

# Nelle città italiane del due-trecento: i conventi dei Servi di Maria di fronte ai regimi comunali e signorili

Gian Maria Varanini

1. Negli ultimi quarant'anni, dopo che la monumentale ricerca di Franco Andrea Dal Pino ha ricostruito sistematicamente le vicende dell'Ordine dei Servi di Maria sino al 1304, molte altre ricerche di suoi allievi e di altri storici hanno messo a disposizione una massa imponente di informazioni criticamente vagliate, e in qualche caso prodotto eccellenti studi monografici. Manca, ancora, una ricostruzione sistematica delle vicende dell'Ordine sino al Trecento incluso, ma molti accertamenti sono stati utilmente svolti.

In tale quadro, un intervento di sintesi come questo, dedicato al contesto politico e istituzionale nel quale si insediano nell'Italia centro-settentrionale i conventi dei Servi, non può avere se non in misura minima l'obiettivo dell'accertamento di nuovi dati. Può essere utile invece, da parte di chi studia appunto la storia politico-istituzionale, un tentativo di aggiornare i parametri che gli storici dell'Ordine hanno adottato, per leggere il quadro politico nel quale i Servi di Maria si sono affermati.

Naturalmente, chi nei decenni scorsi ha studiato la diffusione dell'Ordine era ben consapevole dell'importanza dei contesti locali: insieme con i decisivi orientamenti del papato e con la dialettica interna all'Ordine stesso, anche le specifiche situazioni delle varie città condizionano, di volta in volta, l'insediamento di una comunità e le sue vicende nei primi decenni di vita. Ma per descrivere la situazione politica dell'Italia centro-settentrionale (terra d'elezione per la diffusione dei Servi, insieme con la Germania settentrionale), le categorie interpretative che la storiografia metteva a disposizione erano ancora, sostanzialmente, quelle di un 'comune' e di una 'signoria' presentate come due concettualizzazioni omogenee e in qualche modo contrapposte, in grado di spiegare *in toto* la realtà politica. E nell'ultimo mezzo secolo, contemporaneamente alla rifondazione o fondazione scientifica degli studi sui Servi di Maria, la ricerca sulle istituzioni politiche delle città italiane del Duecento e del Trecento è stata approfondita e fortemente rinnovata; il quadro interpretativo si è complicato e articolato. Ciò è avvenuto grazie, in primo luogo, a una serie lunghissima di approfondimenti e di ricerche monografiche, dopo la battuta d'arresto che aveva caratterizzato questo campo di studi nei decenni centrali del secolo XX.

Non è questa, ovviamente, la sede per esporre in modo ampio e articolato tale vastissima problematica: ma la definizione di alcuni concetti e problemi costituisce la preliminare ragion d'essere di questa relazione. Mi soffermo in particolare su un paio di punti. Innanzi tutto, le caratteristiche degli schieramenti politici in Italia nei decenni centrali e finali del Duecento (e dopo). Alle etichette politiche di 'guelfi' e 'ghibellini' – labili e variabili alleanze di fazioni intercittadine, che non hanno neppure in Toscana alcuna rigidità e si contraddistinguono anzi per fluidità e per mutevolezza – è negata da una storiografia neppure tanto recente qualsiasi consistenza politico-ideologica. Gli studi sulla diffusione dei Servi di Maria mostrano invece in più di un caso una qualche meccanica rigidità nel collegare i progressi o i fallimenti dell'Ordine con gli schieramenti partitici prevalenti nelle varie città, in conseguenza del DNA fiorentino e 'guelfo' dell'Ordine stesso. In secondo luogo, e soprattutto, la ricerca degli ultimi decenni ha impostato su nuove basi il problema della 'crisi delle libertà comunali' e dell'affermazione in molte città italiane dei regimi signorili, a partire dalla fine del Duecento e nel corso del secolo successivo. Questa revisione si è svolta in consonanza con le discussioni che si sono sviluppate nella

storiografia europea sul tema delle origini dello Stato moderno e ha posto in una luce nuova le complesse vicende politiche anche dell'Italia trecentesca: la semplificazione della carta politica e l'emergere progressivo di realtà cittadine egemoni in grado di affermare la propria autorità su un'area regionale o subregionale (come Milano viscontea, Firenze, Genova, la stessa Venezia) non significano *ipso facto* azzeramento dei margini di autonomia delle istituzioni locali (le città soggette, ma anche altre realtà istituzionali come i centri semi-urbani o le vallate prealpine). Un sostanzioso disciplinamento è percepibile, ma occorre attentamente distinguere, caso per caso. E inoltre, a monte di questi esiti trecenteschi (e quattrocenteschi), è la contrapposizione stessa tra comune e signoria che si è proceduto a smitizzare, pur senza negare – è ovvio – il preciso significato concettuale e il valore di principio della distinzione, sul quale i teorici della politica e i giuristi dell'epoca a lungo ragionarono. A parte il fatto che nel secondo Duecento in diverse città a regime signorile (Mantova, Treviso, Verona, la stessa Milano) le forme della vita politica comunale (le riunioni anche formali dei consigli cittadini ristretti, ad esempio, oltre alle periodiche e plebiscitarie convocazioni dell'arengo) non sono affatto azzerate – e dunque l'affermazione della signoria non significò immediatamente o necessariamente distacco totale tra governanti e governati, depotenziamento totale della vita civile e amministrativa –, si è osservato che anche nelle città simbolo del regime comunale, come Bologna e Firenze, si trascorre tutto sommato tranquillamente nei primi decenni del Trecento dal governo di popolo a regimi personali: rispettivamente, le esperienze 'criptosignorili' del governo dei Pepoli o i vicariati angioini. Un grande studioso della storia politica e istituzionale del Medioevo italiano come Giovanni Tabacco, per parte sua, ha sottolineato come il regime signorile si fondi, in diverse città, su un «vigoroso lavoro quotidiano» che i signori svolgono per creare consenso all'interno della società cittadina, con la quale conservano, a lungo, legami profondi e vitali; il loro governo, insomma, è lungi dall'essere una sovrastruttura 'tirannica' sorretta dalla propaganda. Il rapporto con le istituzioni ecclesiastiche e con i movimenti religiosi, per sfruttarli economicamente e per valorizzarne la capacità di creare consenso, è ovviamente una componente cruciale di questa efficace attività politica. Altri studiosi hanno messo in rilievo il prevalere, nella coscienza dei *cives* del Due-Trecento, della 'dimensione città' rispetto a un astratto discorso di regime politico ('democrazia', 'autoritarismo'), che in certa misura costituisce – senza, beninteso, annullare le differenze – una proiezione storiografica non scevra di anacronismo. Parlare di 'dimensione città' significa evocare quell'insieme di valori e di interessi che, quando non prevalgono in modo conclamato le fazioni cittadine (anche questo accade, naturalmente, perché non è vero che dovunque i regimi signorili azzerino i partiti e impongano la concordia), possono costituire un minimo comune denominatore, in qualche modo condiviso: patriottismo civico, relazioni con il distretto cittadino, relazioni con le città circostanti (determinate dalla geopolitica).

