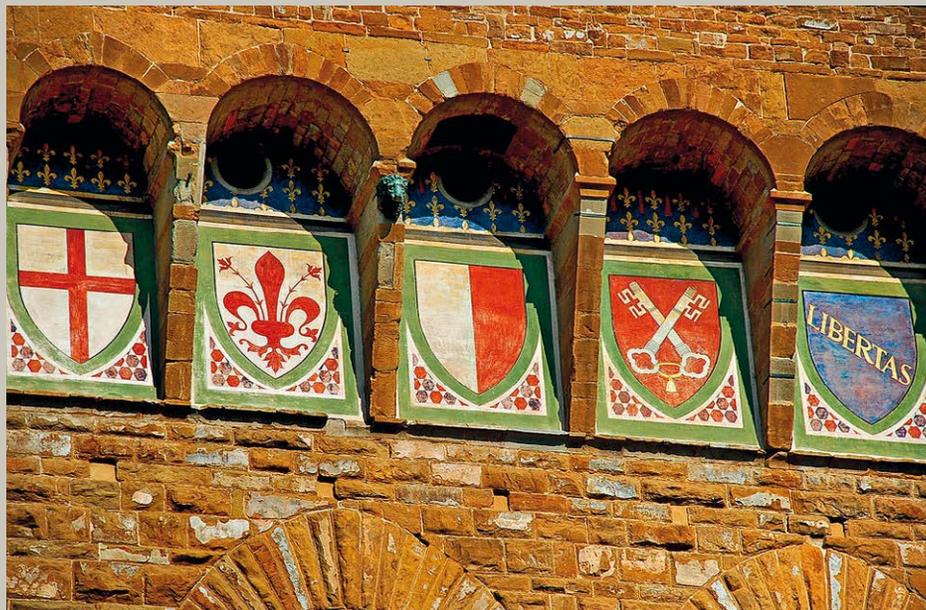


LIBERTAS E LIBERTATES NEL TARDO MEDIOEVO REALTÀ ITALIANE NEL CONTESTO EUROPEO



a cura di
ANDREA ZORZI

CENTRO DI STUDI SULLA CIVILTÀ
DEL TARDO MEDIOEVO • SAN MINIATO

FI
FIRENZE
UNIVERSITY
PRESS

CENTRO DI STUDI SULLA CIVILTÀ DEL TARDO MEDIOEVO
SAN MINIATO

ISSN 2704-5692 (PRINT) | ISSN 2704-5706 (ONLINE)

CENTRO DI STUDI SULLA CIVILTÀ DEL TARDO MEDIOEVO
SAN MINIATO

Comitato scientifico

Presidente: Andrea Zorzi

Membri: Sandro Carocci, Franco Franceschi, Isabella Gagliardi, Michele Pellegrini, Giuseppe Petralia, Gabriella Piccinni, Alma Poloni, Mauro Ronzani, Francesco Salvestrini, Francesco Senatore, Gian Maria Varanini

Consiglio di amministrazione

Presidente: Laura Baldini

Membri: Luca Danti, Alessandro Frosini, Alessandro Mancini, Luana Mazzoncini

Collegio sindacale

Membri: Luciano Benvenuti, Luigi Giglioli, Alessandro Spadoni

Libertas e libertates nel tardo medioevo.
Realtà italiane nel contesto europeo

Atti del XVI Convegno di studi
San Miniato 11-13 ottobre 2018

a cura di
Andrea Zorzi

FIRENZE UNIVERSITY PRESS
2024

Libertas e libertates nel tardo medioevo. Realtà italiane nel contesto europeo : atti del XVI Convegno di studi San Miniato 11-13 ottobre 2018 / a cura di Andrea Zorzi. – Firenze : Firenze University Press, 2024. (Centro di Studi sulla Civiltà del Tardo Medioevo San Miniato ; 16)

<https://books.fupress.com/isbn/9791221503821>

ISSN 2704-5692 (print)

ISSN 2704-5706 (online)

ISBN 979-12-215-0381-4 (Print)

ISBN 979-12-215-0382-1 (PDF)

ISBN 979-12-215-0383-8 (ePUB)

ISBN 979-12-215-0384-5 (XML)

DOI 10.36253/979-12-215-0382-1

Graphic design: Alberto Pizarro Fernández, Lettera Meccanica SRLs

Front cover image: Stemmi della città di Firenze, facciata di Palazzo Vecchio (sec. XVIII), particolare. Firenze, Museo di Palazzo Vecchio

Peer Review Policy

Peer-review is the cornerstone of the scientific evaluation of a book. All FUP's publications undergo a peer-review process by external experts under the responsibility of the Editorial Board and the Scientific Boards of each series (DOI 10.36253/fup_best_practice.3).

Referee List

In order to strengthen the network of researchers supporting FUP's evaluation process, and to recognise the valuable contribution of referees, a Referee List is published and constantly updated on FUP's website (DOI 10.36253/fup_referee_list).

Firenze University Press Editorial Board

M. Garzaniti (Editor-in-Chief), M.E. Alberti, F. Vittorio Arrigoni, E. Castellani, F. Ciampi, D. D'Andrea, A. Dolfi, R. Ferrise, A. Lambertini, R. Lanfredini, D. Lippi, G. Mari, A. Mariani, P.M. Mariano, S. Marinai, R. Minuti, P. Nanni, A. Orlandi, I. Palchetti, A. Perulli, G. Pratesi, S. Scaramuzzi, I. Stolzi.

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

 The online digital edition is published in Open Access on www.fupress.com.

Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

© 2024 Author(s)

Published by Firenze University Press

Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze

via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy

www.fupress.com

This book is printed on acid-free paper

Printed in Italy

Sommario

Presentazione	7
Introduzione	
<i>Libertas e libertates</i> nel tardo medioevo. Tradizione ideologica e studi storici: qualche appunto introduttivo	9
<i>Andrea Zorzi</i>	
LE LIBERTÀ E L'ORDINE POLITICO	
L'impero, le <i>libertates</i> e la libertà	19
<i>Diego Quaglioni</i>	
La <i>libertas ecclesiae</i> nel tardo medioevo	37
<i>Nicolangelo D'Acunto</i>	
La liberté dans les royaumes: pratique et théorie	55
<i>Jean-Philippe Genet</i>	
LE LIBERTÀ DELLE COMUNITÀ	
La libertad de las comunidades rurales a fines de la edad media	77
<i>Hipólito Rafael Oliva Herrer</i>	
Gruppi sociali e libertà	97
<i>Alessandro Barbero</i>	

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Andrea Zorzi (edited by), *Libertas e libertates nel tardo medioevo. Realtà italiane nel contesto europeo. Atti del XVI Convegno di studi San Miniato 11-13 ottobre 2018*, © 2024 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0382-1, DOI 10.36253/979-12-215-0382-1

Le libertà delle città dei regni. Mezzogiorno italiano ed Europa (secoli XIII-XV) <i>Pierluigi Terenzi</i>	111
La libertà del popolo. <i>Status popularis e libertas</i> a Firenze, Siena, Lucca e Bologna nella seconda metà del Trecento <i>Alma Poloni</i>	131
LE LIBERTÀ DELLA PERSONA	
Servitù ed emancipazione <i>Francesco Panero</i>	153
Spazi e tempi della libertà economica <i>Giacomo Todeschini</i>	165
Libertà e non conformismo religioso: alcune riflessioni a margine per i secoli XII-XIII <i>Isabella Gagliardi</i>	179
LIBERTÀ E REPUBBLICANESIMO	
La cultura dell'autonomia (Italia, sec. XIV) <i>E. Igor Mineo</i>	197
<i>Libertas florentina</i> . Riflessioni sulla formazione di un'ideologia politica <i>Laurent Baggioni</i>	229
Libertà fra tardo medioevo e prima età moderna: il mondo germanofono <i>Thomas Maissen</i>	245
INDICI	
Indice dei nomi di persona	267
Indice dei nomi di luogo	273

Presentazione

È con particolare piacere che presento ai lettori gli atti del sedicesimo convegno organizzato dalla nostra Fondazione Centro Studi sulla Civiltà del Tardo Medioevo. Il volume rappresenta il segno tangibile delle capacità di resilienza che la nostra istituzione ha saputo mostrare negli anni difficili dell'emergenza pandemica. Per le misure di prevenzione e contenimento del Coronavirus Disease 19 le attività in presenza hanno subito una lunga pausa biennale, dall'autunno del 2019 all'autunno del 2021, con il conseguente rallentamento di tutte le iniziative. Nondimeno tra la primavera del 2020 e quella del 2021 il Centro Studi ha organizzato numerose conferenze e lezioni attraverso le modalità di collegamento telematico a distanza salvaguardando il legame con la propria comunità di riferimento. La volontà di mantenere in presenza gli appuntamenti di maggiore confluenza di studiosi e di pubblico, dove l'incontro tra le persone è elemento fondamentale del confronto intellettuale, ha determinato invece un inevitabile allungamento delle tradizionali cadenze dei nostri convegni, seminari e giornate di studio, che hanno dovuto attendere il superamento della fase più acuta della pandemia per poter riavviare il proprio ciclo. Anche la ripresa dell'attività editoriale si iscrive in questo contesto di rilancio verso le iniziative future.

