti, a far luce sul mutamento incessante delle forme in cui i cittadini plasmavano lo spettacolo nelle sue molteplici funzioni di costruzione identitaria, di dialettica tra poteri centrali e poteri periferici, di dinamica fra luoghi cultuali eccellenti del pubblico e luoghi alternativi della pietà riservata dei gruppi laici e religiosi, o della convivialità esclusiva delle élite.

Di ciò Firenze, Venezia e Milano offrono paradigmi particolarmente illuminanti nella loro diversità, laddove, nella prospettiva di uno studio comparativo, la ricognizione storiografica su altri centri della Penisola, che certamente svelerebbero realtà altrettanto complesse e significative, risulta ancora in buona misura ineguale, soprattutto in relazione al problema delle feste identitarie che qui interessa. Se, per Firenze e Venezia, i lavori che si sono occupati della dimensione rituale e civica sono numerosi, estesi sul lungo periodo e generosi nella quantità di fonti presa in considerazione – basta pensare alle opere ormai classiche di Richard Trexler e di Edward Muir, che hanno spianato la strada a ulteriori ricerche di questo tipo[3] –, per altre, come Milano, Ferrara,

[2] Un'esortazione a «studiare il teatro nella storia, come cultura», al di là di un rapporto genericamente «contestualizzante» ma che analizzi l'interazione delle comunità e delle culture teatrali nella storia dei diversi centri, è stata avanzata nell'*Editoriale* del numero promozionale fuori commercio di «Teatro e Storia» (dicembre 1984, p. 7), che pubblicava il contributo di Fabrizio Cruciani, *Storia e storiografia del teatro: saggio bibliografico* (pp. 11-81), ma si veda anche la problematica e lucida sintesi di lungo periodo di Raimondo Guarino, *Il teatro nella storia. Gli spazi, le culture, la memoria*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

[3] Richard C. Trexler, *Public life in renaissance Florence*, New York and London,

Roma o Napoli, questo aspetto è stato affrontato solo marginalmente, senza il proposito di ricostruire l'istituzione e le trasformazioni delle feste di identità civica nella loro distensione cronologica, e rendendo, pertanto, difficile un confronto simmetrico e coerente, come avviene, ad esempio, nel fondamentale lavoro di Fabrizio Cruciani sul teatro a Roma nel rinascimento, che, pur soffermandosi più volte sulle feste civiche di Agone e Testaccio, non risale al momento della loro formazione (per altro, a mia conoscenza, non particolarmente studiata da altri), perché si concentra sul periodo cruciale della riscoperta del teatro classico (1450-1550)[4].

Alla considerazione dei casi di Firenze e Venezia, due repubbliche dall'assetto governativo profondamente diverso, verrà qui affiancata quella del ducato di Milano all'epoca della dominazione viscontea e sforzesca, nel tentativo di offrire almeno un primo quadro, per quanto disomogeneo, della molteplicità degli strumenti comunicativi messi in atto dai differenti regimi di alcune città, nell'istituzione di forme di

Academic Press, 1980; Edward Muir, *Il rituale civico a Venezia nel Rinascimento*, Roma, Il Veltro, 1984; ma si vedano anche i più recenti: *«Le tems revient» - «'L tempo si rinuova». Feste e spettacoli nella Firenze di Lorenzo il Magnifico*, a cura di Paola Ventrone, catalogo della mostra (Firenze, 8 aprile-30 giugno 1992), Milano, Silvana, 1992; Raimondo Guarino, *Teatro e mutamenti. Rinascimento e spettacolo a Venezia*, Bologna, il Mulino, 1995; Matteo Casini, *I gesti del principe. La festa politica a Firenze e Venezia in età rinascimentale*, Venezia, Marsilio, 1996; Silvia Mantini, *Lo spazio del sacro nella Firenze medicea*, Firenze, Loggia de' Lanzi, 1995; Élisabeth Crouzet-Pavan, *«Sopra le acque salse». Espaces, pouvoir et société à Venise à la fin du Moyen Âge*, Roma, École Française de Rome, 1992; Paola Ventrone, *Lo spettacolo religioso a Firenze nel Quattrocento*, Milano, ISU-Cattolica, 2008. Per ricerche comparative sul rapporto fra il teatro e la città, pur non incentrate sul problema identitario, cfr. *City and spectacle in medieval Europe*, a cura di Barbara A. Hanawalt e Kathryn L. Reyerson, Minneapolis and London, University of Minnesota Press, 1994; *Les fêtes urbaines en Italie à l'époque de la Renaissance. Vérone, Florence, Sienne, Naples*, a cura di Françoise Decroisette e Michel Plaisance, Paris, Klincksieck, 1993; *Villes de Flandre et d'Italie (XIIIe-XVIe siècle): les enseignements d'une comparaison*, a cura di Élisabeth Crouzet-Pavan ed Élodie Lecuppre-Desjardins, Turnhout, Brepols, 2008.

[4] Fabrizio Cruciani, *Teatro nel Rinascimento. Roma 1450-1550*, Roma, Bulzoni, 1983, pp. 120-125, 333-340 e 537-567; ma su Roma si vedano anche i più recenti: Martine Boiteux, *Le feste: cultura del riso e della derisione*, in *Roma medievale*, a cura di André Vauchez, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 291-315; Jean-Claude Maire Vigueur, *L'altra Roma. Una storia dei romani all'epoca dei comuni (secoli XII-XIV)*, Torino, Einaudi, 2011, pp. 140-147; alcuni accenni anche in Andreas Rehberg, *«Nobiles», «milites» e «cavallerocti» nel tardo Duecento e nel Trecento*, in *La nobiltà romana nel medioevo*, a cura di Sandro Carocci, Roma, École Française de Rome, 2006, pp. 436-437 e 446-447.

spettacolo che assolvessero a specifiche e contingenti necessità di propaganda, legittimazione, educazione, indottrinamento.

2. Il processo di definizione delle celebrazioni identitarie si venne sviluppando parallelamente alla formazione dei comuni e ne seguì e assecondò le alterne vicende[5]. Questo tipo di celebrazioni ebbe un'enorme importanza nella rappresentazione simbolica degli assetti politici cittadini, in quanto lo spettacolo, nelle società di età pre-moderna, era una funzione della società perché rispondeva a esigenze sempre molto precise e motivate, legate ad ambienti, scopi, salienti politici e culturali. Di conseguenza le forme che esso poteva assumere erano assai variate, in relazione al compito che a ciascuna di esse veniva riconosciuto e assegnato. La festa era il grande contenitore di queste manifestazioni, all'interno del quale esse si articolavano nelle loro diverse declinazioni. Essa era anche una delle rare occasioni di visibilità per chi la organizzava: visibilità degli enti responsabili – fossero essi il principe e i suoi intellettuali e ministri nei regimi cortigiani, o gli uffici governativi in quelli repubblicani, oppure rioni, quartieri, singole famiglie, confraternite, corporazioni –, e visibilità dei luoghi che la ospitavano.

Così intesa, la festa si palesa come espressione di linguaggi politici che si vennero costruendo anche attraverso il simbolismo dei cerimoniali, e per questa ragione rappresentò un momento fondamentale della loro creazione e manifestazione, perché la visibilità che garantiva ai suoi organizzatori e finanziatori si traduceva in conferimento di carisma e in espressione ed esibizione di preminenza sociale, che era

[5] Il tema dell'identità urbana, e in particolare delle feste identitarie nelle città di età pre-moderna, sta incontrando, negli ultimi anni, un interesse crescente presso gli storici. Fra i molti contributi mi limito a richiamare: *Problemi di identità tra Medioevo ed età moderna: seminari e bibliografia*, a cura di Paolo Prodi e Valerio Marchetti, Bologna, CLUEB, 2001, prezioso per la presenza di un'ampia bibliografia; *City and spectacle in medieval Europe*, cit.; *Aspetti e componenti dell'identità urbana in Italia e in Germania (secoli XIV-XVI) – Aspekte und Komponenten der städtischen Identität in Italien und Deutschland (14.-16. Jahrhundert)*, Atti del convegno (Trento, Istituto storico italo-germanico, 9-11 novembre 2000), a cura di Giorgio Chittolini e Peter Johanek, Bologna, il Mulino, 2003; Élodie Lecuppre-Desjardins, *La ville des cérémonies. Essai sur la communication politique dans les anciens Pays-Bas bourguignons*, Turnhout, Brepols, 2004; *Le destin des rituels. Faire corps dans l'espace urbain, Italie-France-Allemagne. Il destino dei rituali. «Faire corps» nello spazio urbano, Italia-Francia-Germania*, a cura di Gilles Bertrand e Ilaria Taddei, Roma, École Française de Rome, 2008; *L'identità fiorentina: continuità e discontinuità, secc. XIII-XIX*, Atti della giornata di studio (Firenze, 20 giugno 2009), «I "Fochi" della San Giovanni», vol. 36, n. 1-2, 2010.

quanto sia i governi comunali, sia le signorie ricercavano per legittimare la propria autorità sulle rispettive città e sui rispettivi dominî territoriali. Il messaggio portato dalla festa era, dunque, un linguaggio simbolico formulato attraverso le presenze (ma anche le assenze) degli enti o dei soggetti promotori, la scelta e l'articolazione dei luoghi dove si svolgevano le manifestazioni che la venivano a comporre, le forme, i temi e i modelli espressivi scelti (cavalleresco, religioso, processionale, drammatico, scenotecnico), dal momento che nella vita civile dei comuni, perennemente minacciati dalle interne contese tra fazioni avverse e impegnati a controllare e a prevenire il rafforzamento politico e il predominio di certe famiglie su altre, la festa costituì una delle poche occasioni propizie per l'ostentazione della ricchezza dei patrocinatori, per la loro affermazione sociale e per l'esibizione di alleanze o, viceversa, di inimicizie politiche e di preminenze vicinali.