Insomma, ci troviamo oggi di fronte a un quadro complesso e vario, molto più complesso e vario di quanto non potesse essere trenta o quarant'anni fa. Di questo progresso degli studi non sempre gli storici dell'Ordine dei Servi di Maria – per il *décalage* cronologico tra lo sviluppo degli studi sull'espansione dell'Ordine e gli approfondimenti che ho qui sopra evocato, oltre che per le fisiologiche difficoltà di comunicazione tra uno specialismo storiografico e l'altro – hanno tenuto conto. Si trattava, d'altronde, di un compito difficile, proprio perché la diffusione e il consolidamento dell'Ordine hanno un *iter* lungo e travagliato, e si devono scontare fasi di arresto (dopo il concilio di Lione) e nuove accelerazioni, mentre la realtà politica e sociale cambia nel tempo. Se (piuttosto che enfatizzare le caratteristiche del regime politico di una determinata città) l'accento va posto sul rapporto tra i Servi e il mondo urbano nel suo insieme, occorre tener conto del

fatto che l'espansione dell'Ordine dei Servi – che raggiunse in Italia, come è noto, un tetto di 33 conventi entro il 1323, 26 dei quali fondati prima del 1304 in un'area centro-italiana tutto sommato abbastanza ristretta – ebbe, per esempio, un nuovo impulso nella seconda metà del Trecento, quando viene in primo piano la distinzione tra i centri urbani maggiori (inizialmente privilegiati) e i centri minori, le 'quasi città' ove i Servi di Maria in parecchi casi si insediano in questa seconda fase. E, ovviamente, gli scenari politici sono molto diversi rispetto al passato.

L'obiettivo di queste pagine non è certo quello di esaurire la trattazione di questi complessi problemi. Essi vanno comunque posti: ma per venirne a capo occorrerà poi una ricerca *ad hoc*, che analizzi minutamente, appunto, i singoli contesti locali secondo queste prospettive parzialmente nuove. Mi accontenterò di uno *status quaestionis* aggiornato alla problematica attuale per il Duecento (par. 2) e di alcuni esempi specifici soprattutto concernenti i regimi signorili per il Trecento (par. 3).

**2.** Non è mio compito affrontare in questa sede il problema 'genetico', del rapporto tra originario DNA eremitico dei Servi e scelta dell'insediamento urbano: un problema attentamente analizzato da Dal Pino, ad esempio, in riferimento ai casi di Città di Castello e Borgo Sansepolcro. Di conseguenza, do per scontata la loro evoluzione verso forme 'urbane' e mendicanti, prima del concilio di Lione del 1274 che credo, come è ben noto, non poche difficoltà all'espansione dei Servi. Passerò invece in rassegna, in modo forzatamente assai schematico, le diverse relazioni che si instaurano tra i Servi di Maria e i 'contesti politici' (istituzionali e sociali) delle singole città.

Mi limiterò ad alcuni cenni velocissimi sul rapporto tra i Servi e la società fiorentina. Il rapporto stretto tra il nucleo originario dei Servi di Maria e gli ambienti guelfi è evidente, e ricostruito con ricchezza di dati da Dal Pino sulla base di Davidsohn. Il legame non è esclusivo né rigido, peraltro, visto che negli anni del predominio ghibellino restano in relazione con i Servi esponenti non particolarmente militanti (come il popolano Chiarissimo Falconieri, che resta in Firenze dopo Montaperti); del resto, lasciti e donazioni negli anni Sessanta non si esauriscono. Nel 1268 poi i guelfi fiorentini, come ricorda Villani, «tutte le loro segrete cose dipongono alla chiesa de' Servi S. Maria», e negli anni successivi (1280 e dintorni) il convento continua a essere un luogo di incontro politico e nuovamente il deposito dell'archivio della parte guelfa. Infine, nel 1289 alcuni frati (uno dei quali è fatto cavaliere) militano nell'esercito comunale alla battaglia di Campaldino e in altre operazioni militari nel territorio di Arezzo, probabilmente da volontari e non perché precettati.