Pur a distanza di qualche anno dalle giornate convegnoistiche i contributi raccolti in questo volume mantengono intatta originalità e aggiornamento delle loro innovazioni di conoscenza. Il sedicesimo convegno ha saputo coniugare la tradizione del nostro Centro Studi, a cominciare dal tenore internazionale della riflessione scientifica (un quarto degli autori appartiene a prestigiosi atenei stranieri), con l'attualità delle prospettive tematiche delle indagini promosse. Il tema della libertà – e più precisamente delle libertà degli individui, delle comunità e delle istituzioni nelle società italiane ed europee del tardo medioevo

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Andrea Zorzi (edited by), *Libertas e libertates nel tardo medioevo. Realtà italiane nel contesto europeo. Atti del XVI Convegno di studi San Miniato 11-13 ottobre 2018*, © 2024 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0382-1, DOI 10.36253/979-12-215-0382-1

– costituisce infatti, ad un tempo, una questione storiografica condizionata da una lunga tradizione ideologica e pertanto rivolta prevalentemente alle elaborazioni del pensiero politico, e un argomento di stringente attualità in un mondo globale segnato da guerre, epidemie e disuguaglianze che minacciano e limitano diritti sociali e civili. Il compito degli studiosi di storia, e di un'istituzione come la nostra preposta a favorirne le ricerche, è quello di fornire strumenti di analisi su come le società del passato elaborarono, praticarono e difesero un patrimonio sempre vivo di libertà cui troppo spesso le società del presente danno mostra di non sapere più attingere.

A nome del Comitato scientifico desidero esprimere il più sincero ringraziamento agli enti che con il loro costante supporto politico e sostegno finanziario rendono possibile lo svolgimento del complesso delle attività della Fondazione Centro Studi sulla Civiltà del Tardo Medioevo, vale a dire la Direzione Generale Educazione, Ricerca e Istituti Culturali del Ministero della Cultura, la Fondazione Cassa di Risparmio di San Miniato, il Comune di San Miniato e la Fondazione Marianelli Mario. Una particolare riconoscenza rivolgo al Consiglio di Amministrazione, al Collegio Sindacale e alla Segreteria per aver guidato, tutelato e garantito le attività del nostro Centro Studi in anni difficili come quelli trascorsi.

Andrea Zorzi
Presidente del Comitato scientifico

INTRODUZIONE

Libertas e libertates nel tardo medioevo.
Tradizione ideologica e studi storici:
qualche appunto introduttivo

Andrea Zorzi

1. In una conferenza tenuta all'Istituto Universitario Europeo di Fiesole nel 1986 Norberto Bobbio, tracciando l'evoluzione della *Grandezza e decadenza dell'ideologia europea*, osservò come da Erodoto di Alicarnasso fino a Georg Wilhelm Friedrich Hegel e a Benedetto Croce la storia d'Europa fosse stata attraversata da una specifica ideologia secondo la quale quella storia era storia della libertà, frutto delle lotte di uomini fondamentalmente liberi¹. Sempre a Fiesole una decina di anni fa maturò l'opera collettiva, guidata da Quentin Skinner e Martin van Gelderen, pubblicata sotto il titolo *Freedom and the Construction of Europe*, con l'obiettivo di evidenziare la ricchezza, la varietà e la complessità del pensiero sulla libertà posto a fondamento della costruzione dell'Europa moderna².

In un clima storico profondamente diverso da quello attuale, Bobbio esprimeva la consapevolezza di come le guerre mondiali, il nazismo e la decolonizzazione avessero corroso profondamente quell'"ideologia europea" che si era contrapposta alla storia dell'Oriente, intesa come storia del dominio del dispotismo e dell'asservimento delle masse, secondo uno schema bipolare – da una parte l'Europa, la libertà e il progresso, dall'altra l'Oriente, il dispotismo e l'arretramento – che nei decenni centrali del Novecento era servito a spiegare lo stalinismo e il predominio

¹ N. BOBBIO, *Grandezza e decadenza dell'ideologia europea*, «Lettera internazionale», 3 (1986), pp. 1-5.

² *Freedom and the construction of Europe*, a cura di Q. Skinner e M. van Gelderen, 2 voll., Cambridge 2013.

Andrea Zorzi, University of Florence, Italy, andrea.zorzi@unifi.it, 0000-0002-3245-2904

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Andrea Zorzi, *Introduzione. Libertas e libertates nel tardo medioevo. Tradizione ideologica e studi storici: qualche appunto introduttivo*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0382-1.03, in Andrea Zorzi (edited by), *Libertas e libertates nel tardo medioevo. Realtà italiane nel contesto europeo. Atti del XVI Convegno di studi San Miniato 11-13 ottobre 2018*, pp. 9-16, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0382-1, DOI 10.36253/979-12-215-0382-1

della burocrazia nel socialismo reale, spingendosi a interpretare l'Unione Sovietica nei termini di un nuovo principato di Moscovia. L'opera coordinata da Skinner e da van Gelderen si collocava invece nella cornice dell'esperienza fondatrice dell'Unione Europea, in un clima valoriale positivamente teso a riconoscere nella nuova costruzione politica continentale l'erede di una plurisecolare tradizione di libertà religiose e costituzionali e di libertà degli individui e degli stati. Un'eredità maturata nella contestazione dei significati premoderni del concetto di libertà, contrapposti a quelli di servitù, di tirannide e di supremazia, e nella definizione dei nuovi concetti di libertà come assenza di dipendenza e/o di un regime politico arbitrario.

La crisi delle democrazie europee e occidentali negli ultimi decenni, per effetto della globalizzazione, della recessione economica e della riproposizione di movimenti come il sovranismo e il populismo, conferma la drammatica attualità del tema della libertà. E la necessità di indagarlo storicamente. Da qui la proposta di un convegno come quello organizzato dal Centro studi sulla Civiltà del tardo medio evo che ha visto riuniti alcuni dei maggiori storici del tardo medioevo e della prima età moderna per analizzare la varietà di declinazioni assunte dalle *libertates* nelle realtà sociali e politiche italiane di quel periodo in un contesto europeo. Il presente volume ne raccoglie gli atti.

2. La storia delle libertà politiche in Europa è stata a lungo declinata entro uno schema genealogico che interpreta la natura della libertà contemporanea a partire dalle sue origini remote. Ciò spiega l'adozione di un approccio teleologico che spesso ha segnato le ricerche: dalla libertà degli "antichi" a quella dei "moderni"; dalla libertà "positiva", fondata sulla partecipazione collettiva alla decisione, a quella "negativa" fondata sulla non costrizione degli individui; dalla *libertas ecclesiae* alla tolleranza religiosa, etc. La consapevolezza della crisi del grande racconto della libertà – incrinato dalle tragedie del Novecento e dalle attuali reazioni identitarie ai fenomeni originati dalla globalizzazione – invita ad allargare il campo d'analisi, rifiutando una storia lineare della nozione e delle sue espressioni, che si sta rivelando sempre meno capace di dare conto delle discontinuità e delle tensioni tra significati e modelli diversi. La proposta del nostro convegno è stata quella di reintegrare il tema della libertà nel quadro delle pratiche degli attori politici, prendendo in considerazione la pluralità di elaborazioni che ebbero per oggetto la libertà nel tardo medioevo.