Fra le celebrazioni comunitarie più significative per la loro funzione coalizzante vi furono le processioni solenni, che in diverse ricorrenze dell'anno, liturgiche, calendariali o politiche, vedevano sfilare per le strade della città l'intero corpo sociale, laico ed ecclesiastico, diretto a rendere omaggio ai santi protettori degli avvenimenti ricordati nei templi loro intitolati. Questi luoghi e le ricorrenze a essi collegate – che spesso erano molto numerose e rappresentative di importanti congiunture della fase di consolidamento comunale, quali battaglie vinte, città conquistate, lotte intestine sedate – venivano naturalmente a distinguersi dalle altre sedi di culto per la loro rappresentatività civica e religiosa, creando così una disseminazione di centri ritualmente emergenti, che a loro volta conferivano importanza ai clan familiari residenti nelle rispettive circoscrizioni. In queste forme si esprimevano, in maniera ritualizzata, le tensioni e i conflitti fra fazioni e gruppi consortili, come anche le rispettive e individuali identità che segnarono la complessa fase dell'accentramento politico e della stabilizzazione dei governi cittadini, e resero necessaria la creazione di un rituale unificato ed emergente sugli altri.

3. La moltiplicazione delle occasioni e dei luoghi di emergenza cerimoniale fu un problema del quale i governi cittadini, tanto repubblicani quanto principeschi, dovettero tenere conto nella costruzione di una rappresentazione unitaria della città. Un esempio particolarmente significativo di questa tendenza è offerto dal caso di Venezia, dove la cerimonialità identitaria era stata costruita per focalizzarsi totalmente sulla figura del doge, e di conseguenza le celebrazioni che potevano creare occasioni di visibilità centrifughe rispetto alla centralità cultuale

di Stato (topograficamente legata alla piazza San Marco e alla diade Palazzo Ducale-basilica) spesso subirono processi di vistoso ridimensionamento[6].

Testimonianza eloquente di ciò è la vicenda della festa delle Marie di legno, che si svolgeva dal giorno della conversione di san Paolo (25 gennaio) a quello della candelora (2 febbraio). Attestata fin dalla metà del XII secolo, essa consisteva in una serie di processioni e di cortei per terra e per mare che, succedendosi quasi quotidianamente per tutto il periodo, percorrevano, di volta in volta: a piedi i territori di alcune contrade, soffermandosi presso le abitazioni delle principali famiglie; nell'acqua, su barche riccamente addobbate, il tratto di laguna che dalla chiesa di San Pietro di Castello (cattedrale di Venezia fino al 1807, quando questo ruolo passò alla basilica di San Marco, fino ad allora cappella dogale[7]) portava al Palazzo Ducale e alla basilica; e infine, via terra o via acqua in relazione alla situazione delle maree, l'itinerario che congiungeva San Marco alla chiesa parrocchiale di Santa Maria Formosa – centro del culto mariano in quanto prima chiesa veneziana dedicata alla Vergine –, destinataria delle offerte e meta finale di tutte le processioni previste da questa festa.

Indipendentemente dal valore simbolico delle diverse articolazioni processionali e delle stazioni cerimoniali[8], l'importanza di questa festa risiede soprattutto nell'insieme di interessi particolari, di carattere territoriale, politico, religioso e finanziario, che metteva in gioco. La sua istituzione si voleva risalisse a un fatto leggendario: nel 943, alcune fanciulle promesse spose erano state rapite dai pirati istriani durante lo svolgimento dei riti matrimoniali collettivi allora in uso, ma subito liberate dai veneziani, fra i quali si erano particolarmente distinti i costruttori di cassoni nuziali (casseleri). Per commemorare questo avvenimento erano state costruite dodici statue di legno raffiguranti fanciulle riccamente abbigliate e ingioiellate (le Marie), ed era stato stabilito che ogni anno fossero portate su barche, in un corteo acquatico, e poi messe in mostra nelle case di alcune famiglie patrizie, prescelte fra quelle abitanti nelle due contrade sorteggiate per organizzare la festa, dove venivano offerti banchetti e svaghi alla cittadinanza. Nell'occasione, i

[6] Raimondo Guarino, *Teatro e mutamenti*, cit., pp. 35-38; Élisabeth Crouzet-Pavan, *Dynamique des langages: pour une relecture du système rituel vénitien (XIIIe-XVe siècle)*, in *Le destin des rituels*, cit., pp. 95-115.

[7] Cfr. Giuseppe Tassini, *Curiosità veneziane*, Venezia, Alzetta e Merlo Editori, 1887[4], pp. 562-564.

[8] Per il quale rimando a Edward Muir, *op. cit.*, pp. 163-167, e a Lina Urban, *Processioni e feste dogali. «Venetia est mundus»*, Vicenza, Neri Pozza, 1998, pp. 29-50.

mecenati donavano a un certo numero di ragazze povere oggetti o danaro per la dote nuziale. Nell'esecuzione della festa, il mito dell'ardimento dei casseleri nel riscatto delle fanciulle è significativo perché evidenzia l'interesse economico di questa categoria artigiana nella costruzione dei preziosi forzieri destinati a conservare il corredo delle spose, e, in generale, la forte motivazione finanziaria che stava alla base della celebrazione.

La componente ostentatoria delle dimore patrizie, offerte agli occhi dei partecipanti nel fulgore della loro ricchezza, e il ruolo poco appariscente del doge nelle cerimonie, furono probabilmente determinanti nella radicale trasformazione della festa del 1379 (pretestuosamente attribuita al dissesto finanziario seguito alla guerra con Chioggia), con la motivazione che essa provocava un grande spreco di denaro e alimentava la rivalità fra contrade diverse, contrapponendosi, dunque, all'immagine di concordia civica la cui rappresentazione era invece istituzionalmente affidata al culto patronale di San Marco e al doge, che ne costituiva la proiezione politica preminente. Pur essendo presente nelle cerimonie religiose che costellavano lo svolgimento della festa delle Marie, e ricevendo gli omaggi delle contrade coinvolte, la figura del doge non era, infatti, quella realmente emergente, perché i veri protagonisti erano i clan familiari, con le loro contrade di appartenenza, e la parrocchia di Santa Maria Formosa, che si poneva come polo cultuale antagonista a quello costituito dalla basilica marciana. Dietro le ragioni economiche addotte per la riforma della celebrazione, che venne ridotta a una processione dogale alla chiesa di Santa Maria Formosa, stava dunque il suo essere il risultato

> dell'accordo complesso tra festa privata, festa di contrada, celebrazione parrocchiale e culto civico. […] La sua abolizione non corrispose al venir meno del lusso privato e del suo gravitare intorno al momento matrimoniale, ma designò la rinuncia a un coordinamento tra fattori eterogenei e potenzialmente conflittuali, quali erano la contrada e le famiglie designate a rappresentarla e la celebrazione pubblica della concordia urbana[9].

4. Proprio la pluralità delle occasioni festive di rilievo collettivo che segnò le prime fasi di costituzione dei comuni, con il corollario della moltiplicazione delle ricorrenze e dei luoghi politicamente e ce-

[9] Raimondo Guarino, *Teatro e mutamenti*, cit., p. 37. Cfr. anche Élisabeth Crouzet-Pavan, *Dynamique des langages*, cit., pp. 102-106; Edward Muir, *op. cit.*, pp. 159-176, e Matteo Casini, *op. cit.*, pp. 155-157.

rimonialmente significativi, sollecitò l'esigenza di opporre a questa frammentazione centrifuga un rituale civico eccellente e finalizzato al superamento, per magnificenza e forza rappresentativa, di ogni altra manifestazione civica, determinando, di conseguenza, la scelta e l'aggregazione di tutte le singole componenti che vennero a costituire le feste identitarie. La forma prevalente attorno alla quale si addensarono le altre tipologie celebrative (offerte, corse del palio, rappresentazioni drammatiche e non) fu, ovviamente, quella della processione solenne, in quanto era l'unica che obbligava tutti i corpi cittadini, laici ed ecclesiastici, a sfilare in ordine rigidamente gerarchico, lungo un percorso definito e spesso accuratamente addobbato, per recare oblazioni a un particolare luogo di culto e al rispettivo santo titolare[10]. Le ricorrenze preferite erano: la festa del patrono o una data intitolata alla Vergine Maria (in particolare il giorno dell'Assunzione), oppure il Corpus Domini[11], o date politicamente significative quali gli anniversari di vittorie o di conquiste o di fondazione della città, quest'ultima spesso legata alla mitizzazione delle origini. Nel caso delle feste dedicate al patrono, anche quando la città vantava più di un protettore, come a Firenze san Zenobi, santa Reparata e poi, definitivamente, san Giovanni Battista, o a Venezia san Teodoro e poi san Marco Evangelista, o a Milano sant'Ambrogio nel periodo comunale, affiancato poi dalla Vergine Maria in età viscontea e sforzesca, le celebrazioni che esprimevano una simbologia identitaria tendevano a privilegiare uno solo di essi. Quando ciò non accadeva, e i governanti sceglievano di cambiare patrono nonostante che la festa in suo onore fosse già istituzionalizzata, le loro motivazioni riflettevano e palesavano i mutamenti in atto, o già intervenuti, nell'assetto politico cittadino.