Molto stretta, e precisamente documentata attorno alla figura di frate Manetto, uno dei primi priori generali dell'Ordine, appare anche la relazione tra il fuoruscitismo guelfo fiorentino e l'insediamento dei Servi di Maria a Lucca, divenuta dopo Montaperti «l'ultima cittadella della resistenza guelfa». Ma in altri casi, e in particolare in alcune città umbre rette da un regime popolare ove negli anni Cinquanta e Sessanta del Duecento i Servi di Maria si insediano con il consenso vescovile (Foligno, Orvieto, Città di Castello), occorre forse una maggiore prudenza nell'istituire un *post hoc ergo propter hoc* tra la presenza fiorentina e quella dei Servi. Nel caso di Orvieto, per esempio, non vi sono prove precise perché si possa collegare la presenza dei frati a «un primo nucleo di mercanti fiorentini certamente noti ai primi padri dell'Ordine e forse loro amici», anche se ovviamente la circostanza non si può escludere.

Ma è soprattutto nel caso di Siena, ove i Servi di Maria sono attestati sin dal 1250 con l'immediato appoggio delle istituzioni comunali, che sembra opportuno evidenziare la fiducia della quale essi godono da parte della popolazione e del governo cittadino piuttosto che sottolinearne l'origine fiorentina e ipotizzare motivazioni o scelte direttamente politiche sotto ogni evento che abbia a che fare con i Servi. Un culto mariano di provenienza

fiorentina può ben attecchire (come attecchì, dando vita a uno dei conventi sin dagli inizi più fiorenti e vivaci d'Italia) anche nella città ghibellina, prima e dopo Montaperti. Siena era del resto la *civitas Virginis*, ove molto precocemente (almeno dal 1255) il comune cittadino appoggiò concretamente la nuova comunità fornendo materiale edilizio o denaro per la costruzione del luogo di residenza e dell'oratorio. Questo non significa negare il rilievo oggettivo del legame dei Servi con le famiglie guelfe fiorentine o senesi come i Tolomei, che esercitano una forma di patronato sulla chiesa in Valdimontone che è sede del convento; né che si debba negare validità all'osservazione che l'accoglimento dei Servi in Siena può essere considerato un gesto distensivo in vista della riconciliazione con il papato. Senza annullare le differenze di carattere politico e senza cadere in un assurdo buonismo, si tratta di rileggere le situazioni concrete delle singole città riferendosi a un modello non rigido di fazione e di schieramento politico.

Un ulteriore elemento, in questa direzione di maggiore prudenza nel leggere i rapporti tra i Servi e la politica italiana duecentesca, va tenuto presente. In alcune città italiane, al momento dell'insediamento dei Servi di Maria o poco dopo, gli statuti o altre fonti prettamente comunali danno un riconoscimento 'ufficiale' alla nuova comunità religiosa. Oltre al caso di Siena già ricordato, e analizzato puntualmente da Dal Pino (che segue, nel tempo, le erogazioni fatte dall'ente pubblico alla comunità dei Servi, in denaro e/o in materiale edilizio), va ricordato il caso di Pistoia (anche a questo proposito si fa riferimento a un insediamento che sarebbe da ricollegare alla «prima ebbrezza della vittoria popolare guelfa», come si esprime uno storico dell'Ordine). Non solo il vescovo Guidaloste (che il 25 marzo 1271 avrebbe posto la prima pietra della chiesa dei Servi e nel 1273 incita ad aiutare i frati «qui in honorem eiusdem Virginis prope muros civitatis Pistoriensis in loco dicto Podio basilicam et domos aedificare laborant»), ma anche il comune riconobbe e sostenne la presenza dei frati (che qui però non svolsero funzioni pubbliche). Una norma inserita nello statuto del podestà approvato nel 1296, ma risalente a quanto sembra a poco dopo il 1274 (la data del concilio di Lione che mette in discussione la loro caratteristica di mendicanti), registra la presenza in città dei Servi e promette il sostegno economico ai frati che – si afferma – «nuper venerunt Pistorium» e «nihil habent proprii», e a giudizio di Dal Pino avalla un'interpretazione da loro suggerita rispetto alle scelte di carattere economico (non potendo mendicare, devono acquisire beni). Del resto, il comune asseconda in questo il diffuso favore della popolazione, tanto che questi decenni hanno potuto esser definiti come «il periodo aureo» dell'esperienza dei Servi a Pistoia.

Un indicatore tendenzialmente neutro sul piano politico è poi costituito dalla precoce assegnazione ai Servi, in alcune città, di funzioni amministrative da parte del comune. Importante è il caso di Perugia: nel 1279 due Servi di Maria sono «sindici comunis Perusie» e in tale veste notificano al podestà entrante l'avvenuta designazione. A Bologna, pochissimi anni dopo la prima comparsa dei frati in città, due di essi sovrintendono alla fornitura del sale proveniente dalle saline di Cervia attraverso Forlì (siamo nel 1271); nella medesima città emiliana, successivamente, i Servi svolgono altre funzioni amministrative («depositarius comunis bononiensis») e ottengono l'autonomia documentaria (possono conservare presso di sé i 'loro' testamenti). Particolarmente importante è l'attenzione che essi prestano, in evidente ricambio, alla dimensione della ritualità civica: chiedendo al podestà una visita in occasione della festa della Natività di Maria, l'8 settembre, i frati del convento bolognese cercano con tutta evidenza una sanzione e un riconoscimento.