Sul piano storiografico ciò significa incrociare alcuni dei campi di ricerca attualmente più dinamici nell'ambito della storiografia medievistica e modernistica, in primo luogo le prospettive che hanno mutato il panorama delle conoscenze sui processi politici e sui meccanismi della legittimità nell'Europa di antico regime, come quelle emerse nei progetti su *La Genèse de l'Etat moderne* e su *Le pouvoir symbolique en Occident (1300-1640)* diretti da Jean-Philippe Genet³, o – per limitarsi all'Italia – negli studi raccolti nel volume *The Italian*

³ Sul primo, cfr. *L'État moderne: genèse. Bilans et perspectives*, a cura di J.-Ph. Genet, Paris 1990; e *Id., La genèse de l'État moderne. Les enjeux d'un programme de recherche*, «Actes de la Recherche

*Renaissance State*⁴. Peraltro, la revisione delle coordinate ordinarie della storia politica dell'Europa di antico regime è in pieno svolgimento ed è alimentata dall'irruzione della storia globale, dal declino dei sistemi di senso eurocentrici, dalla crisi dell'egemonia "occidentale" sul mondo. Rammento alcuni degli assi fondamentali di tale revisione.

La sensibilità, maturata ormai da quasi mezzo secolo, nei confronti della dimensione linguistica dell'agire politico si è tradotta – come è noto – in un ripensamento profondo della tradizionale storia delle ideologie e delle forme stesse della politica. La messa in discussione della centralità della nozione di stato moderno e di sovranità ha proposto una nuova genealogia del repubblicanesimo e della libertà politica come modelli almeno in parte alternativi; essa abbraccerebbe, dopo una fondamentale genesi nel mondo greco-romano, un lungo arco di secoli che va dal basso medioevo (soprattutto italiano) alla piena modernità rivoluzionaria. I risultati più autorevoli di questo orientamento interpretativo – di cui sono esponenti autori come John Pocock e Quentin Skinner⁵ – hanno mantenuto tuttavia un profilo molto pronunciato di storia delle idee, finendo col ricostruire, sulla base di un'approfondita ricognizione dei testi, tradizioni intellettuali coerenti e immuni dalla "confusione" dei discorsi elaborati nelle azioni e nelle pratiche, e dalla complessità (non solo linguistica) delle congiunture politiche⁶.

La libertà può essere invece ripensata nelle sue contrastanti modalità: non solo come valore ed espressione discorsiva coerente dell'autonomia, ma anche come pratica rivendicativa e conflittuale, come prerogativa protetta dal diritto, come "positiva" affermazione di volontà. La recente attenzione ai "linguaggi" ha ampliato la conoscenza sulle modalità e sulle congiunture dei discorsi pubblici, ma è stata meno continua sulla questione della loro produzione contingente, sulle ambivalenze nel senso comune di termini-chiave come quello di "libertà".

Nel ripensamento in atto delle forme della politica moderna e del problema della loro genesi sta emergendo inoltre la sempre maggiore consapevolezza di quanto profondamente i vocabolari fossero informati dal repertorio culturale cristiano e dalla stratificata tradizione teologica. Viene affermandosi l'impossibilità di una distinzione astratta tra cultura religiosa e discorsività "laica" e, di conseguenza, risulta non più attuale un'idea di "modernizzazione" fondata sul progressivo affrancamento della seconda dalla prima. Il riferimento – oltre all'influenza esercitata da Ernst H. Kantorowicz e Harold J. Berman⁷ – è alle

en Sciences Sociales», 118 (1997), pp. 3-18. Sul secondo, cfr. i volumi raccolti nella collana *Le pouvoir symbolique en occident (1300-1640)*, série dirigée par Id., Paris-Rome 2011-.

⁴ *The Italian Renaissance State*, a cura di A. Gamberini e I. Lazzarini, Cambridge 2012.

⁵ Cfr. J.G.A. POCKOCK, *The Machiavellian moment. Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton 1975; Q. SKINNER, *The foundations of modern political thought*, 2 voll., Cambridge 1978.

⁶ Cfr. le osservazioni di E.I. MINEO, *La repubblica come categoria storica*, «Storica», 15 (2009), pp. 128-137.

⁷ Cfr. E.H. KANTOROWICZ, *The king's two bodies. A study in mediaeval political theology*, Princeton 1957; H.J. BERMAN, *Law and revolution. The formation of the Western legal tradition*, Cambridge 1983.

analisi fondamentali di Otto Gerhard Oexle, di Alain Boureau e di Giacomo Todeschini⁸. In questo quadro si trasformano anche le immagini storiche della libertà, al di fuori dallo schema di una secolarizzazione lineare: tra i suoi dispositivi di senso infatti rimangono a lungo decisivi la questione della *libertas* della Chiesa, il significato della cittadinanza cristiana, come pure il tema della finalità dell'azione di governo in un orizzonte di salvezza.

Per quanto riguarda in particolare l'Italia, la messa in discussione dei modi tradizionali di pensare la statualità occidentale ha favorito l'esaurirsi della tradizionale narrazione di origine risorgimentale, ancora viva negli anni '80 del secolo scorso, centrata sul tema della decadenza (politica e morale) e della stagnazione (economica e sociale) a partire dal declino dei regimi comunali (ovvero dalla crisi della loro "libertà"). Anche il superamento delle tradizionali rappresentazioni dualistiche (Nord e Mezzogiorno) lascia emergere una geografia politica tanto variegata quanto attraversata – all'interno di una prospettiva non più nazionale ma quanto meno europea – da nodi comuni come quelli della legittimazione, dell'autonomia, della libertà politica, che si riproducono in modi che non seguono preventive delimitazioni regionali⁹. Il panorama consolidatosi in tempi recenti – a partire da sintesi come quella dedicata alle *Origini dello Stato*¹⁰ – vede come punto fermo la valorizzazione della continuità della dimensione cittadina nel lungo periodo¹¹: non più solo nell'Italia centro-settentrionale, ma anche in larga parte di quella meridionale¹²; non più solo nelle grandi arene "repubblicane" ma anche nell'universo a direzione precocemente signorile¹³, e nella variegata geografia dei centri minori e delle "piccole patrie"¹⁴.

3. A fronte di queste importanti prospettive di rinnovamento, gli studi condotti sulla storia della libertà non hanno conseguito significativi rinnovamenti di conoscenze fino a tempi recenti. Le ricerche si sono polarizzate intorno a due tipologie prevalenti, quasi sempre senza relazioni reciproche.

⁸ Cfr. almeno, O.G. OEXLE, *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne*, Göttingen 1996; A. BOUREAU, *La religion de l'État. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250-1350)*, Paris 2006; e G. TODESCHINI, *Come l'acqua e il sangue: le origini medievali del pensiero economico*, Roma 2021.

⁹ Cfr. F. BENIGNO, E.I. MINEO, *Introduzione. Discutere il canone nazionale*, in *L'Italia come storia. Primato, decadenza, eccezione*, a cura di F. Benigno e E.I. Mineo, Roma 2020, pp. 25-30 in particolare.

¹⁰ *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Chittolini, A. Molho e P. Schiera, Bologna 1994.

¹¹ Sottolineata ancora da G. CHITTOLINI, 'Crisi' e 'lunga durata' delle istituzioni comunali in alcuni dibattiti recenti, in *Penale, giustizia, potere. Metodi, ricerche, storiografie. Per ricordare Mario Sbriccoli*, a cura di L. Lacché, Macerata 2007, pp. 125-154.

¹² Cfr. *Città e contado nel Mezzogiorno tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Vitolo, Salerno 2005.

¹³ Cfr. *Signorie cittadine nell'Italia comunale*, a cura di J.-C. Maire Vigueur, Roma 2013.