A questo proposito il caso di Venezia offre un esempio significativo di come l'affermazione dell'indipendenza della città dai poteri su-

[10] La forma della processione solenne esplicitava visivamente ciò che John Bossy, *L'Occidente cristiano. 1400-1700*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 68-89, ha efficacemente definito il «miracolo sociale […] della conciliazione delle parti e del tutto, l'unione delle membra sociali nel corpo di Cristo» (cit. a p. 85).

[11] Sulle cerimonie per il Corpus Domini, data l'ampiezza della bibliografia, mi limito a rimandare al fondamentale studio di Miri Rubin, *Corpus Christi. The eucharist in late medieval culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; e all'intervento comparativo di Claudio Bernardi, *Tra Cesare e Dio. Il Corpus Domini delle repubbliche di Genova e Venezia (secc. XVI-XVII)*, in *Immagini, culti, liturgie: le connotazioni politiche del messaggio religioso - Images, cultes, liturgies: les connotations politiques du message religieux*, a cura di Paola Ventrone e Laura Gaffuri, Atti dell'atelier internazionale (Milano, 1-3 ottobre 2009), «Annali di storia moderna e contemporanea», n. 16, 2010, pp. 377-396.

periori – papato, impero d'Occidente e d'Oriente – avesse preso le mosse proprio dalla sostituzione del santo protettore, trovando in essa e nella successiva costruzione di miti di fondazione consolidanti la sua prima vistosa manifestazione. Il patrono originario era il santo bizantino Teodoro – del quale ancor oggi si può ammirare la statua sulla colonna della piazzetta di San Marco posta verso la Libreria Sansoviniana –, il cui ruolo tradiva il rapporto di dipendenza di Venezia da Bisanzio. Intorno alla metà dell'VIII secolo, la città lagunare incominciò da un lato a cercare di rendersi autonoma dall'influenza orientale[12], e dall'altro a configurare e a consolidare istituzionalmente il ruolo e le competenze della figura del duca, in seguito denominato doge, quale autorità suprema, cosicché, quando, qualche decennio più tardi, si presentò, o fu inventata, l'occasione per ratificare la conquistata indipendenza, l'entourage del doge Giustiniano Particiaco non esitò a manipolare una leggenda, priva di fondamento storico, secondo la quale san Marco si sarebbe trovato a far sosta a Venezia, prima di essere inviato da san Pietro ad Alessandria d'Egitto, dove avrebbe subito il martirio[13]. Nell'827 o 828, due mercanti veneziani, avendo ritrovato le spoglie del santo in quella città, ormai musulmana, le trafugarono nascondendole sotto un carico di carne di maiale, che i doganieri musulmani non potevano toccare, e le riportarono in Laguna facendone dono al Particiaco. La presenza della reliquia in città provocò subito una serie di eventi miracolosi che scatenarono la devozione popolare, cosicché il doge ordinò la costruzione di una basilica e l'istituzione di una serie di celebrazioni oblative in onore dell'Evangelista. Il culto marciano diventò, così, il nucleo centrale della coscienza civica veneziana: nella liturgia civile il santo avrebbe in seguito personificato lo stato veneziano, ricordando gli eventi eccezionali e miracolosi che avevano segnato la storia della comunità e la sua rifondazione nel nome del nuovo patrono[14].

Indipendentemente dalla veridicità di questo racconto, la sua importanza risiede nelle significative trasformazioni della vita politica e

[12] Su questo delicato, e ancora poco chiaro, crinale della storia veneziana rimando solo al contributo di Stefano Gasparri, *Venezia fra l'Italia bizantina e il regno italico: la «civitas» e l'assemblea*, in *Venezia. Itinerari per la storia della città*, a cura di Stefano Gasparri, Giovanni Levi, Pierandrea Moro, Bologna, il Mulino, 1997, pp. 61-82.

[13] Un'agile e intelligente esposizione di questo mito di fondazione e dei suoi significati politici si trova in Jean-Claude Hocquet, *Venise au Moyen Âge*, Paris, Les Belles Lettres, 2004^2, pp. 22-24.

[14] Il leone di san Marco campeggia, infatti, ancor oggi sui monumenti pubblici e sulle porte delle località della terraferma e insulari dominate, nel tempo, dalla Serenissima: da Bergamo, posta al confine con il ducato di Milano, alla Dalmazia.

civile veneziana delle quali è portatore. Da un lato, infatti, nell'accogliere il corpo dell'Evangelista, Giustiniano Particiaco legava la propria figura al culto per san Marco, in luogo di san Teodoro, manifestando così l'indipendenza della città dall'influenza dell'impero bizantino; dall'altro tendeva a unificare i territori e le isole veneziane introducendo una devozione radicata in un solo centro cultuale – laddove, fino ad allora, varie diocesi si erano divise e contese la partecipazione dei fedeli e l'organizzazione della devozione[15]; dall'altro ancora, procurava un patrono importante che collegava il doge direttamente a Dio, legittimandone così una *potestas* discendente proprio in virtù della sua santa mediazione[16].

Diversamente da Venezia, Milano consente di vedere il significato della scelta del patrono, e le conseguenti trasformazioni delle celebrazioni di identità civica, nel passaggio dal regime comunale a quello signorile. Sebbene il primo elenco ufficiale delle feste di precetto milanesi sia noto attraverso gli statuti del 1396, quindi già in piena epoca viscontea[17], le radici del culto per sant'Ambrogio risalivano all'età comunale, della quale, nel sentimento cittadino, avevano continuato a conservare, anche durante il principato, gli ideali di *communitas* libera e indipendente[18]. Il santo vescovo, il cui corpo era conservato nella basilica a lui intitolata[19], era originariamente celebrato in due ricorrenze: quella della *depositio* (il giovedì dopo Pasqua) e quella dell'ordinazione episcopale (il 7 dicembre)[20]. Entrambe erano onorate con

[15] Cfr. Jean-Claude Hocquet, *op. cit.*, pp. 185-187.

[16] Per una più dettagliata narrazione della leggenda marciana e dei suoi significati di fondazione si veda Edward Muir, *op. cit.*, pp. 91-103.

[17] Questi statuti riprendevano, probabilmente, quelli, non pervenuti, del 1330, rinnovati nel 1351: cfr. Enrico Cattaneo, *L'evoluzione delle feste di precetto a Milano dal secolo XIV al XX. Riflessi religiosi e sociali*, in *Studi in memoria di mons. Cesare Dotta*, Milano, Ambrosius, 1956, pp. 69-200, in particolare pp. 71-72.

[18] Sulla devozione dei milanesi per sant'Ambrogio, cfr. Patrick Boucheron, *Palimpsestes ambrosiens: la commune, la liberté et le saint patron (Milan, XIe-XVe siècles)*, in *Le passé à l'épreuve du présent. Appropriations et usages du passé au Moyen Âge et à la Renaissance*, a cura di Pierre Chastang, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2008, pp. 15-37, con Bibliografia.

[19] Cfr. Sible de Blaauw, *Il culto di sant'Ambrogio e l'altare della Basilica Ambrosiana a Milano*, in *I luoghi del sacro. Il sacro e la città fra Medioevo ed età moderna*, a cura di Fabrizio Ricciardelli, Firenze, Mauro Pagliai Editore, 2008, pp. 43-62.

[20] Sulla storia della devozione per sant'Ambrogio e delle cerimonie a essa legate si veda Enrico Cattaneo, *La Chiesa di Ambrogio. Studi di storia e di liturgia*, Milano, Vita e Pensiero, 1984, e Fabrizio Fiaschini, *I paratici in festa*, in *Le Corporazioni milanesi e sant'Ambrogio nel Medioevo*, a cura di Annamaria Ambrosioni, Milano, Camera di Commercio Industria Artigianato Agricoltura, 1997, pp. 57-92, in particolare p. 69.

processioni solenni e offerte, ma la seconda era osservata con un'enfasi maggiore e richiamava numerosi visitatori e fedeli, anche forestieri, probabilmente perché a essa era associato uno dei quattro mercati straordinari (gli altri erano nei giorni dell'Ascensione, di san Lorenzo e di san Bartolomeo), che evidenziava come la prosperità della città si fondasse sull'attività artigianale e sulla mercatura[21].