Anche il caso di Forlì è interessante, proprio perché si presta a smitizzare una concezione 'militare' e 'schierata' dell'attenzione ai movimenti religiosi. L'apparente

anomalia dell'improvvisa comparsa in una città ghibellina nel 1275 di una *religio* che la società forlivese aveva conosciuto pochissimi anni prima attraverso due *fratres* provenienti da Bologna guelfa si può spiegare in modo semplice e lineare pensando alla sensibilità che anche la società di una città ostile alla guelfa Bologna può avere per una proposta religiosa attraente.

Anche sulla base di quest'ultima considerazione riprendiamo ora il problema generale, sopra accennato. Sino a mezzo secolo fa l'evoluzione politico-istituzionale del comune di Firenze rappresentava il paradigma (nella dialettica tra l'interpretazione salveminiiana e quella ottokariana) per la storia del comune italiano duecentesco nel suo insieme, ed è verosimile che questo schema interpretativo sia stato applicato nel contesto di altre città. Ora, non è in discussione il fatto che grandi casate guelfe sostengano nelle loro città i Servi di Maria, si tratti dei Cancellieri a Pistoia, o dei Falconieri, Adimari e Tosinghi a Firenze, dei Tolomei a Siena, degli Avvocati a Lucca; e neppure il rapporto tra i Servi di Maria e quelle realtà complesse, multiformi e mutevoli che sono i partiti nelle varie città toscane o emiliane. Ma il problema da porsi è se il comune cittadino sia sempre e comunque, sotto un determinato regime (guelfo o non guelfo), *in tutto e per tutto* un mero strumento nelle mani del partito. Sembra verosimile che nella vita quotidiana della città restino dei margini, perché l'insediamento dei Servi assuma immediatamente o precocemente, grazie alla sua proposta liturgica e alla sua attività pastorale, un profilo che lo mette in relazione *con la città*, facendo passare in secondo piano o rendendo intermittente – e condizionante solo durante fasi acute della lotta politica – l'orientamento politico originariamente filoguelfo. Di questo pieno inserimento nel panorama degli Ordini cittadini accade in qualche caso che si abbiano prove precoci e significative: così è a Siena, quando i Servi testimoniano con le altre quattro maggiori mendicanze alla pace cittadina del 1280.

**3.** A mio avviso, questo 'schema interpretativo' – che è in realtà esattamente il contrario di uno schema interpretativo, perché si concretizza nell'invito a esaminare ogni situazione *in sé*, nella sua specificità, in qualche caso anche revocando recisamente in dubbio l'esistenza stessa dell'insediamento – può valere, oltre che per gli anni immediatamente precedenti il concilio di Lione che 'sospende' la condizione dei Servi di Maria, anche per gli ultimissimi anni del Duecento, quando il clima per i frati comincia a cambiare; e poi, ovviamente, per i primi decenni del Trecento, dopo il riconoscimento papale del 1304, quando l'Ordine attraversa una nuova fase espansiva, in particolare durante il trentennale generalato di Pietro da Todi.

Anche in questa nuova e diversa congiuntura, il peso degli schieramenti politici nazionali (e, ora, sovra-nazionali) non deve essere sopravvalutato in relazione alle vicende storiche dei Servi e del loro insediamento nelle città dell'Italia centro-settentrionale, e il problema va complessivamente de-ideologizzato. I cardinali legati che rappresentano in Italia i papi avignonesi, compresi gli emissari del più che pugnace Giovanni XXII, «si mostrano indistintamente favorevoli ai Servi»; questo vale non solo nel terzo e quarto decennio del secolo per Bertrando del Poggetto e Giovanni Gaetano Orsini, che tentarono di realizzare in Italia il disegno politico di quel papa, ma anche in precedenza per Nicolò da Prato o Napoleone Orsini, «legati alla parte 'bianca' e ritenuti addirittura 'ghibellini'». I Servi di Maria, poi, istituiscono proficui rapporti con veri e indiscussi campioni del ghibellinismo politico, come Castruccio Castracani e il pluriscominicato Cangrande I della Scala, e ne ottengono l'appoggio.

Occorre dunque esaminare, a titolo di esempio, il rapporto in fase di insediamento (e, se possibile, di consolidamento) dei Servi in alcune città a governo comunale e in altre a regime signorile, perché la 'tirannide' (ma si è già visto come anche questo termine vada

interpretato) ormai dilaga nell'Italia padana, dalla Romagna al Veneto alla Lombardia; non senza aver ribadito ancora una volta i limiti, e per certi aspetti l'inutilità, di una distinzione tra le due forme di governo. Il comune denominatore – e in certo qual modo la linea interpretativa che allo stato attuale delle conoscenze guida questa *pars construens* della mia rivisitazione del problema – è costituito dal sostanziale pragmatismo dei Servi di Maria, dal «legame organico-funzionale piuttosto che meramente politico» che essi sembrano istituire con le società urbane piuttosto che con i regimi, dalla loro consapevolezza di poter proporre una 'mendicanza tranquilla', ispirata alla devozione mariana e a una proposta prevalentemente religiosa.

Probabilmente, in un certo numero di casi, non vi fu l'intervento delle autorità pubbliche, o si limitò a una presa d'atto, perché i Servi non vennero percepiti né come una minaccia né come un potenziale sostegno; in altri casi, i governi comunali o signorili accettarono una proposta; in altri casi ancora – ma, in linea di massima, più avanti nel Trecento – vi fu una promozione consapevole. Vediamo dunque, analiticamente, questa sommaria casistica.