¹⁴ Cfr. *I centri minori italiani nel tardo Medioevo: cambiamento sociale, crescita economica, processi di ristrutturazione (secoli XIII-XVI)*, a cura di F. Lattanzio e G.M. Varanini, Firenze 2018.

Da un lato, si annoverano innumerevoli contributi di storia del pensiero politico, filosofico, teologico sulle nozioni di libertà elaborate da singoli autori (secondo uno schema consolidato: “la nozione di libertà in ...”), che si inquadrano, di fatto, nell’alveo della storia dei concetti, e che hanno dato luogo a ricomposizioni secondo genealogie del pensiero. Ultima in ordine tempo, per esempio, è quella proposta da Skinner intorno a tre nozioni: la libertà come assenza di interferenza da agenti esterni o interni; la libertà come assenza di dipendenza (l’*homo liber* di contro allo *status* di schiavitù, etc.) e la libertà come autorealizzazione¹⁵. I contributi sui singoli autori costituiscono un patrimonio prezioso, come mostra per esempio, per limitarsi all’arco cronologico che qui ci interessa, l’ampia silloge su *Il concetto di libertà nel Rinascimento*¹⁶.

Dall’altro lato, si rilevano – in una dimensione quantitativa non comparabile con le indagini sul concetto – analisi dedicate a contesti territoriali locali, prevalentemente comunità urbane o religiose, di cui si sono studiate le rivendicazioni di libertà da poteri superiori, spesso in occasioni di ricorrenze centenarie (lo schema consolidato è in genere quello: “la libertà della abbazia/comunità di ...”, “le origini delle libertà nella città di ...”). Mi limito a ricordare in questa sede i contributi raccolti negli atti di convegno dedicati, su scala europea, a *Les origines des libertés urbaines, Libertés et citoyenneté urbaines du Moyen Âge à nos jours*, e a *Libertad, autonomía y orden político a fines de la Edad Media*¹⁷. I testi normativi – ritenuti costitutivi di privilegi e diritti di libertà – hanno attirato un’attenzione specifica. La *Charta Libertatum* concessa da Giovanni Plantageneto nel 1215 ai baroni e alla chiesa del regno d’Inghilterra, per esempio, è stata oggetto di rinnovata attenzione in occasione del recente centenario¹⁸. A sua volta la normativa statutaria italiana è stata interpretata nel segno della libertà: penso al risalente studio di Francesco Calasso su *La legislazione statutaria dell’Italia meridionale*, dal significativo sottotitolo *Le libertà cittadine dalla fondazione del regno all’epoca degli statuti*, o agli studi raccolti in *La Libertà di decidere. Realtà e parvenze di autonomia nella normativa locale del Medioevo*¹⁹.

Per l’arco cronologico che qui ci interessa, rari sono stati i tentativi di tenere insieme i due piani di indagine, quello della storia intellettuale del concetto di

¹⁵ Cfr. Q. SKINNER, *A genealogy of liberty, Una’s Lecture*, Berkeley 2008; ID., *A third concept of liberty*, «Proceedings of the British Academy», 117 (2002), pp. 237-268; ID., *Thinking about liberty. An historian’s approach*, Firenze 2016.

¹⁶ *Il concetto di libertà nel Rinascimento*, a cura di L. Secchi Tarugi, Firenze 2008.

¹⁷ *Les origines des libertés urbaines*, Rouen 1990; *Libertés et citoyenneté urbaines du Moyen Âge à nos jours*, a cura di M. Pauly e A. Lee, Luxembourg 2015; *Libertad, autonomía y orden político a fines de la Edad Media*, a cura di H.R. Oliva Herrer, «Edad Media. Revista de historia», 21 (2020).

¹⁸ Tra i molti titoli, cfr. N. VINCENT, *Magna Carta. The foundation of freedom, 1215-2015*, London 2015; *Magna Carta and its modern legacy*, a cura di R. Hazell e J. Melton, New York 2015.

¹⁹ F. CALASSO, *La legislazione statutaria dell’Italia meridionale: le base storiche. Le libertà cittadine dalla fondazione del regno all’epoca degli statuti*, Roma 1929; *La libertà di decidere. Realtà e parvenze di autonomia nella normativa locale del medioevo*, a cura di R. Dondarini, Cento 1995.

libertà e quello della sua rivendicazione nell'azione politica: a mia conoscenza solo i volumi collettanei su *The origins of modern freedom in the west*, e su *Politische Freiheit und republikanische Kultur im alten Europa*²⁰. La difficoltà di intrecciare le prospettive di analisi deriva in parte anche dalla difficoltà, per lo studio della storia dei concetti, di conseguire un soddisfacente equilibrio tra approccio onomasiologico e approccio semasiologico. Il primo – come è noto – muove da un'idea predeterminata ed esamina i vari modi con cui essa, nel tempo, ha trovato espressione nelle parole: è l'approccio che soggiace alla prospettiva genealogica del concetto di libertà, di cui si è voluto rintracciare, nel tempo, il campo di significato in una varietà di denominazioni. Il secondo si concentra invece sullo studio dei vari significati assunti da uno stesso segno linguistico (nel nostro caso il lemma “libertà”) in contesti storici diversi: tale approccio consente di sottrarsi in parte alle precomprensioni ideologiche, evitando di assumere un paradigma predefinito di significato del termine libertà.

4. Rispetto a questo panorama degli studi, una discontinuità può venire spostando il campo d'analisi e la natura della documentazione. Si tratta, in primo luogo, di rifiutare una storia lineare della nozione di libertà e di prendere in considerazione la pluralità di elaborazioni che la assunsero a oggetto nel lungo periodo. Quanto alla documentazione, l'opzione di metodo è quella di allargare lo spettro delle fonti, con l'obiettivo di mettere in relazione e in dialogo i testi più frequentemente indagati per tali temi (letterari o dottrinari) con le fonti cosiddette della “pratica” (atti di governo, normativi, amministrativi, notarili), in una visione di insieme che integri e superi un'analisi centrata sulla mera elaborazione intellettuale e sui percorsi autoriali. In questa direzione si sono già mosse alcune recenti occasioni di studio dedicate alle libertà nella *societas* cristiana dei secoli X-XIII e nelle città italiane comunali e signorili²¹. Il convegno di San Miniato ha costituito un ideale completamento di tale percorso di riflessione sul lungo periodo che va dalla rivendicazione della *libertas ecclesiae* fino alle declinazioni delle *libertates* del tardo medioevo e della prima età moderna.

I testi raccolti in questo volume si propongono di contribuire a scomporre uno spazio complesso di significati e di pratiche. Un primo nucleo di interventi indaga i campi di significato assunti dalla libertà nell'ambito delle istituzioni monarchiche – l'impero, il papato e i regni – che se ne resero garanti per le comunità a loro soggette, e che rivendicarono nei termini di una totale assenza di interferenze esterne e di principio dell'ordine politico. Un secondo esplora invece la varietà di condizioni di autonomia di cui godettero le comunità urbane e rurali e i gruppi sociali inquadrati negli spazi politici sovralocali. Un terzo

²⁰ *The origins of modern freedom in the West*, a cura di R.W. Davis, Stanford 1995; *Politische Freiheit und republikanische Kultur im alten Europa*, a cura di B. Kümin, Vitznau 2015. Centratamente prevalentemente sulla storia bizantina e islamica è invece *La notion de liberté au moyen âge. Islam, Byzance, Occident*, a cura di G. Makdisi, D. Sourdel e J. Sourdel-Thomine, Paris 1985.

²¹ Cfr. *Libertas. Secoli X-XIII*, a cura di N. D'Acunto e E. Filippini, Milano 2019; e *La libertà nelle città comunali e signorili italiane*, a cura di A. Zorzi, Roma 2020.

gruppo di saggi punta a evidenziare, per un'epoca anteriore alla modernità in cui si tende in genere a non riconoscerne l'esistenza, le specificità degli spazi di libertà (giuridiche, economiche e religiose) dell'individuo. Un ulteriore gruppo di contributi affronta infine una delle precomprensioni ideologiche più granitiche della narrazione della libertà, vale a dire il suo nesso con la forma di governo repubblicana, sottoponendola a una più attenta verifica delle cronologie e dei linguaggi attraverso i quali l'autonomia politica cominciò effettivamente a coincidere, secondo i paradigmi degli attori politici del tardo medioevo e della prima età moderna, con una forma di governo non monarchica.