Com'è noto, nel processo di costituzione della signoria viscontea, le prerogative corporative e comunali della società milanese vennero progressivamente ridimensionate, mentre la struttura dello stato fu investita da una serie di mutamenti in senso verticistico e aristocratico. All'interno di questa dinamica, la simbologia della pace rappresentata dalla processione civica, che doveva esprimere la composizione dei conflitti all'interno della *civitas* raggiunta attraverso la concordia di tutte le parti sociali, subì una trasformazione che la portò, dall'essere una volontaria conquista della cittadinanza, a diventare una vittoria personale del signore come unico garante della stabilità e del benessere comuni[22]. Questo processo fu ratificato, come d'uso, con l'istituzione di nuove feste che commemoravano imprese viscontee ed erano celebrate con processioni solenni alle quali erano tenuti a partecipare anche i corpi sociali[23].

L'operazione più spregiudicata sul culto comunale per sant'Ambrogio fu, però, compiuta da Azzone Visconti per commemorare la vittoria ottenuta a Parabiago dallo zio Luchino su Loderigo Visconti il 21 febbraio del 1339[24], particolarmente importante perché segnava la definitiva prevalenza al governo della città di un ramo della famiglia sull'altro[25]. Allo scopo di consolidare la propria signoria, Azzone,

[21] Cfr. Fabrizio Fiaschini, *op. cit.*, p. 69.

[22] Su questo argomento si è soffermato Guido Cariboni, *Comunicazione simbolica e identità cittadina a Milano presso i primi Visconti (1277-1354)*, «Reti Medievali - Rivista», vol. 9, 2008 (http://www.retimedievali.it); Idem, *Il codice simbolico tra continuità formale e mutamento degli ideali a Milano presso i primi Visconti*, in *Immagini, culti, liturgie*, cit.

[23] Cfr. Fabrizio Fiaschini, *op. cit.*, pp. 77-78, e Nadia Covini, *Feste e cerimonie milanesi tra città e corte. Appunti dai carteggi mantovani*, «Ludica. Annali di storia e civiltà del gioco», vol. 7, 2001, pp. 122-150, in particolare p. 135 e nota 97 con Bibliografia.

[24] Enrico Cattaneo, *L'evoluzione delle feste di precetto*, cit., p. 126.

[25] Su questo episodio, e sulla sua influenza sulla rappresentazione iconografica di sant'Ambrogio, cfr. Guido Cariboni, *I Visconti e la nascita del culto di sant'Ambrogio della Vittoria*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», n. 24, 2000, pp. 595-613 (http://www.retimedievali.it), i saggi citati nelle note precedenti e Federica

sfruttando l'abilità retorica dello storiografo di corte Galvano Fiamma, creò un vero e proprio mito di legittimazione. Secondo il racconto del Fiamma, Ambrogio sarebbe infatti apparso durante la battaglia finale, vestito di bianco e armato di flagello, per condurre l'esercito milanese alla vittoria contro le truppe mercenarie tedesche guidate da Loderisio[26]: in tal modo il patrono cittadino avrebbe sancito la propria associazione con il signore-pacificatore, divenendo così garante delle sue gesta e del suo ruolo di *princeps*, e innescando un processo di trasformazione del culto ambrosiano da culto rappresentativo dell'unità corporativa dei *cives* a culto mediato dall'autorità del signore, che in esso trovava la sua legittimazione. La vittoria di Parabiago fu perciò annoverata negli statuti di Milano fra le ricorrenze dedicate al santo vescovo e celebrata pubblicamente con solenni oblazioni[27].

La manipolazione in senso signorile della simbologia identitaria ambrosiana, nel tentativo dei Visconti di trovare nell'appoggio carismatico del patrono comunale la legittimazione della propria presa di potere, non dovette, tuttavia, essere sufficiente a rimuovere, nella sensibilità del popolo milanese, l'associazione del venerato presule con il proprio passato di libero comune. Questa dovette essere, a mio avviso, una delle ragioni che indusse lo stesso Azzone a introdurre, anche a livello civico, la devozione per una nuova e più potente protettrice, la Vergine[28], fondandola sul principio che, come la Madonna è mediatrice fra Dio e gli uomini, così il signore lo dovesse essere tra Maria e il popolo di Milano, secondo un conferimento di legittimazione discendente analogo a quello operato dal doge veneziano Giustiniano Particiaco nei confronti di san Marco. Azzone, infatti, non solo si fece costruire, per la propria privata devozione, una sfarzosa cappella di palazzo dedicata alla Madre di Cristo, ma istituì anche per la sua natività (l'8 settembre) una festa pubblica, nella quale i territori e le città del dominio erano tenuti a offrire preziosi palii di seta per confermare annualmente la loro sottomissione alla Protettrice e, soprattutto, al signore, che con il suo aiuto garantiva il mantenimento del possesso del territorio sovracittadino[29].

Cengarle, *I Visconti e il culto della Vergine (XIV secolo): qualche osservazione*, in *Immagini, culti, liturgie*, cit., pp. 215-228.

[26] Per una descrizione dettagliata della dinamica di questo episodio e per le fonti e la bibliografia relative, cfr. i contributi citati nella nota precedente. Patrick Boucheron, *op. cit.*, p. 26, sostiene che fu proprio Galvano Fiamma l'inventore del mito dell'epifania ambrosiana.

[27] Cfr. Enrico Cattaneo, *L'evoluzione delle feste di precetto*, cit., p. 122.

[28] Cfr. Fabrizio Fiaschini, *op. cit.*, pp. 79-80, e Federica Cengarle, *op. cit.*

[29] Una trattazione più ricca di notizie e di bibliografia sulla devozione di Azzone

Fu, tuttavia, Gian Galeazzo Visconti che, per rafforzare questa mutata gerarchia patronale e consolidare la legittimazione del casato agli occhi dei milanesi, negli ultimi due decenni del XIV secolo rilanciò l'iniziativa dell'avo, promuovendo una nuova operazione che mirava al tentativo di affiancare, se non addirittura di sostituire, nella cerimonialità identitaria, la devozione «comunale» per sant'Ambrogio con quella «principesca» per la Vergine. Parallelamente avviò la costruzione del nuovo Duomo (1385-1386) sull'antica cattedrale di Santa Maria Maggiore e, in ossequio alla volontà di centralizzazione dei culti cittadini che tale gesto indicava, stabilì di istituire, come forma celebrativa principale, la ritualizzazione solenne delle processioni delle offerte presentate dalle Porte cittadine (le circoscrizioni territoriali nelle quali si esercitava il livello primario di appartenenza civica dei residenti) e dai paratici (le corporazioni milanesi di arti e mestieri) alla Fabbrica del Duomo. Queste manifestazioni assunsero dunque il significato, sottolineato anche dallo sfarzo particolare, di riunificazione delle varie membra della città, ciascuna con i suoi santi patroni, nell'unico culto mariano centrale, figurazione simbolica dell'egemonia spirituale, oltre che politica, dei Visconti.

Le cerimonie di oblazione alla Fabbrica del Duomo, la cui forza identitaria era rappresentata proprio dal coinvolgimento delle Porte, vennero a scandire tutta la stagione estiva, dalla domenica di Pentecoste alla Natività della Vergine (8 settembre), ed erano organizzate da sette delle otto Porte della città (nell'ordine: Orientale o Rença, Ticinese, Vercellina, Comasina, Romana, Tosa e Nuova), con l'esclusione di Porta Giovia, perché residenza del castello ducale. Rappresentanti e cittadini dei rioni afferenti a ciascuna Porta, paratici, collegi, parrocchie sfilavano in processione solenne dalla loro sede, attraversando la città, fino alla cattedrale, alla quale recavano offerte in danaro, ma anche in materiali da costruzione o in quant'altro fosse necessario alla realizzazione della Fabbrica. Alle offerte della città si aggiungevano quelle del duca, dei suoi familiari e cortigiani, e degli ufficiali dello Stato[30].

Nonostante la solennità delle cerimonie oblative, che mirava a rendere i cittadini partecipi di questa nuova festa civica, l'operazione promossa da Gian Galeazzo, e proseguita in seguito anche dagli Sforza a

Visconti per la Vergine si trova in Federica Cengarle, *op. cit.*

[30] Pietro Ghinzoni, *Trionfi e rappresentazioni a Milano (secolo XIV e XV)*, «Archivio storico lombardo», vol. 14, 1887, pp. 820-831.

cominciare dal duca Francesco[31], non raggiunse, tuttavia, a pieno l'obiettivo ricercato, perché non riuscì ad attenuare la devozione «civica» dei milanesi per l'originario patrono comunale. Ne è una testimonianza l'intitolazione Ambrosiana dell'effimera repubblica post-viscontea del 1447-1450, durante la quale la festa dell'antico protettore, e in particolare la processione del 7 dicembre, fu prontamente rilanciata con nuovo vigore: il 6 dicembre del 1448, una grida dell'Ufficio di provvisione della Repubblica ordinava a «tuti li paratici con più numero che se possano [di presentarsi il giorno seguente] su la piaza del broleto con li payli più belli e più honorevoli che sia possibile per andare a fare la offerta al glorioso nostro protectore et patrone [*sic*] sancto Ambrosio». Oltre ai paratici, si esortava «zaschaduno zentilhomo e citadino che vogliano convenirse con le sue porte e andare di poi a la corte de l'arengho per acompagnare li illustri nostri signori capitanei et cetera a la offerta predicta e caduno voglia portare quella quantitate de dinari che v'è pratica per offrire»[32].