3.1. Nella prospettiva indicata, sarebbe in primo luogo di grande interesse accertare con maggiore precisione i rapporti con le autorità politiche in quei contesti cittadini nei quali i Servi di Maria si installano per così dire 'parassitariamente' – a partire dagli anni Novanta del Duecento, ben prima dunque della *Dum levamus* ma in un clima che in qualche misura già cominciava a cambiare – nei conventi e nelle chiese del declinante Ordine della Penitenza di Gesù Cristo, i Saccati: dei quali il concilio di Lione del 1274 aveva decretato la morte lenta, per consunzione. Questa circostanza costituì senza dubbio un elemento facilitante: *fratres* al posto di altri *fratres*, con un profilo religioso sicuramente diverso e forse più rassicurante; e i nuovi venuti avevano altrove mostrato (a Bologna, a Perugia) l'attitudine a svolgere funzioni pubbliche. Tuttavia il problema è difficile da approfondire, perché le testimonianze sono piuttosto deboli, sia sul fronte delle fonti cittadine che su quelle dell'Ordine. Ad Asti, per esempio, è sicuro che i Servi di Maria sostituirono nel 1290 i Saccati, occupandone il convento di Santa Caterina; ma è significativo che l'erudizione cittadina dei secoli successivi abbia attribuito senz'altro ai Servi l'insediamento dei frati della Penitenza di Gesù Cristo risalente al 1263, individuando addirittura (con tutta probabilità, senza fondamento) in un «frate Sostegno, nipote del beato Sostegno fiorentino» – uno dei Sette fondatori – il suo promotore. Gli avvicendamenti tra Saccati e Servi di Maria sono menzionati anche per altre città: ma sulle concrete modalità non si hanno notizie precise né per il caso di Alessandria (1297) né per quello della Milano di Ottone Visconti (1290). Per quanto riguarda la vicenda un po' più tarda di Spoleto (1313 circa), si fa espresso riferimento a un'autorizzazione del vescovo, ma nulla si dice delle autorità comunali.

3.2. In due città emiliane, Parma e Piacenza, nei primi decenni del Trecento i Servi di Maria si installano in coincidenza con l'affermazione di un regime filopapale. È dunque interessante esaminarne le circostanze: fermo restando che nell'uno e nell'altro caso vi era consapevolezza del fatto che le prospettive di quei regimi (in due città dalla vita politica tormentata e complicata) erano veramente incerte, senza garanzie 'politiche' di appoggi che favorissero il consolidamento e il radicamento.

L'insediamento a Parma, che risale al 1305-1306, è in perfetta coincidenza temporale con l'inizio della signoria di Giberto da Correggio, «difensore della santa pace della Chiesa e protettore e governatore delle arti e delle corporazioni». Tuttavia la cronaca cittadina, lungi dallo stabilire un nesso causale tra i due eventi, si limita a prenderne atto, ricordando che

item eodem anno fratres qui dicuntur servi beate Marie primo venerunt ad standum in civitate Parme, et habuerunt locum et ecclesiam fratrum qui dicebantur de Sachis, et ibi primo habitaverunt et steterunt, et locum domum et ecclesiam successis temporibus augmentaverunt.

Applicando il principio *post hoc ergo propter hoc*, il caso di Piacenza

– ancor più di quello di Parma – sembrerebbe rientrare nello schema che ricollega la presenza dei Servi a un quadro filopapale e guelfo. Infatti l'Ordine si insediò in città nel 1323, pochi mesi dopo che Versuzio Landi aveva rotto con Galeazzo Visconti e si era appoggiato alla Chiesa, rappresentata in quel momento in Italia dal cardinale legato Bertrando del Poggetto; l'anno successivo è già attestato un privilegio vescovile a favore dei frati. Peraltro la cronaca cittadina di Pietro da Ripalta sembra considerare l'insediamento dei Servi come un fatto civico, affiancandoli ai Carmelitani dieci anni più tardi, quando iniziarono a ricostruire la chiesa di Sant'Anna sul sito della chiesa di Santa Maria di Betlemme loro inizialmente affidata: circa hoc tempus in civitate Placentie incepte fuerunt due ecclesie fratrum mendicantium: ecclesia fratrum Sancte Marie de Carmello silicet et ecclesia fratrum Servorum sancte Marie, que dicitur Sancte Anne.

Se nei due casi ora citati l'orientamento dei governi cittadini era comunque fuori discussione, anche se non si riesce a stabilire un nesso, in un'altra città emiliana, a Reggio, i Servi di Maria si insediano in una congiuntura che dal punto di vista propriamente politico è oggettivamente complessa e di decifrazione davvero problematica: il comune è egemonizzato da grandi casate aristocratiche come i da Sesso o i da Correggio, e sono gli anni (così difficili e ricchi di tensione) della spedizione in Italia di Enrico VII di Lussemburgo. In questo caso appare decisivo il ruolo giocato dagli orientamenti e dalla sensibilità del vescovo della città, Guido da Baisio, per quanto al momento dell'arrivo dei Servi egli fosse semplicemente eletto, e non ancora consacrato. È lui che accoglie una richiesta dei Servi (sono gli anni del forte dinamismo del priore generale Pietro da Todi) e favorisce l'ingresso dei frati in città, concedendo loro (il 29 giugno 1313) la facoltà di costruire un oratorio; ma successivamente, nello stesso anno, anche il comune manifestò il suo concreto favore. Come si vedrà, non fu questa l'unica occasione nella quale Guido da Baisio manifestò il suo interesse per i Servi.