L'obiettivo complessivo è quello di evidenziare le specificità e le torsioni delle "libertà" prima dei giusnaturalismi e delle cittadinanze di età moderna, e di individuare le discontinuità che segnarono l'alterità delle *libertates* di antico regime rispetto ai significati moderni della libertà individuale e collettiva e dell'affermazione di una compiuta cultura dei diritti dell'uomo.

5. Quella di libertà è infatti una nozione complessa da indagare ma per nulla sfuggente. Essa era infatti chiarissima a chi si batteva per conquistarla o per difenderla. Libertà era una parola pesante, "epigrafica". Per dirla con le parole che Francesco Guicciardini affida a uno dei protagonisti del *Dialogo del reggimento di Firenze*, Paolantonio Soderini, membro dei Dieci di libertà durante il regime savonaroliano seguito alla caduta dei Medici nel 1494: «non è manco scolpita ne' cuori la libertà che sia scritta nelle nostre mura e bandiere»²².

Semmai, la nozione di libertà era (ed è) certamente polisemica – come, per altro, ogni altra della tradizione politica occidentale. Limitandoci alle ricorrenze del lemma nella storia della lingua italiana, possiamo osservare come il *Dizionario della lingua italiana* di Niccolò Tommaseo e Bernardo Bellini annoverasse 33 diverse accezioni, mentre il suo aggiornamento recente, il *Grande dizionario della lingua italiana* diretto da Salvatore Battaglia, riproponga a sua volta una tassonomia di ben 33 varianti di significato²³. Ma anche stringendo il campo alle ricorrenze di ambito più schiettamente politico, Giulio Rezasco poté a sua volta raccogliere nella documentazione istituzionale e amministrativa degli archivi italiani addirittura 94 diverse accezioni del termine libertà nel suo *Dizionario del linguaggio italiano storico ed amministrativo*²⁴.

Se poi prendiamo in mano il primo vocabolario italiano-latino di cui si abbia fino a oggi notizia, quello redatto, probabilmente nel settimo decennio del secolo XV, da Nicodemo Tranchedini, personaggio di primo piano della Milano sforzesca, collaboratore e sodale di Francesco fin da prima della conquista

²² FRANCESCO GUICCIARDINI, *Dialogo e Discorsi del reggimento di Firenze*, a cura di R. Palmarocchi, Roma-Bari 1932, p. 18.

²³ Cfr. N. TOMMASEO, B. BELLINI, *Dizionario della lingua italiana*, vol. II, Torino 1865, pp. 1839-1842; S. BATTAGLIA, *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. IX, Torino 1975, pp. 21-27.

²⁴ G. REZASCO, *Dizionario del linguaggio italiano storico ed amministrativo*, Firenze 1881, pp. 565-569.

del ducato da parte di quest'ultimo e poi suo attivo ambasciatore presso le corti italiane, il lemma *libertà* riporta le seguenti possibili traduzioni: «*libertas, impunitas, licentia, auctoritas, potestas*»²⁵. La fonte è di particolare importanza proprio per la sua natura “pratica” che riflette i diversi significati di *libertà* correnti nel linguaggio politico italiano del basso medioevo²⁶. Essa ci avverte come il termine rinviasse ancora, a quella altezza di tempo, sia al patrimonio di diritti, privilegi e immunità su cui si erano fondate per secoli le prerogative di autonomia delle città e delle comunità, sia alla titolarità di poteri, e in senso lato di amministrazione, che si poneva a garanzia dell'assenza di interferenza dall'esterno e dall'interno. La fonte è anche spia di come, perlomeno nelle cancellerie italiane, non circolasse una nozione di carattere valoriale, associata a una specifica forma – tanto meno repubblicana – di governo.

Le ricerche future sulla storia di una nozione così poliedrica non potranno dunque non prediligere un approccio euristico e un'avvertita esegesi dei vari significati assunti nella documentazione dal lemma “*libertà*”.

²⁵ N. TRANCHEDINI, *Vocabolario italiano-latino*, a cura di F. Pelle, Firenze 2001, p. 96. Sull'autore, cfr. P. SVERZELLATI, *Per la biografia di Nicodemo Tranchedini da Pontremoli, ambasciatore sforzesco*, «*Aevum*», 72 (1988), pp. 485-557.

²⁶ Come rilevato da A. GAMBERINI, *Tranquilla, rabiata, libera, aequa. I volti della libertas tra Milano e Firenze nel primo Rinascimento*, in *La libertà nelle città comunali e signorili italiane*, pp. 230-231.

Le libertà e l'ordine politico

L'impero, le *libertates* e la libertà

Diego Quagliani

Il titolo assegnatomi era, più semplicemente, «L'impero e le *libertates*». La ragione del cambiamento non sta solo in un'esigenza di ordine definitorio nell'ambito di un concetto tanto fondamentale quanto incerto nella storia del pensiero occidentale. Ognuno sa quanto nella modernità ci si è affaticati attorno a questa difficile declinazione tra libertà (al singolare) e libertates (al plurale). Basterà ricordare che Croce, nella sua *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932), sottraendo il concetto di libertà ad ogni astrazione ne riaffermava insieme l'universalità e la concretezza, avvertendo che se è vero che senza 'la libertà' al singolare non sono pensabili 'le libertates' al plurale, è pur vero che «la libertà al singolare *esiste*, e dunque s'incarna, soltanto nelle libertates al plurale»¹.

Il moderno liberalismo, esattamente due secoli fa (1819), ha proclamato che tutto ciò riguarda la libertà e le libertates dei moderni, e *non* la libertà e le libertates degli antichi, e tanto meno la libertà e le libertates del 'millennio medievale', pensato evidentemente come uno iato, e non come un «grande raccordo e laboriosa metamorfosi dal mondo classico [...] al prodigioso e inquietante dinamismo creativo moderno»².

¹ A. COLOMBO, *Libertà*, in *Categorie politiche. Profili storici*, a cura di M.L. Cicalese, Milano 2010, pp. 65-78: 65 e 67.

² G. TABACCO, *Le ideologie politiche del medioevo*, Torino 2000, p. 3.

Che diremo dunque della libertà e delle libertà (della *libertas* e delle *libertates*) in quel tardo medioevo che, come scriveva giustamente Giovanni Tabacco³, forma il «prologo multiforme e violento del mondo moderno»? Quale sentimento poté aversi della *libertas* e delle *libertates* nell'orizzonte politico-istituzionale e ideale dell'impero? A quale esperienza, a quale 'particolare concreto' possiamo rivolgerci per cogliere *nel dettaglio* i tratti distintivi di una tale relazione, tanto obbligata quanto problematica?

Una prima risposta, in termini necessariamente generali, possiamo trovarla appunto in una bella pagina di Tabacco intorno ai «fondamenti ideali delle repubbliche comunali e delle signorie cittadine»: vi si rammenta che «all'ombra dei regni e in concorrenza con le ideologie nazionali e imperiali, tutto un mondo di idee politiche si produsse nel basso medioevo in rapporto con le esperienze peculiari delle aree urbane», aggiungendo che «i privilegi di cui esse fruiro- no si svilupparono assai spesso nell'ordinamento pubblico fino a creare una coscienza di sé come enti autonomi, dotati di garanzie costituzionali e sorretti da un vivace patriottismo cittadino»⁴.