5. L'identità urbana e la sua rappresentazione dipendevano strettamente dall'assetto politico della città: di conseguenza, anche l'organizzazione simbolica delle cerimonie destinate a esprimerle doveva corrispondere alla natura dei diversi assetti politico-istituzionali. Le feste di identità civica erano, infatti, una forma di autorappresentazione sia della struttura sociale, sia delle identità individuali dei vari corpi componenti la compagine cittadina e dei loro rapporti gerarchici, sia delle relazioni fra città dominante e territori sottomessi, con la nascita dello stato territoriale, oppure fra il principe, la città e le località governate nel caso delle capitali. Proprio questa funzione auto-rappresentativa determinò la particolare strutturazione rituale delle feste identitarie, connotate da alcune articolazioni pressoché costanti – pur nelle debite differenze locali[33] – e discriminanti per il riconoscimento di tali manifestazioni rispetto ad altre pur dotate di forme celebrative analoghe: non tutte le processioni o le corse al palio o le offerte delle magistrature

[31] Sull'attenzione degli Sforza per le oblazioni alla Fabbrica del Duomo cfr. Nadia Covini, *op. cit.*, pp. 127-130.

[32] Archivio di Stato di Milano, Registri Panigarola, reg. 6, c. 96, cit. in Anna Maria Rapetti, *Fonti normative e documentarie*, in *Le Corporazioni milanesi e sant'Ambrogio*, cit., pp. 147-152, cit. a p. 148. Cfr. anche Fabrizio Fiaschini, *op. cit.*, pp. 77-78.

[33] Mi sono già soffermata, comparativamente, sulle feste patronali di Firenze, Venezia e Milano nel mio *Feste e rituali civici: città italiane a confronto*, in *Aspetti e componenti dell'identità urbana*, cit., pp. 155-191, dal quale riprendo, con nuove prospettive, alcune considerazioni qui esposte.

o dei corpi ecclesiastici a qualche luogo o oggetto di culto, per citare solo pochi casi, avevano infatti, di per sé, un valore di rappresentazione dell'identità civica. Lo scopo di queste manifestazioni, insito nella funzione dell'auto-rappresentazione, era dunque, sul fronte interno, quello di confermare e di legittimare l'assetto politico, istituzionale e sociale attraverso il rituale oblativo, mutando e adeguandosi all'occorrenza per poterne sempre riflettere le trasformazioni istituzionali, e sul fronte esterno di presentare la città, con le sue istituzioni e le sue ricchezze, ad ambasciatori e ospiti forestieri: presenza costante e ricercata. Le processioni solenni di tutti i corpi cittadini, laici ed ecclesiastici, identificati da insegne e stendardi – con le magistrature, le circoscrizioni amministrative urbane, le corporazioni, le località del dominio in posizione di particolare rilievo –, compivano nel tessuto urbano un percorso lustrale che, grazie alla presenza delle reliquie, possedeva anche un valore propiziatorio per la città, ritualmente rinnovato di anno in anno.

La forma della cerimonia, nell'articolazione dei cortei laici, era definita dagli statuti o dalle deliberazioni dei consigli cittadini, che precisavano una serie di elementi fondamentali per l'adempimento del rituale; più raro è, invece, trovare indicazioni sulla processione religiosa, probabilmente perché contenute in fonti di natura ecclesiastica, come costituzioni, decretali vescovili o altro, non ancora emerse dagli archivi: essa tuttavia, per quanto è dato di sapere da testimonianze cronachistiche ed epistolari, doveva essere composta dalle regole di frati, preti, chierici e monaci, recanti i paramenti più preziosi e le reliquie più importanti, e dalle confraternite. La strutturazione delle feste identitarie consente, dunque, di sfatare un luogo comune purtroppo ancora ricorrente nella storiografia sul cosiddetto «teatro medievale»: quello della classificazione contenutistica nelle categorie di «teatro religioso» e «teatro laico», che, nello scindere due componenti fondamentali per la costruzione dell'immagine unitaria della città, impedisce anche di comprendere l'intima compenetrazione fra la dimensione ecclesiastica e quella civile che sempre ha contraddistinto i linguaggi della politica di antico regime[34].

Statuti e provvedimenti legislativi prescrivevano che il giorno della ricorrenza, e un numero variabile di limitrofi fossero ritenuti festivi, cosa che comportava l'astensione obbligatoria dal lavoro per partecipare alla festa, con sanzioni, solitamente pecuniarie, per i trasgressori,

[34] Come, per fare un solo esempio relativamente recente, avviene ancora in Marzia Pieri, *La nascita del teatro moderno in Italia tra XV e XVI secolo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.

e, viceversa, la costrizione a lavorare per le categorie direttamente coinvolte in particolari momenti del programma delle manifestazioni, quali la mostra dei manufatti davanti alle botteghe artigiane, o la fiera, o il mercato che solitamente si tenevano per esaltare la ricchezza della città. Venivano poi indicati il numero delle processioni laiche, l'ordine e le precedenze dei partecipanti (le magistrature, i rappresentanti delle più alte cariche di governo, quelli delle corporazioni artigiane con i loro affiliati, gli eventuali ospiti o ambasciatori forestieri, via via fino ai componenti delle ripartizioni politico-territoriali cittadine), il tipo e il valore delle offerte – per lo più costituite da torchietti di cera di varia misura e peso in proporzione alla posizione sociale dell'offerente –, l'eventuale presenza della corsa al palio, i giorni e le ore in cui ciascuna manifestazione prevista nella festa doveva avere luogo. Oltre a questi elementi, discriminanti per la qualificazione identitaria delle celebrazioni erano: la presenza delle comunità sottoposte o dominate, anch'esse recanti offerte stabilite dagli statuti o dai singoli patti intercorsi al momento dell'assoggettamento, che dovevano ogni anno ribadire la loro accettazione dell'autorità della dominante o della capitale[35]; la presenza di alcuni prigionieri graziati o di altri simboli intesi a rappresentare l'amministrazione della giustizia; la pulizia e l'adornamento dei percorsi cerimoniali e, soprattutto, dei luoghi simbolici del potere civile e religioso.

6. Firenze offre un esempio particolarmente chiaro del processo di costituzione e delle componenti tipiche delle celebrazioni identitarie. La prima formalizzazione legislativa della festa di san Giovanni fu stabilita dagli statuti del podestà del 1325, che definirono la composizione della rappresentanza laica: i cittadini di Firenze e di borghi e sobborghi dovevano offrire ciascuno un cero, mentre il podestà e gli altri maggiori uffici dovevano recarsi alla chiesa di San Giovanni il 23 giugno – e non il 24, ricorrenza della natività del Battista, che era riservato alla processione ecclesiastica –, portando ceri o palii di valore proporzionale all'importanza delle rispettive cariche. Il medesimo giorno, i cittadini dei sedici gonfaloni (le società territoriali di origine popolare) dovevano sfilare, recando ceri, sotto i rispettivi stendardi. Per chi non avesse rispettato l'obbligo di presenza e sospeso le attività lavorative,

[35] Cfr. Giorgio Chittolini, *Civic religion and the countryside in late medieval Italy*, in *City and countryside in late medieval and renaissance Italy. Essays presented to Philip Jones*, a cura di Trevor Dean and Chris Wickam, London and Ronceverte, The Hambledon Press, 1990, pp. 69-80.

era prevista una pena pecuniaria. Lo stesso 23 giugno offrivano i loro ceri le rappresentanze dei comuni rurali e delle pievi del contado.

La festa assunse una fisionomia più articolata e costante dal primo decennio del XV secolo, per rappresentare la nuova configurazione politica fiorentina in seguito alla riforma oligarchica messa in atto dal partito di Maso degli Albizzi[36]. L'importanza assegnata alla festa patronale nella visualizzazione di questo mutamento, che si inseriva in un più ampio processo di mitizzazione della città, propagandato, fra le altre opere, dalla *Laudatio Florentinae urbis* del cancelliere e umanista Leonardo Bruni[37], è fedelmente rispecchiata dalla descrizione di Gregorio Dati, non a caso la prima lunga e particolareggiata trattazione dell'argomento, inserita nella sua *Istoria di Firenze*, anch'essa redatta in termini programmaticamente laudatorî della città e delle sue istituzioni. Intorno al 1411[38], la celebrazione si svolgeva in due giornate. Il 23 giugno avveniva la cosiddetta «mostra»: l'esposizione, all'esterno delle botteghe, dei manufatti più pregiati – stoffe di seta e d'oro, gioielli, tavole dipinte, armi –, e si svolgevano due processioni solenni. Al mattino sfilavano

> tutti i cherici e preti, monaci e frati, che sono gran numero di regole, con tante reliquie di santi che è una cosa infinita e di grandissima divozione, oltre alla maravigliosa ricchezza di loro adornamenti, con ricchissimi paramenti di vesti d'oro e di seta e di figure ricamate e con molte compagnie d'uomini secolari che vanno innanzi ciascuno alla regola di quella chiesa dove tale compagnia si rauna con abito d'angioli e con suoni e stormenti di ogni ragione e canti maravigliosi, facendo bellissime rappresentazioni di quelli santi e di quella solennità a cui onore la fanno, andando a coppia a coppia, cantando divotissime laude. Partonsi da santa Maria del Fiore e vanno per la terra e quivi ritornano[39],

[36] Su questa trasformazione politica, che reagì al tentativo di istituire un governo allargato alle fasce dei lavoratori salariati seguito alla rivolta dei Ciompi del 1378, rimando solo a Gene A. Brucker, *Dal Comune alla Signoria. La vita pubblica a Firenze nel primo Rinascimento*, Bologna, il Mulino, 1981, *passim*.