3.3. Veniamo ora ad alcuni esempi di regimi signorili 'conclamati' e consolidati della prima metà del Trecento.

Ho usato, sopra, il termine 'appoggio' per definire il rapporto tra Cangrande I della Scala e i Servi di Maria che si insediano a Verona: come si è già visto, un punto importante sta in effetti nell'accertare caso per caso a chi spetta l'iniziativa della chiamata dei frati nell'una o nell'altra città e nel misurare la maggiore o minore contiguità con l'*entourage* delle corti in formazione. Nel caso della città atesina, per esempio, sembra che si debba parlare di una iniziale accondiscendenza di Cangrande I della Scala all'iniziativa di Pietro da Todi (1325), trasformatasi poi, come è noto, in un concreto e impegnato sostegno. Il signore veronese, insomma, accoglie l'insediamento dei Servi piuttosto che richiederlo e promuoverlo. Del resto questo favore, senza negarne le specificità e un *quid* di preferenza rispetto all'atteggiamento assunto verso altre presenze religiose, viene consapevolmente collocato all'interno di una politica ecclesiastica complessa. Ciò vale anche per i nipoti e successori di Cangrande I (che morì pochissimi anni dopo l'arrivo dei Servi di Maria): i fratelli Mastino II e Alberto II, al potere sino agli anni Cinquanta. È infatti verso *tutti* gli Ordini mendicanti che si manifestano attenzione e rispetto, mentre con le istituzioni ecclesiastiche tradizionali (i monasteri benedettini, e soprattutto l'episcopio e il capitolo della cattedrale) il rapporto è sempre di diretto 'sfruttamento' politico, non di rado contrassegnato da forme inaudite di spregiudicatezza e di violenza. Circa il rapporto con le

istituzioni politiche, mantiene un significato importante il fatto che a Verona i frati Servi di Maria celebrano «in capella domini potestatis» i giorni di Natale e di Pasqua, e in altre occasioni «in capella dicti comunis», con una posizione appunto preferenziale rispetto agli altri Ordini mendicanti, ma non di esclusiva.

Allo stato attuale delle ricerche – ma non sembra davvero facile che la situazione cambi radicalmente – il caso della città scaligera resta il solo nel quale la documentazione, straordinariamente ricca, ha consentito di esaminare i rapporti tra i Servi di Maria e il governo cittadino nel quadro di una vivace relazione con *tutta* la società urbana. Questo dato saliente della vicenda veronese ridimensiona salutarmente lo stesso 'peso' del rapporto con il potere politico. Certo, la contrada di insediamento (San Quirico, nel cuore del centro urbano di Verona, una posizione, come è noto, consolidata a seguito di un duro contrasto con i Francescani di San Fermo) ha la sua importanza; certo, non va dimenticato che nella chiesa di Santa Maria (poi detta della Scala) c'è un affresco scaligero, né che resta qualche traccia del 'fiorentinismo' dell'Ordine in una città nella quale il fuoruscitismo ghibellino era molto presente (le fonti menzionano la «societas Florentinorum» attiva nella chiesa dei Servi). Ma sin dai primi anni della loro presenza in città i frati del convento veronese stringono rapporti con l'intera società cittadina, in tutto lo spazio topografico intramurario e con uno spettro sociale interclassista, basando il loro vitale incontro con i laici veronesi – uomini e donne – «su uno stile di vita austero e una intensa attività devozionale e pastorale».

Se avesse un senso misurare il grado di contiguità tra i Servi di Maria e una famiglia signorile, il primato spetterebbe forse ai Manfredi e a Faenza. È vero infatti che fu il vescovo, il francescano Ugolino, a chiamare i frati nel 1313 e ad aggiungere, pochi anni dopo (nel 1318), alla primitiva donazione di un terreno anche la concessione della chiesa di Santa Maria in Corte, detta la Cappellina. Ma anche per ragioni di contiguità residenziale Francesco I Manfredi (che proprio nel 1313 era diventato capitano del popolo e poco dopo avrebbe ottenuto il vicariato papale) fu particolarmente legato ai Servi. Nel convento (o nella chiesa) un'epigrafe ospitata su un architrave ricordava il «nobilis et potens vir», e nel suo testamento (1343) egli lasciò un legato specifico per il completamento della 'fabbrica'. Non molto si sa dell'insediamento dei Servi di Maria nella Rimini malatestiana; lo si data comunque ai primi del Trecento, motivandolo anche in questo caso con una donazione signorile.

Riguardo al caso di Imola, la data tradizionale dell'arrivo dei Servi nella città, soggetta allora alla signoria filopapale degli Alidosi (ma da poco tempo e senza che si possa stabilire alcun rapporto sicuro di causa/effetto), è il 1325, e risulta sufficientemente confermata dalle pur non numerose, ma sicuramente suscettibili di arricchimento sulla base delle fonti notarili, menzioni dei frati come legatari ovvero come testimoni: menzioni che iniziano nel 1336. L'insediamento dei Servi fu più o meno contemporaneo all'inurbamento dei Carmelitani (1323), presenti nella zona suburbana sin dal 1291, e precedette quello intramurario di Francescani ed Eremitani (già a Imola dagli incunaboli della storia dei rispettivi Ordini): la loro presenza si inserisce dunque in un momento di complessivo riordinamento del panorama religioso cittadino. Nel 1336, i Servi risultano già saldamente inseriti nel quadro 'istituzionale': con gli altri quattro Ordini mendicanti (oltre a quelli menzionati, erano presenti naturalmente i Domenicani), anch'essi ricevono una paritetica elargizione dal comune, per volontà concorde degli anziani e di Lippo Alidosi, capitano del popolo. Negli anni e nei decenni successivi si constatano un flusso modesto ma regolare di legati testamentari (anche da parte di esponenti di famiglie prestigiose, come i «de Nordiglis»), una provenienza variata di frati e priori dalle città circostanti, il

ripetersi di elargizioni comunali a tutti i conventi (così nel 1359) e infine, nel 1374-1375, la menzione di un «laborerium ecclesie nove fratrum servorum».