Prime fra tutte le forme della *libertas*, le libertà normative e giurisdizionali, che nel maturo medioevo giuridico e nell'ambito dell'esperienza di diritto comune si espressero fundamentalmente nella rapida affermazione di una dottrina e di una prassi della *potestas condendi statuta*, della libertà di statuire, di essere capaci di libera volizione, di essere cioè *sui iuris*, per usare una espressione appropriata, e di essere *sui iuris* come corpo collettivo che il diritto assimila talvolta ai privati («*civitates [...] loco privatorum habentur*»)⁵, talvolta espressamente alla persona («*personae [...] vice fungitur*»)⁶. Si trattò di un momento decisivo per lo sviluppo degli ordinamenti delle *civitates*, in un caratteristico intreccio tra tensioni e conflittualità interne ed esterne (con l'impero, i regni, le dinastie signorili, gli enti ecclesiastici, le altre città) dal quale «emerse nei più diversi aspetti l'ideologia delle libertà, già largamente efficace nella difesa dell'ordinamento ecclesiastico e delle singole chiese [...], e suscettibile di estensione nel mondo politico a tutti i livelli»⁷.

A quella vicenda appartiene la permanenza di una forte tradizione imperiale, quasi in contraddizione con l'indebolimento dell'impero nelle sue numerose crisi lungo tutta l'età intermedia. Tale continuità ha spesso suscitato la sorpresa degli storici, come se l'ostinata proclamazione di una realtà immaginaria abbia signi-

³ *Ibidem*.

⁴ *Ivi*, p. 93.

⁵ È il celebre luogo gaiano escerpito in *Dig.*, 50, 16, 16.

⁶ Come nel frammento di Fiorentino in *Dig.*, 46, 1, 23. Si veda la *vulgata* del testo giustiniano, con la glossa «*fungitur*», *ad l. Mortuo reo, ff. De fideiussoribus et mandatoribus* [*Dig.*, 46, 1, 23], in *Digestum Novum*, Lugduni, Apud Hugonem a Porta, 1560, col. 967.

⁷ TABACCO, *Le ideologie politiche del medioevo*, p. 94. Sulle varie e diverse declinazioni della *libertas* (e delle *libertates*) nel contesto tardomedievale si veda ampiamente M. ASCHERI, *Istituzioni medievali*, Bologna 1994², in particolare pp. 273-299, sulla grande espansione dell'Italia comunale.

ficato qualcosa di simile al 'credere l'incredibile', o, comunque sia, ad elaborare programmi e ideologie «sul filo di un intellettualismo sospeso tra l'analisi di una situazione reale e l'evocazione di un sogno», come molti anni fa lo stesso Tabacco scriveva a proposito della politica italiana ai tempi della grande crisi avignonese⁸.

Naturalmente i giuristi sono i primi a mostrarsi ostinati nella fede verso una realtà che ad altri poteva apparire ormai esausta. Si è spesso notato che perfino i più grandi fra i giuristi dell'età intermedia, e fra di essi i più attenti ai problemi politici del loro tempo, come Cino, Bartolo, Alberico da Rosciate o Baldo, nel momento della crisi dei poteri universali che pare segnare come uno spartiacque il trapasso alla modernità, abbiano finito per guardare più spesso in direzione del passato che in quella dell'avvenire, apparendo irrimediabilmente come i protagonisti di un fenomeno tipico, com'è il 'ritardo' degli Italiani. Serve a poco ricordare che quella tendenza ebbe carattere tutt'altro che monolitico, e che fu segnata da esitazioni, ambiguità e contraddizioni, perché anch'esse, in fin dei conti, non fanno che mettere in evidenza la capacità di resistenza di quella tradizione⁹.

Non so se possa riconoscersi che questo 'ritardo' sia in qualche modo il tratto distintivo dei giuristi e di una loro funzione di tipo 'resistenziale'. Di fatto la fede nell'impero, presso i giuristi, in entrambi i versanti del crinale della modernità, è la fede nel principio di validità che sostiene una costruzione non solo ideale ma concretamente inerente alla vita delle istituzioni sociali e politiche nelle quali si sostanzia la *libertas* cittadina. Nella «Law-Centered Kingship» che Kantorowicz descrive a proposito di Federico II, usando le formule del *De regimine principum* di Egidio Romano, l'imperatore è il fondamento di tale validità, *lex animata*, secondo l'espressione giustiniana, così come la legge è un *inanimatus princeps*¹⁰.

È stato scritto che l'intellettuale nel medioevo 'ideologizza' i processi sociali. Perciò l'imperatore occupa il vertice di un processo di potere che, rendendo manifesta, attraverso una trasposizione simbolica, l'ossatura della società medievale, diviene il modello normativo di ogni altro processo di potere. È solo sul fondamento della nozione – per quanto immaginaria essa sia stata – di *imperator dominus mundi* che il giurista può costruire la sua concezione della sovranità: «Ille qui est supremus non potest habere alium supra se», scrive Baldo in un *consilium* redatto proprio allo scorcio del Trecento (e si noti che qui *supremus* ha già tutta la forza semantica del termine moderno, sovrano, anche se la sovranità è qui declinata in forma negativa)¹¹.

⁸ ID., *Programmi di politica italiana in età avignonese*, in *Aspetti culturali della società italiana nel periodo del papato avignonese*, Todi 1981, pp. 51-75.

⁹ Cfr. D. QUAGLIONI, *Empire et monarchie: aspects du débat juridique*, in *Idées d'Empire en Italie et en Espagne (XIV^e-XVII^e siècle)*, a cura di F. Crémoux e J.-L. Fournel, Mont-Saint-Aignan 2011, pp. 37-46.

¹⁰ E.H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton 2016, p. 134.

¹¹ P. COSTA, *Iurisdiction. Semantica del potere politico nella giuspubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano 1969, pp. 186-192. Per Baldo cfr. D. QUAGLIONI, *Un "tractatus de tyranno": il commento di Baldo degli Ubaldi (1327?-1400) alla lex Decernimus, C. De sacrosanctis ecclesiis*

Si può aggiungere che quello stesso *consilium*, con la sua prima formulazione moderna della sovranità, si appiglia, citandola *ad evidentiam* forse per l'ultima volta nella storia del pensiero giuridico medievale, ad una delle 'leggi perdute' di Roncaglia, cioè alla costituzione *Omnis iurisdictio* di Federico Barbarossa, che a mezzo il XII secolo scolpisce in pochi tratti essenziali la sovranità imperiale: «*Omnis iurisdictio et districtus apud principem est et omnes iudices a principe administrationem accipere debent et iusiurandum prestare, quale a lege constitutum est*»¹².

In tale logica, non ci si deve sorprendere che la dottrina dell'impero e della sovranità imperiale come principio d'ordine, come garanzia 'sovrana' di un ordine giuridico ancorato all'idea di *iurisdictio* e di esercizio della giustizia, si manifesti con rinnovata enfasi nella crisi dell'universalismo e nell'epifania di nuove forme di potere alla ricerca di legittimazione. Si dovrebbe inoltre riconoscere che, appunto a causa della crisi dell'ordine giuridico medievale, universalistico in radice, il giurista conferisce un ruolo fondamentale all'impero e all'imperatore, la cui debolezza e la cui assenza non possono apparirgli che come il segno di un cedimento del principio stesso di giustizia. L'imperatore è l'*executor iustitiae*, e la giustizia è, per il giurista, la premessa fondamentale di ogni azione e di ogni modo d'essere delle relazioni umane¹³.

È la patologia del potere che spinge il giurista a riaffermare un principio universale di validità e di legittimità: «*Cum imperium fuit in statu et in tranquillitate*», scrive Bartolo, riecheggiando Dante alla metà del secolo XIV, «*totus mundus fuit in pace et tranquillitate, ut tempore Octaviani Augusti, et cum*

(C. 1, 2, 16), «Il pensiero politico», XIII (1980), pp. 64-83 e più diffusamente J. CANNING, *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge 1987. Per i dati biografici si veda E. CORTESE, *Baldo degli Ubaldi*, in *Dizionario biografico dei giuristi italiani*, diretto da Id. et al., Bologna 2013, pp. 149-152.