[37] Riccardo Fubini, *La «Laudatio Florentinae urbis» di Leonardo Bruni: immagine ideale o programma politico?*, in Idem, *Politica e pensiero politico nell'Italia del Rinascimento. Dallo Stato territoriale al Machiavelli*, Firenze, Edifir, 2009, pp. 153-163.

[38] Il 1411 è il *terminus ante quem* per la datazione della parte della *Istoria* del Dati contenente la descrizione della festa di san Giovanni, in quanto fra le terre del dominio offerenti è inclusa anche Cortona, assoggettata in quell'anno.

[39] *L'«Istoria di Firenze» di Gregorio Dati dal 1380 al 1405 [...]*, a cura di Luigi Pratesi, Norcia, Tonti, 1904, p. 91.

mentre all'ora del vespro sfilava la processione dei fiorentini laici «al ben comune uniti», come recita un anonimo poemetto degli stessi anni[40], che andava a omaggiare il patrono:

tutti i cittadini sono ragunati ciascuno sotto il suo Gonfalone, che sono sedici, e per ordine, vanno l'uno Gonfalone drieto all'altro, e in ciascuno Gonfalone tutti i suoi cittadini a due a due, andando innanzi i più degni e i più antichi, e così seguendo insino a' garzoni, riccamente vestiti, a offerere alla chiesa di San Giovanni un torchietto di cera[41].

La mattina del 24 giugno, giorno della festa, era dedicata all'offerta solenne delle magistrature cittadine, accompagnate dai rappresentanti dei territori sottomessi che recavano i censi: ceri di legname dipinto per le località di più antico assoggettamento, e palii per quelle più recenti o più importanti:

Sono intorno alla gran piazza [dei Signori] cento torri che paiono d'oro, portate quali con carrette e quali con portatori, che si chiamano ceri, fatti di legname, di carta e di cera, con oro e con colori e con figure rilevate.

Appresso, intorno alla ringhiera del Palagio, vi ha cento palii o più: e i primi sono quelli delle maggiori città che danno tributo al Comune, come quello di Pisa, d'Arezzo, di Pistoia, di Volterra, di Cortona e di Lucignano e di Castiglione Aretino, e di certi signori di Poppi e di Piombino che sono raccomandati dal Comune. E sono di velluto doppi, quale di vaio, quale di drappo di seta[42].

L'atto di sottomissione delle località soggette rivestiva un'importanza cerimoniale fondamentale, perché non solo visualizzava annualmente gli ampliamenti del dominio territoriale fiorentino, tenacemente perseguito dal regime oligarchico anche a costo di pesanti sacrifici economici e fiscali[43], ma anche perché serviva a rinnovare e a ribadire i patti di assoggettamento, creando un rituale dal forte potere legittimante per le élite di governo, di cui ratificava la supremazia sovra-cittadina. Dopo questo omaggio alla Signoria, dalla piazza muoveva l'affollata processione degli organi di governo, che si articolava in segmenti distinti: aprivano il corteo i capitani di parte guelfa, preceduti

[40] Copiato fra il 1407 e il 1409, il testo si legge in Cesare Guasti, *Le feste di San Giovanni Batista in Firenze descritte in prosa e in versi dai contemporanei*, Firenze, R. Società di San Giovanni Batista, 1908, pp. 9-17, in particolare p. 17.

[41] *L'«Istoria di Firenze» di Gregorio Dati*, cit., p. 92.

[42] *Ibidem*.

[43] Sulla politica estera fiorentina del ventennio 1382-1402 rimando ancora a Gene A. Brucker, *op. cit.*, pp. 125-219.

dal loro stendardo, e i cavalieri fiorentini, insieme agli ambasciatori e ai cavalieri forestieri; seguivano i palii e i ceri di legname e le offerte di torchietti di cera dei contadini dei villaggi; poi i signori della Zecca con il loro carro (un cero di legname particolarmente elaborato), accompagnati dai matricolati delle Arti di Calimala e dei Cambiatori (direttamente responsabili dell'organizzazione della festa), ciascuno recante un torchietto di cera; poi i priori e collegi con podestà, capitano ed esecutore degli ordinamenti di giustizia, accompagnati, per maggiore solennità, da trombe e pifferi; per ultimi andavano all'offerta i cavalli «barberi» del palio, i tessitori di pannilani fiamminghi e bramanzoni stanziati a Firenze e dodici prigionieri del carcere delle Stinche, liberati per misericordia «a onore di san Giovanni»[44].

Nel pomeriggio, si svolgeva infine la corsa del palio.

7. La presenza degli elementi caratterizzanti, qui illustrati con l'esempio fiorentino, tese a rimanere costante nel tempo per sottolineare l'eccellenza e la differenza della festa di identità civica da qualsiasi altra manifestazione cittadina, anche se con il mutare dei regimi o degli assetti istituzionali poteva variare qualcuno dei suoi significati simbolici. I cambiamenti più evidenti nella significazione ideologica furono, invece, più spesso riservati agli oggetti di spettacolo, che nel tempo vennero coagulandosi intorno al rituale collettivo, assumendo la forma prevalente, ma non esclusiva, del carro raffigurante episodi di storia sacra, di storia romana, oppure immagini allegoriche o mitologiche. Queste rappresentazioni, talvolta recitate e talaltra semplici *tableaux vivants*, non erano sempre previste dagli statuti che regolavano il rituale, pur configurandosi anch'esse come oblazioni, ma venivano introdotte sia per conferire visibilità ai soggetti che le realizzavano (circoscrizioni rionali, confraternite, corporazioni, ordini ecclesiastici, compagnie di giovani patrizi, privati cittadini facoltosi), sia per esprimere eventuali messaggi di parte, legati agli interessi dei committenti[45].

A Milano, a conclusione delle processioni oblative alla Fabbrica del Duomo, gli abitanti delle Porte cittadine allestivano spettacoli sulla

[44] *L'«Istoria di Firenze» di Gregorio Dati*, cit., p. 92.

[45] Per la dinamica fra identità esterna e interna dei gruppi nelle processioni civiche si vedano le osservazioni di Benjamin R. McRee, *Unity or division? The social meaning of guild ceremony in urban communities*, in *City and spectacle in medieval Europe*, cit., pp. 189-207, che, analizzando i *pageants* realizzati dalle corporazioni artigiane nelle città inglesi del tardo medioevo, sottolinea la maggior forza dell'identità di gruppo, legata alla costruzione dei *pageants*, rispetto all'appartenenza alla *civitas*, al punto da potersi creare conflittualità fra l'identità corporativa e quella collettiva.

piazza della cattedrale. Sul piano della storia del teatro, queste rappresentazioni sono di grande interesse, perché fin dalla fine del XIV secolo, in un periodo, cioè, nel quale vi era in tutta la Penisola una prevalenza di spettacoli di argomento religioso, i temi messi in scena erano invece i più vari: da quelli mitologici come *Giasone e Medea* (del 1389, la più antica nota); a quelli classici come *Didone ed Enea* (1423); a quelli di storia cittadina, come la sconfitta e la cattura del conte di Armagnac a opera delle milizie viscontee nel 1391 (1423); a quelli religiosi come la Resurrezione di Cristo con la liberazione dei padri dal limbo (1457); o ancora a quelli di attualità, come la *Demonstratione de la Chiesa vacante*, che inscenava l'elezione di papa Pio II (1458), e l'elenco potrebbe continuare[46]. Gli *Annali della Fabbrica del Duomo*[47], che sono la fonte principale per la conoscenza dei soggetti di queste rappresentazioni, non danno però informazioni sulle loro modalità di svolgimento, contenendo soltanto note di spesa riguardanti i costumi o i palchi per il pubblico. Questo tipo di notizie è riportato prevalentemente da testimonianze epistolari, dalle quali si capisce come la forma spettacolare adottata più di frequente fosse quella dei carri figurati che, dalla Porta i cui abitanti avevano allestito lo spettacolo, venivano tirati fino al Duomo in processione solenne per fare le loro rappresentazioni sulla piazza.

Sul piano storico non sembra che, nel passaggio dalla signoria dei Visconti a quella degli Sforza, vi siano stati mutamenti di sostanza nello svolgimento degli spettacoli e nelle processioni che li accompagnavano, tuttavia le fonti di età sforzesca, più ricche rispetto alle precedenti, segnalano un ricorrente fenomeno di delega dell'impegno economico e organizzativo di queste rappresentazioni a cittadini facoltosi o a familiari e cortigiani del duca, che, attraverso il loro finanziamento, potevano lusingare il signore e aumentare il proprio prestigio personale agli occhi della cittadinanza e degli ospiti stranieri, in quanto, essendo

[46] Per una trattazione più particolareggiata si vedano Antonia Tissoni Benvenuti, *Il teatro volgare nella Milano sforzesca*, in *Milano nell'età di Ludovico il Moro*, Atti del convegno internazionale (28 febbraio-4 marzo 1983), a cura di Giulia Bologna, Milano, Comune di Milano - Archivio Storico Civico e Biblioteca Trivulziana, 1983, vol. I, pp. 333-351; Mariangela Mazzocchi Doglio, *Spettacoli a Milano nel periodo sforzesco*, in *Leonardo e gli spettacoli del suo tempo*, a cura di Mariangela Mazzocchi Doglio, Giampiero Tintori, Maurizio Padovan, Marco Tiella, Milano, Electa, 1983, pp. 20-40; Paola Ventrone, *Modelli ideologici e culturali nel teatro milanese di età viscontea e sforzesca*, «Studia Borromaica», vol. 27, 2013, pp. 235-270.