Più breve discorso, per quanto riguarda propriamente la fase di insediamento, si può sviluppare per la Ferrara estense, ove pure si deve parlare di presa d'atto da parte del governo signorile. Qui fu un notaio, esponente dell'*entourage* signorile e stretto collaboratore del marchese, a manifestare inizialmente una (forse generica) sensibilità per la devozione mariana e per un possibile inserimento dei Servi di Maria nel 1320. Questa sensibilità si concretizzò però solo un ventennio più tardi (1339), grazie all'appoggio, piuttosto che del marchese, dell'appena insediato nuovo vescovo. Si tratta del già conosciuto Guido da Baisio: trasferito ora a Ferrara dopo un passaggio a Rimini, egli «introduce i Serviti» nella città romagnola, radicando un insediamento che mantenne un certo rapporto preferenziale con gli ambienti estensi (testa a favore dei Servi nel 1371 un cancelliere estense) e con i ceti 'borghesi' piuttosto che con gli aristocratici (tra i testatori sono frequenti i riferimenti a «campsores»).

3.4. Il problema del rapporto tra i Servi e i regimi signorili delle città italiane si pose in termini un po' diversi nei decenni successivi, nel tardo Trecento. E non tanto o non solo perché le tensioni ideologiche, nella vita politica dell'Italia trecentesca, si sono definitivamente stemperate, quanto perché è mutata la politica ecclesiastica delle signorie cittadine, assai più incline ora a iniziative incisive, in prima persona, di *patronage* verso i conventi mendicanti, piuttosto che ad assecondare o a fare da 'spalla' al dinamismo dell'Ordine e alla sua capacità di collegarsi con i vescovi.

Consentono di affermare quanto sopra due esempi significativi. Nella seconda metà del secolo, in effetti, a differenza di quanto accaduto in precedenza, l'insediamento dei Servi di Maria a Padova e a Mantova è espressamente voluto, e non solo favorito, dalle famiglie al potere: famiglie che sono ormai solide dinastie, o in procinto di diventarlo (per quanto la trasmissione da un signore all'erede designato, si tratti d'un figlio o d'un parente, sia sempre una faccenda molto delicata anche a quest'epoca). Nel 1390 il signore mantovano concesse al priore generale Andrea da Faenza la chiesa di San Barnaba e inoltrò allo scopo un'espressa richiesta a papa Bonifacio IX perché, dopo la morte del rettore, la chiesa passasse ai Servi. Ciò accadde in un momento nel quale nella diocesi di Mantova «si assiste a un notevole incremento del culto mariano», come prova la contemporanea fondazione gonzaghesca del santuario suburbano di Santa Maria delle Grazie, affidato ai Francescani osservanti: una fondazione che fu uno snodo importante della strategia signorile. Il signore inserì dunque anche questo tassello in un clima religioso favorevole; e se la documentazione d'archivio specifica è scarsa e sparsa, è certissimo che nel convento dei Servi si consolidò la consapevolezza del fatto che Francesco Gonzaga era stato «nostro fondatore». A Padova, negli stessi anni (1392), fu Francesco Novello da Carrara a chiudere mediante la donazione della chiesa e del convento di Santa Maria all'Ordine dei Servi, rappresentato dal priore generale Andrea da Faenza, una vicenda iniziata una ventina d'anni prima: i due edifici erano stati infatti «appositamente costruiti» a partire dal 1374 per iniziativa di Francesco il Vecchio, padre e predecessore del Novello, e della moglie Fina Buzzacarini. Complessi intrecci di parentela legavano inoltre Taddea, moglie di Francesco Novello, agli Scaligeri di Verona e al parente Marsilio da Carrara, che mediante una donazione aveva favorito parecchi decenni prima, tra gli anni Trenta e Quaranta, la fondazione del convento dei Servi di Venezia, noto come San Giacomo della Giudecca.

Da parte dei signori, si riscontrano in queste iniziative motivazioni e bisogni di devozione che prescindono dalla progettualità politica in senso stretto. Da parte dei Servi di Maria, sembra svilupparsi nel pieno e tardo Trecento – ma, come si è visto, sia pure in

forme diverse, quest'atteggiamento era un denominatore comune già nel Duecento e nel primo Trecento – una sostanziale indifferenza per i regimi. Anche il grado di contiguità con le corti signorili in senso proprio non sembra, alla fin fine, particolarmente alto. Non è un servo di Maria, ma piuttosto un francescano il confessore del principe.

3.5. Una variante significativa, nell'ambito del problema che stiamo esaminando, potrebbe infine essere costituita dall'insediamento dei Servi di Maria in città soggette all'autorità di un signore non locale: la creazione di Stati territoriali di ambito regionale o addirittura sovra-regionale (il dominio fiorentino in una parte consistente nella Toscana, la Lombardia viscontea) è una novità molto importante della storia politica italiana nel Trecento. Il governo sovra-locale influenza, indirizza, condiziona l'insediamento dei Servi nelle città soggette?

Il priore generale aveva continuato a tessere la sua tela, per consolidare l'incipiente fondazione padovana, anche durante la breve dominazione viscontea che per un biennio (1388-1390) aveva interrotto la signoria carrarese, provocando l'avvicendamento tra Francesco il Vecchio e il figlio Francesco Novello, rientrato in Padova e al potere nel 1390. Anche in questo caso occorre distinguere con attenzione. Nella Lombardia viscontea del Trecento si può parlare di una politica ecclesiastica 'statale' solo a proposito del controllo delle cariche vescovili (a differenza di quanto accadrà nel Quattrocento, quando il rapporto con le Osservanze offre ben diverse *chances* al governo ducale, in particolare sforzesco, anche in considerazione dell'ascendente dei grandi predicatori). In alcune città lombarde l'interlocutore dei Servi di Maria sembra essere costituito in modo esclusivo dall'ambiente ecclesiastico e politico locale. A Como, per esempio, sembra che sia stato un vescovo non privo di personalità come Bonifacio da Modena (1340-1352), «prelato energico», residente in diocesi e attento amministratore, a donare ai Servi nel 1352 un ospedale, che fu poi la base del loro insediamento.