¹² *Die Urkunden Friedrichs I. 1158-1167*, a cura di H. Appelt, Hannover 1979 (*Monumenta Germaniae Historica, Diplomata, Die Urkunden den deutschen Könige und Kaiser*, X, 2), n. 238, pp. 29-30: 30. Cfr. V. COLORNI, *Le tre leggi perdute di Roncaglia (1158) ritrovate in un manoscritto parigino (Bibl. Nat. Cod. Lat. 4677)*, in *Scritti in memoria di Antonino Giuffrè, I, Rievocazioni, filosofia e storia del diritto, diritto romano e storia delle idee*, Milano 1967, pp. 111-170, con la versione tedesca annotata da G. DOLEZALEK, *Die drei verschollenen Gesetze des Reichstages bei Roncaglia. Wieder aufgefunden in einer Pariser Handschrift (Bibl. Nat. Cod. Lat. 4677)*, Aalen 1969. Cfr. D. QUAGLIONI, *Il diritto comune pubblico e le leggi di Roncaglia. Nuove testimonianze sulla l. Omnis iurisdictio*, in *Gli inizi del diritto pubblico. L'età di Federico Barbarossa: legislazione e scienza del diritto – Die Anfänge des öffentlichen Rechts. Gesetzgebung im Zeitalter Friedrich Barbarossas und das gelehrte Recht*, a cura di G. Dilcher e D. Quaglioni, Bologna-Berlin 2007, pp. 47-65; ID., *Vecchie e nuove testimonianze sulla l. Omnis iurisdictio*, in *Iuris Historia. Liber amicorum Gero Dolezalek*, a cura di V. Colli e E. Conte, Berkeley 2008, pp. 89-104.

¹³ Cfr. B. PARADISI, *Il pensiero politico dei giuristi medievali*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, II, *Ebraismo e Cristianesimo. Il Medioevo, 2, Il Medioevo*, Torino 1983, pp. 211-366: 212; poi in ID., *Studi sul medioevo giuridico*, Roma 1987, pp. 263-433: 264. Sulla giustizia e le sue istituzioni si veda in sintesi M. ASCHERI, *I diritti del Medioevo italiano*, Roma 2000, pp. 329-350, con ampia bibliografia.

imperium fuit prostratum, insurrexerunt dirae tyrannides»¹⁴. Che l'impero abbia il dovere di garantire l'ordine giuridico, è ciò che appare chiaro ogni volta che si presentano dei casi della vita collettiva dalla patologia acuta, cioè casi di natura fondamentale antigiuridica. Bartolo, davanti al fenomeno antigiuridico delle rappresaglie, parla di una materia pressoché sconosciuta al tempo in cui l'impero era in vigore e nello stato debito, divenuta frequente a causa del mancato riconoscimento dell'autorità imperiale, «propter quod de iniustitiis ad superiorem non potest haberi regressus»¹⁵.

L'impero e l'imperatore costituiscono di fatto il punto d'appoggio di una concezione del potere nella quale l'immagine di una sovranità astratta, *potestas absoluta*, deve necessariamente andare di concerto con l'idea di una sovranità concreta e limitata, *potestas ordinaria et ordinata*. Si tratta dei due sembianti della sovranità: da una parte, un potere astratto e assoluto; dall'altra, la dimensione 'legalitaria', soggetta alle leggi. Questa concezione del potere è il grande lascito del medioevo ai tempi moderni, un'eredità che alimenta tutti i processi di costruzione dell'immagine del potere legittimo. Ciò spiega la reazione della dottrina giuridica di fronte alle nuove manifestazioni 'assolutistiche' del potere, l'immagine dei regimi signorili e 'tirannici' del tardo medioevo; e ciò spiega il sospetto e la prudenza che circondano, nella dottrina del diritto pubblico medievale, l'esercizio del potere nei termini della sola *potestas absoluta*, o, per dirla con la variante canonistica di questa espressione, nei termini di una *plenitudo potestatis*¹⁶.

Può darsi che, come si è spesso detto, nella crisi dell'impero medievale il riconoscimento di una sovranità universale fosse divenuto 'una semplice forma di pensiero'; si dovrà tuttavia ammettere che quella forma di pensiero finiva per dare un carattere concreto anche alle astrazioni, rendendole in qualche modo operative nella pratica. Tale è appunto l'astrazione della *solutio a legibus*, della relativa libertà rispetto ai vincoli giuridici della sovranità universale, premessa di una metamorfosi determinante nel pensiero politico della prima modernità. L'imperatore, nel pensiero giuridico medievale, è libero rispetto all'aspetto coercitivo delle leggi, ma resta moralmente tenuto ad osservarle. Egli è astrattamente *legibus solutus*, ma concretamente *legibus alligatus*, secondo una soggezione volontaria ad una ragione superiore che Cino individuava nella *honestas*, in un principio etico capace di fondare un'obbedienza legittima, dal momento

¹⁴ Cfr. D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il "De tyranno" di Bartolo da Sassoferrato (1314-135). Con l'edizione critica dei trattati "De Guelphis et Gebellinis", "De regimine civitatis" e "De tyranno"*, Firenze 1983, pp. 32-33. Bartolo fa eco alla *Monarchia* di Dante (I xvi 1) nella glossa «in cuius tranquillitate» alla costituzione *Ad reprimendum* di Enrico VII in materia di *crimen laesae maiestatis*.

¹⁵ Così scrive Bartolo nel *Tractatus represaliarum*, per il quale si veda ancora QUAGLIONI, *Politica e diritto*, pp. 24-25. Cfr. ID., *Il proemio del bartoliano "Tractatus represaliarum"*, «Pluteus», II (1984), pp. 85-92.

¹⁶ Cfr. F. CALASSO, *Gli ordinamenti giuridici del Rinascimento medievale*, Milano 1965²; E. CORTESE, *La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico*, II, Milano 1964, p. 388 e nota 56; ID., *Sovranità (storia)*, in *Enciclopedia del diritto*, XLIII, Milano 1990, pp. 205-224; ASCHERI, *Istituzioni medievali*, pp. 228-255.

che l'autorità stessa del potere supremo discende dal diritto: è lo schema della *I. Digna vox* del codice giustiniano (*Cod.*, 1, 14, 4), destinata a divenire manifesto e simbolo di ogni polemica antiassolutistica lungo tutta la prima età moderna¹⁷.

L'impero continua ad essere, nel paradigma teorico di natura etico-giuridica che costituisce la base del pensiero politico medievale, il fulcro di un sistema di simboli autoritativi per i quali l'imperatore è, come dice la Glossa accusiana, *vigor iustitiae* e dunque, come si è già ricordato, *lex animata*, espressione ed immagine terrena di un principio di conservazione dell'ordine. «La *plenitudo potestatis* dell'imperatore era fondata sulla *ratio iuris communis*, e alimentò, con la sua immutata forza paradigmatica, l'idea della *potestas* dei capi degli ordinamenti particolari: il re indipendente, di fronte ai suoi sudditi, non è il *superior*, ma l'*imperator*»¹⁸. Non può perciò apparire paradossale che sia stato proprio nel momento del maggior contrasto tra l'impero e le città comunali, al tempo del Barbarossa, che le città abbiano avuto chiaro il senso del loro diritto all'autonomia (parola, questa sì, moderna nel suo uso e nel suo significato): paradossale, appunto, se si dimentica che il rapporto che modernamente stabiliamo tra sovranità e autonomia trova nel medioevo la sua espressione non ancora compiuta nel principio del signore lontano, che un grande maestro degli studi medievistici caro alla mia memoria, Reinhard Elze, ritrovava scolpito nei versi del *Guglielmo Tell* di Schiller¹⁹:

... den Kaiser
will man zum Herrn, um keinen Herrn zu haben.

Il contrasto si svolge non a caso intorno alla *potestas constituendorum magistratuum ad iustitiam expediendam*, come recita la *Constitutio de regalibus* (*Leges Feudorum*, II, 55)²⁰. Potestà di statuire e potestà di giudicare, nel civile e nel penale, secondo le consuetudini redatte in iscritto, costituiscono il fulcro delle *libertates* cittadine²¹. E non è un caso che il concetto di *libertas* si riempia di significati nuovi giusto nel momento dell'esplosione della letteratura giuridica che ha al suo centro lo statuto e la sua interpretazione, con i diversi generi delle *quaestiones statutorum*, della letteratura consulente e di quella commentariale. È superfluo ricordare qui l'importanza esercitata sulle idee politiche del secolo

¹⁷ Cfr. D. QUAGLIONI, *La souveraineté partagée au Moyen Age*, in *Le gouvernement mixte. De l'idéal politique au monstre constitutionnel en Europe*, a cura di M. Gaille-Nikodimov, Saint-Etienne 2005, pp. 15-24; ID., *Constitution et constitutionnalisme (XVI-XVII^e siècle)*, in *Des chartes aux constitutions. Autour de l'idée constitutionnelle en Europe*, a cura di F. Foronda e J.-Ph. Genet, Paris 2019, pp. 441-450.