[47] *Annali della Veneranda Fabbrica del Duomo di Milano, dall'origine sino al presente*, a cura della sua Amministrazione, Milano, Brigola, 1877-1885.

feste civiche, queste manifestazioni garantivano una visibilità superiore rispetto ai trattenimenti organizzati privatamente. È il caso della festa offerta il 21 settembre 1457 dalla Porta Comasina che fu «sponsorizzata» dal primo segretario ducale Cicco Simonetta. Con grande dispendio economico e organizzativo fu messa in scena la Resurrezione di Cristo, con la discesa al limbo per liberare i santi padri e la sua salita in cielo insieme a loro. Tre carri, che ospitavano il paradiso, il sepolcro di Gesù, e l'inferno e il limbo insieme, funzionarono come veri e propri luoghi deputati dove numerosi figuranti interpretarono i personaggi della storia sacra in un tripudio di effetti speciali spaventosi per la presenza di diavoli, rumori, fuochi ed esplosioni.

Al di là del suo svolgimento, l'importanza particolare dello spettacolo risiede soprattutto nel significato della committenza. Cicco Simonetta era uno degli *homines novi* di Francesco Sforza. Originario della Calabria, aveva servito il condottiero prima dell'insignorimento milanese, ed era stato premiato per la sua fedeltà con riconoscimenti vari, con la cittadinanza e con la carica di primo segretario. Come accadeva ad altri *homines novi* del suo stampo, tuttavia, egli non era ben visto in alcuni ambienti nobiliari milanesi, nonostante che avesse sposato una fanciulla di casa Visconti, Elisabetta, per meglio integrarsi nelle file dell'aristocrazia cittadina[48]. Il finanziamento dell'offerta di Porta Comasina doveva, dunque, servire a guadagnare al Simonetta il favore dei suoi vicini di rione, sollevandoli dall'onere dell'impresa, e a palesarne l'avvenuta integrazione nella *civitas*. Non è un caso, dunque, che alla festa avessero partecipato il duca e la duchessa in persona, e che una dettagliata e laudatoria descrizione fosse stata redatta, in forma epistolare, dall'umanista di corte Giorgio Valagussa, con tutte le caratteristiche retoriche della lettera encomiastica, indirizzata ad Andrea, fratello di Cicco e uomo di fiducia di Francesco Sforza[49].

La delega organizzativa delle feste di oblazione, inaugurata dall'iniziativa del segretario ducale, divenne una consuetudine piuttosto frequente (si ripeté, ad esempio, nel 1458, '59 e '60[50]) e sempre più

[48] Un ritratto di Cicco Simonetta, ricco di notizie biografiche sul suo ruolo centrale nella politica sforzesca, si trova in Marcello Simonetta, *L'enigma Montefeltro. Arte e intrighi dalla congiura dei Pazzi alla Cappella Sistina*, Milano, Rizzoli, 2008.

[49] La lettera è stata pubblicata per la prima volta da Gianvito Resta, *Giorgio Valagussa umanista del Quattrocento*, Padova, Antenore, 1964, pp. 125-129. Le implicazioni politiche della committenza del Simonetta, probabilmente sollecitata dal duca in persona, sono state messe in rilievo anche da Nadia Covini, *op. cit.*, pp. 127-128.

[50] Cfr. Pietro Ghinzoni, *op. cit.*, pp. 824, 828, 830; sui committenti di queste feste cfr. Nadia Covini, *op. cit.*, pp. 128-129.

onerosa per lo sfarzo richiesto dagli apparati spettacolari, non mancando di suscitare resistenze nei notabili sollecitati dal duca a farsene carico[51]. Durante la reggenza di Ludovico il Moro, tuttavia, una nuova magnifica rappresentazione fu offerta dalla Porta Orientale e finanziata dal senatore Francesco Fontana ivi residente: la *Favola di Atteone* di Baldassarre Taccone[52]. L'autore, un letterato e poeta che ricoprì varie cariche presso la corte sforzesca, così ricorda l'evento nelle note introduttive al testo da lui composto per quell'occasione:

> Si sogliano, sì per religione, sì per dilectare el numeroso popolo milanese, fare annuale oferte al fastigioso primo templo della ciptà di Milano; dove gli magnificentissimi gentili huomini honorevolmente contendino in edificare trophei et triumphi accomodati a loro fantasia o privata o publica: il perché, havendosi a fare l'oferta de Porta orientale, el preclarissimo et splendidissimo Senatore et cavaliere M. Francesco Fontana, volendo mostrare la magnitudine del cuore et la dispositione dell'animo suo verso questo invictissimo principe et populo milanese, alludendo al cognome suo di Fontana, una fontana ad emulatione d'antiquità ingeniosamente fabricata fece edificare; dalla quale per diversi cannoncegli acqua gocciolava. Et essendo quella portata su la piazza del domo con tranquillo silentio attentissime orechie de' S.ri patritij et plebe, fevvi la favola di Acteon trasmutato in cervo, da me composta, rappresentare[53].

Lo spettacolo realizzava un'ardita messinscena dell'episodio ovidiano (*Metamorfosi*, III, 138-252) nel quale Atteone, avendo osato guardare Diana e le ninfe bagnarsi nude nell'acqua di una fonte, veniva scorto dalla dea, trasformato in cervo e poi sbranato dai suoi stessi cani. Se l'allusione al nome del mecenate era un omaggio a lui destinato, ancor più esplicito fu il messaggio encomiastico contenuto nella parte finale del testo, rivolto direttamente al duca Gian Galeazzo per tessere le lodi del suo reggente Ludovico il Moro, al quale il Taccone era particolarmente devoto[54].

[51] Cfr. ancora Nadia Covini, *op. cit.*, p. 130.

[52] Il *terminus ante quem* di datazione del testo è il 1494, quando, morto il duca Gian Galeazzo, gli succedette il Moro, che nella *Favola* è menzionato come ancora reggente.

[53] Baldassarre Taccone, *L'Atteone. Le Rime*, a cura di Felice Bariola (Nozze Belotti-Bariola), Firenze, Carnesecchi, 1884, pp. 22-26, cit. a p. 22. Sulla rappresentazione cfr.: Antonia Tissoni Benvenuti, *op. cit.*, p. 336; Mariangela Mazzocchi Doglio, *op. cit.*, p. 21.

[54] Baldassarre Taccone, *L'Atteone*, cit., p. 26. «Nel fonte era uno albero altissimo, che in cima haveva un fiore, quale a tempo s'aperse et apparivvi Mercurio nuntio degli dei, *parlando al S.re Duca di Milano in commendatione del Moro*».

Il passaggio dal regime comunale a quello signorile aveva dunque non solo affiancato all'originario culto civico per sant'Ambrogio quello, visconteo e poi sforzesco, per la Vergine quale mediatrice tra il duca e Dio al di sopra degli altri santi protettori, ma aveva anche visto sostituirsi il principe a entrambi i patroni quale destinatario degli omaggi di cittadini e cortigiani, come le trasformazioni dei soggetti delle rappresentazioni inserite nelle feste di oblazione stanno a testimoniare.

8. Fra XIII e XIV secolo l'assetto dei centri urbani giocò un ruolo determinante nella regolamentazione delle espressioni ludiche e festive e nella creazione di un rituale civico unificato, in conseguenza della risistemazione, in termini monumentali, dei poli rappresentativi del potere politico e di quello religioso. Questi complessi si imposero, per dimensione e ricchezza esornativa, tanto sugli edifici più modesti quanto sulle costruzioni di rilievo quali chiese, conventi, torri e dimore delle principali famiglie, venendo a simboleggiare l'avvenuta, o l'indotta, unità della città. Questi stessi centri rappresentativi furono «naturalmente» destinati ad accogliere le feste identitarie che associavano, in un unico e onnicomprensivo atto di sottomissione, il santo, il luogo che ne accoglieva le reliquie, la città a esso votata e l'ordinamento politico realizzatovi, mentre i percorsi seguiti dagli organismi processionali ritagliavano, all'interno del tessuto viario, aree preferenziali sacralizzate dal transito degli oggetti di culto e dei cortei oblativi.