Invece in altre città di tradizione comunale, ma politicamente ed economicamente segnate da una forte subalternità alla loro città dominante, l'insediamento dei Servi di Maria riceve quanto meno un avallo da parte del governo sovra-locale, come d'altra parte accadeva per qualsiasi evento rilevante (l'insediamento di un nuovo Ordine mendicante in una città lo è). Sembrano comparabili, sotto questo profilo, le vicende dei conventi di Prato e di Treviso. Nella città toscana l'arrivo dei Servi (1337) è favorito dal comune locale, che eroga un sussidio annuale, ma la vicinanza di Firenze si fa comunque sentire. Anche a Treviso, negli anni Quaranta, l'insediamento a Santa Caterina avviene col pieno appoggio dell'aristocrazia locale e del comune cittadino, ma anche con l'attento controllo delle autorità veneziane.

Sempre nell'ambito del dominio veneziano, una logica più interna all'Ordine – non scevra tuttavia, almeno nella fase più tarda, di un oculato appoggio politico – può essere forse individuata nell'espansione dei Servi nelle piccole città istriane. Nel corso del Trecento infatti il convento veneziano iniziò a proiettare la propria influenza sull'altra sponda del *Golfo* (così i veneziani chiamavano l'Adriatico) mediante l'espansione fondiaria, ottenendo tuttavia dai comuni locali, come Capodistria, anche il diritto a elemosinare. Ma il processo di consolidamento istituzionale si concluse solo nel Quattrocento, quando con l'appoggio sostanziale delle autorità lagunari si arrivò a una rete di quattro pur modesti conventi (Capodistria, Umago, Isola d'Istria e Rovigno).

Ancora da ricostruire è poi la vicenda dell'insediamento dei Servi di Maria in un certo numero di centri minori o 'quasi città' all'interno degli Stati territoriali italiani alla fine del Trecento e agli inizi del Quattrocento, all'estremo e convenzionale limite cronologico che ho imposto a questo contributo. Tra di essi si segnalano, ad esempio, i casi di Castelfranco Veneto e di Racconigi in Piemonte. Il primo era un importante e popoloso

castello (retto, a partire dalla seconda metà del Trecento, da un podestà inviato direttamente da Venezia, la città dominante) inserito nel distretto cittadino di Treviso: i Servi di Maria vi si insediano attorno al 1390 «con lo scopo di assumersi l'onere delle iniziative caritative e di assistenza del pio ospedale», per volontà espressa della comunità locale che edifica per loro un convento nella Bastia Vecchia. Racconigi era invece un centro in forte sviluppo manifatturiero, importante per il setificio. Anche in questi casi, come sicuramente in altri, solo una minuta indagine locale potrà consentire di raccogliere informazioni puntuali, che permettano una contestualizzazione convincente e confermino l'ipotesi di una tendenziale indifferenza ai regimi politici o, se si preferisce, di una consapevole ricerca (sempre e comunque) di un *modus vivendi* tranquillo e non conflittuale, che sembra contraddistinguere il rapporto tra i Servi di Maria e i diversi poteri politici nelle città italiane del Trecento. I regimi politici tuttavia, che sin dall'inizio hanno influito meno di quanto si sia ritenuto in passato, non hanno più rilevanza in questi centri minori e in generale fra Trecento e Quattrocento.

Di conseguenza, allo stato attuale della ricerca, resta tanto più aperto e poco conosciuto il problema delle relazioni tra l'Ordine dei Servi e i poteri politici degli Stati territoriali dell'Italia centro-settentrionale nel Quattrocento. Questo campo di ricerca, naturale prosecuzione del tema svolto in questa indagine, non è stato granché approfondito. Soltanto sui rapporti (comunque non preferenziali, giacché sono anche in questo caso i Francescani ad avere la palma dell'intrinsichezza con gli ambienti e la politica dei signori di Milano) tra i Servi di Maria e gli Sforza la storiografia recente si è soffermata, sia pure occasionalmente, individuando spunti interessanti. I frati infatti appaiono insediati nelle due cittadine lombarde che avrebbero dovuto essere in un caso, e furono nell'altro, preferita residenza della corte sforzesca: si tratta di Galliate nel territorio di Novara, ove, negli anni Settanta, Galeazzo Maria Sforza appoggiò la loro presenza (che precedette quella dei Minori osservanti e la loro attività di predicazione), e di Vigevano, ove fu invece Ludovico il Moro, a metà degli anni Novanta, a volere e finanziare la loro presenza in conseguenza degli strettissimi rapporti con il priore generale dell'epoca, il bolognese (e suo informatore politico) Antonio Alabanti.

Tutte queste notizie provengono dal carteggio sforzesco: ed è possibile che le ricche serie epistolari prodotte dalle corti e dai governi rinascimentali aiutino, anche in altri casi, a ricostruire i rapporti tra i Servi, i governi degli Stati territoriali italiani del Quattrocento e naturalmente le città e le 'quasi città'. Ma rispetto a quanto mi ero prefisso in questo intervento si tratterebbe comunque di un altro discorso