Spesso le feste identitarie erano imperniate sulla dualità urbanistica fra palazzo pubblico e cattedrale, esprimendo in tal modo, anche nella composizione delle processioni laiche e religiose, la divisione delle sfere di competenza dei poteri e la loro collaborazione per la visualizzazione dell'unità e della concordia civiche. A Firenze, il centro politico del palazzo dei Signori ospitava il fondamentale momento delle offerte di palii e ceri delle località del dominio alle magistrature cittadine, onorevolmente allineate sulla arringhiera[55]. Il polo religioso della diade battistero-Duomo era, invece, punto di partenza della processione religiosa – e meta di tutti i cortei ecclesiastici e civici –, che seguiva un percorso in parte ricalcato sul perimetro dell'antico *castrum* romano. L'itinerario aveva un significato simbolico, perché non solo collegava i centri religioso e politico (nella sequenza San Giovanni-piazza dei Si-

[55] Si tratta di una balaustra, oggi non più esistente, visibile, ad esempio, nell'affresco di Domenico Ghirlandaio *Onorio III approva la regola francescana*, Firenze, Chiesa di Santa Trinita, Cappella Sassetti.

gnori-San Giovanni), ma, con il passaggio delle reliquie, compiva anche una sorta di rifondazione lustrale della città a garanzia della protezione divina per l'anno a venire.

Rispetto a questo schema bipolare, Venezia si presenta significativamente anomala. Le città di origine romana come Firenze sono, infatti, per lo più caratterizzate da una pianta ortogonale. La morfologia urbana della Serenissima invece, divisa fra terra e acqua, è un organismo cinetico, la cui percezione dello spazio non è comprensibile in una visione prospettica, ma fruibile solo attraverso la deambulazione o la navigazione. La volontà di unificazione cultuale, costantemente perseguita almeno fin dal dogado di Sebastiano Ziani e dopo la serrata del Maggior Consiglio del 1297, conseguentemente al riassetto istituzionale che questa aveva indotto, comportò la costruzione di un centro urbano del tutto isolato e diverso rispetto al tessuto curvilineo e sostanzialmente a-centrico della città medievale[56]. Il complesso di San Marco, costituito dal Palazzo Ducale con la piazzetta antistante e dalla basilica intitolata al patrono che si apre sull'ampia piazza rettangolare[57], si distingueva – e si distingue – per la voluta costruzione prospettica e per la vastità degli spazi pensati appositamente per ospitare elaborate cerimonie di stato: non a caso, l'insieme urbanistico si fissò, nel tempo, in numerose testimonianze figurative e, definitivamente, nel vedutismo sette-ottocentesco di un Canaletto, di un Guardi, di un Bellotto.

Il percorso perimetrale della piazza, dal Palazzo Ducale alla basilica, fu deputato a ospitare le processioni solenni della cittadinanza laica ed ecclesiastica. Qui il *dies natalis* di san Marco, il 25 aprile, veniva celebrato con cortei che «perpetuavano sia il legame mistico tra san Marco e il doge, sia la concezione dell'autorità discendente» da Dio al doge attraverso la mediazione del patrono[58]. Il 24, vigilia della festa, al vespro, sfilavano gli alti magistrati, i musici, alcune corporazioni – che si avvicendavano di anno in anno –, i portatori delle insegne ducali e il doge, muovendo dal Palazzo e girando intorno alla piazza per entrare nella basilica dove il *dux* accendeva un cero bianco

[56] Sulla particolarità dello spazio veneziano, in relazione alla storia dei suoi spettacoli, cfr. Ludovico Zorzi, *Intorno allo spazio scenico veneziano*, in *Venezia e lo spazio scenico. Architettura-Teatro*, a cura di Manlio Brusatin, Catalogo della mostra (Venezia, Palazzo Grassi, 6 ottobre-4 novembre 1979), Venezia, La Biennale, 1979, pp. 81-109.

[57] La «differenza» del centro cerimoniale di San Marco è rimarcata dalla definizione di «piazza» e «piazzetta», mentre tutte le altre «piazze» sono chiamate «campi», poiché in origine non erano lastricate: cfr. Giuseppe Tassini, *op. cit.*, pp. 128-129.

[58] Edward Muir, *op. cit.*, p. 96.

sull'altare maggiore per onorare l'Evangelista. «Questo atto rinnovava il legame spirituale tra il Santo e la città e ribadiva il ruolo centrale del doge nel culto del Santo»[59], mentre la presenza delle corporazioni, tenute anch'esse a offrire ceri, non ne indicava soltanto la devozione al patrono ma anche il rapporto di sottomissione nei confronti del doge. Il giorno seguente era celebrata una messa solenne, dopo la quale le Scuole Grandi – ossia le confraternite maggiori – sfilavano con le reliquie più preziose, omaggiando il doge con ceri, alla presenza degli ambasciatori stranieri e dell'intero establishment civile ed ecclesiastico, per mostrare il vincolo di dipendenza che le legava a lui[60]. Questa cerimonia visualizzava i rapporti gerarchici fra il *dux*, l'aristocrazia di governo e la cittadinanza nella forma delle sue associazioni artigiane e devote, riconfermando ogni anno la comune e unificante devozione verso san Marco e il rispetto per le istituzioni pubbliche e per il loro vertice[61].

In questa, come in tutte le occasioni solenni in cui il doge appariva in pubblico, egli era accompagnato dai cosiddetti «trionfi», vale a dire dagli attributi della sua autorità ecclesiale e temporale. Il cero bianco, il cuscino, il faldistorio (ossia la sedia curule), la spada, l'*umbrella*, o ombrello, le trombe d'argento e gli otto vessilli[62], secondo un altro dei molti miti di fondazione che caratterizzano la storia e la cerimonialità veneziane, erano i doni che papa Alessandro III aveva offerto al doge Sebastiano Ziani nel 1177 come segno di gratitudine per l'aiuto ricevuto contro Federico Barbarossa. Nel loro insieme essi intendevano significare l'autonomia giurisdizionale di Venezia tanto dal pontefice quanto dall'imperatore, ponendo la città su un piano politico e cerimoniale differente e più elevato rispetto agli altri, pur liberi, comuni italiani del XII secolo. Se dai tempi dalla loro istituzione i trionfi avevano conferito al doge «carisma e autorità direttamente [emanati] dall'investitura pontificale e dalle simbologie imperiali occidentali e bizan-

[59] *Ibidem*.

[60] *Ivi*, p. 97.

[61] La solennità dell'uso cerimoniale della piazza è riscontrabile in un noto dipinto di Gentile Bellini, *La processione di San Marco*, conservato a Venezia nelle Gallerie dell'Accademia e originariamente destinato alla sede della Scuola Grande di San Giovanni Evangelista.

[62] Sulla simbologia dei quali cfr. Edward Muir, *op. cit.*, pp. 123-134; Ludovico Zorzi, *Carpaccio e la rappresentazione di sant'Orsola. Ricerche sulla visualità dello spettacolo nel Quattrocento*, Torino, Einaudi, 1988, pp. 108-109; e l'importante e recente Raimondo Guarino, *Fonti e immagini della religione veneziana, tra il Quattrocento e il primo Cinquecento*, in *Immagini, culti, liturgie*, cit., pp. 363-375.

tine»[63], oggi costituiscono per lo storico una guida preziosa per interpretare le diverse componenti addensatesi nella costruzione ideologica e politica del ruolo istituzionale del doge: una figura anomala, di principe privo di diritti ereditari e scelto in base ai propri meriti personali verso la Repubblica, al cui carisma contribuirono tanto i miti di fondazione, che fusero la sua «funzione» pubblica – non la sua «persona» privata – con l'essenza stessa di Venezia, quanto il significato del voluto accentramento urbanistico e cerimoniale di cui fu reso protagonista assoluto.

9. Gli esempi qui considerati hanno inteso mettere in rilievo l'importanza dell'analisi delle feste di identità civica per la comprensione delle ideologie che i diversi regimi vollero esprimere attraverso la loro conformazione simbolica. Creata per rappresentare la struttura sociale e politica del comune, visualizzandone un'immagine di concordia e di pacificazione fra i diversi membri, l'istituzione delle celebrazioni identitarie non fu un processo lineare e privo di tensioni, in quanto comportò la marginalizzazione dei soggetti sociali e delle manifestazioni che avrebbero potuto comprometterne la riuscita e, viceversa, l'esaltazione di quelli che costituivano i fondamenti del benessere cittadino, come le corporazioni di mestiere o le confraternite, ovunque investite di ruoli primari e di privilegi, ma sempre attentamente tenute sotto controllo. Nello stesso tempo, la composizione dei conflitti passò anche attraverso il perseguimento di una politica di compromesso nei riguardi delle autonomie circoscrizionali, costantemente legate agli interessi particolari dei clan familiari più potenti, che da un lato ne enfatizzava la visibilità affidando loro una posizione di rilievo all'interno delle processioni oppure particolari compiti (come l'organizzazione degli spettacoli per le Porte milanesi), ma dall'altro ne ridimensionava l'autonomia, racchiudendole nella rigidità del protocollo cerimoniale. Pur proiettando una rappresentazione della concordia civica certamente più ideale – o forse utopica – che aderente alla realtà delle tensioni interne, è, dunque, mia convinzione che il laboratorio politico espresso dalle multiformi declinazioni delle feste identitarie italiane rappresenti uno dei riflessi più significativi della società e della politica di età premoderna, e che il suo studio comparativo, a livello europeo, contribuirebbe a una più profonda e consapevole comprensione della nostra storia e del nostro presente.

[63] Raimondo Guarino, *Fonti e immagini*, cit., p. 364.