¹⁸ F. CALASSO, *I Glossatori e la teoria della sovranità. Studio di diritto comune pubblico*, Milano 1957³, pp. 44-48.

¹⁹ Cfr. R. ELZE, *Insegne del potere sovrano e delegato in Occidente*, in *Simboli e simbologia nell'alto medioevo*, Spoleto 1976, II, pp. 569-593: 579.

²⁰ *Die Urkunden Friedrichs I. 1158-1167*, n. 237, pp. 27-29: 29.

²¹ Si veda l'importante saggio di R. BENSON, *Libertas in Italy, 1152-1226*, in *La notion de liberté au moyen âge. Islam, Byzantium, Occident*, Paris 1985, pp. 191-213.

XIV e della tradizione successiva dai commentari dei grandi giuristi come Cino, Bartolo, Baldo e i loro epigoni sul celebre frammento gaiano *Omnes populi* (*Dig.*, 1, 1, 9), vera base di ogni elaborazione in tema di libertà di statuire e di relazione tra diritto proprio e diritto comune²².

Al diritto, alla *renovatio* del diritto romano giustiniano nell'età della rivoluzione papale, alla rivoluzione stessa che consiste nell'affermazione dell'esigenza di riconquistare le categorie del diritto pubblico romano occorre dunque tornare per comprendere quale impatto abbia avuto l'assunzione di termini-concetto come *libertas* nel linguaggio pubblico del tardo medioevo²³. Bisogna dire subito che ai giuristi la libertà è apparsa nella concretezza del suo concetto solo per il tramite del suo contrario. Così è nella celebre *regula iuris* del Digesto, escerpta da Ulpiano: *Servitutem mortalitati fere comparamus*, «la servitù è paragonabile alla morte» (*Dig.*, 50, 17, 209). E perciò Chaim Wirszubski, nel 1950, all'indomani della catastrofe e della restituita libertà, poteva aprire il suo famoso saggio sulla *libertas* a Roma fra repubblica e principato così scrivendo: «il concetto di libertà, che comprende due differenti significati, cioè “libertà da” e “libertà di”, nessuno dei quali ammette definizioni se non generiche, è alquanto vago. Lo stesso vale per la latina *libertas*. *Libertas* denota principalmente lo stato di *liber*, cioè di chi non è schiavo, e comprende sia la negazione delle limitazioni imposte dalla schiavitù, che l'asserzione dei vantaggi derivanti dalla libertà. In vista di questo suo duplice significato, la libertà potrà forse essere meglio intesa se si spiegherà prima che cosa sia il suo opposto, la schiavitù»²⁴.

Arnaldo Momigliano, a proposito del significato giuridico e non ideologico della *libertas* dei Romani, ha ammesso che *libertas* non significa libertà nel senso che alla parola danno i moderni, ma ha anche soggiunto che «il processo che conduce da *libertas* a libertà è continuo»²⁵. Quel processo corrisponde al processo della costruzione di una civiltà giuridica in Occidente, e i suoi momenti critici sono i momenti critici della vita sociale, politica e culturale dell'Occidente, fino al nostro tempo e alla sua pretesa *clarté* nella concettualizzazione della libertà, del diritto e della società.

In questo *continuum* si inserisce l'elaborazione del diritto intermedio, erede dell'attitudine ad indicare, se non a definire, la libertà per il tramite del suo contrario. Questa tendenza appartiene ai giuristi quasi come un abito mentale,

²² Cfr. F. CALASSO, *Introduzione al diritto comune*, Milano 1970 (ed. orig. 1950). Per qualche ulteriore riflessione, D. QUAGLIONI, *Lo statuto come ordinamento*, in *Gli Statuti di Feltre del secolo XIV nella trascrizione cinquecentesca, con il frammento del codice statutario del 1293*, a cura di U. Pistoia e D. Fusaro, Roma 2006 (*Corpus statutario delle Venezie*, 20), pp. IX-XVIII.

²³ Cfr. G. DILCHER, *La “renovatio” degli Hohenstaufen fra innovazione e tradizione. Concetti giuridici come orizzonte d'azione della politica italiana di Federico Barbarossa, in Il secolo XII: la “renovatio” dell'Europa cristiana*, a cura di G. Constable et al., Bologna 2003, pp. 253-288.

²⁴ C. WIRSZUBSKI, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge 1950; ID., *Libertas. Il concetto politico di libertà a Roma tra Repubblica e Impero*, Bari 1957 (ed. orig. Cambridge 1950), p. 7.

²⁵ A. MOMIGLIANO, *Appendice*, ivi, pp. 256-285: 261.

e da essi si è comunicata ai teorici della politica, poiché l'occidente medievale è un mondo giuridico per essenza e «il terreno sul quale si insediò fin dal Medio Evo l'obbligazione politica in Occidente fu quello giuridico»²⁶. Possiamo pertanto descrivere, servendoci delle parole di Wirszubski, la schiavitù nel diritto romano come «istituzione legale, in virtù della quale una persona è soggetta al *dominium* di un'altra»²⁷. Gli schiavi sono quasi completamente privi di diritti e non possono possedere o fare alcunché né contrarre obbligazioni: *servile caput nullum ius habet*, come dice il giureconsulto Paolo (*Dig.*, 4, 5, 3, § 1); uno schiavo è sempre *in potestate* e *alieni iuris*. «In termini generali, quindi, la schiavitù consiste nell'assoluta mancanza di diritti e nella soggezione al potere altrui»²⁸.

Da queste caratteristiche della schiavitù appare che per esser libera una persona deve poter possedere diritti propri, cosa che è possibile soltanto se tale persona non è soggetta al *dominium* di un'altra. «La *libertas* – scrive ancora Wirszubski – consiste dunque nella capacità di possedere dei diritti, e nell'assenza di uno stato di soggezione. È evidente che i due aspetti, positivo e negativo, della *libertas*, anche se concettualmente distinti, sono essenzialmente interdipendenti e complementari»²⁹. Il diritto romano giustiniano, tra le sue rare definizioni, ne possiede proprio una della libertà. Fiorentino, infatti, scrive che la libertà è una facoltà naturale, e che la schiavitù è un istituto del diritto delle genti contrario a natura: «*libertas est naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi si quid vi aut iure prohibetur. Servitus est constitutio iuris gentium qua quis dominio alieno contra naturam subicitur*» (*Dig.*, 1, 5, 4). Quand'anche sia vero che la parola *naturalis* è «probabilmente interpolata», rendendo così «la definizione che si legge ora nel *Digesto* [...] di una data più tarda del suo autore originale»³⁰, si può essere sicuri che quella definizione ha costituito (almeno fino alla piena modernità giuridica e politica) un punto fermo per il giurista del diritto comune: la libertà, che consiste nella capacità di possedere dei diritti e nell'assenza di uno stato di soggezione, è un diritto naturale innato in ogni essere umano, o per dirla altrimenti ogni uomo è in origine libero. La schiavitù è un istituto introdotto dal diritto delle genti e accolto nel diritto civile: «*iure enim naturali ab initio omnes homines liberi nascebantur*».

Questa era la nozione che lo studente medievale di diritto incontrava fin dai primi passi della sua formazione. Scolpita tra i primi paragrafi delle Istituzioni (*Inst.*, 1, 2, § 2) e tra le prime *leges* del Digesto (*Dig.*, 1, 1, 4), l'affermazione ulpiana della naturale ed originaria libertà di ogni essere umano si insediava tra i principi fondamentali del diritto, tra quegli *iura naturalia* postulati nelle stesse Istituzioni (*Inst.*, 1, 2, § 11) come «*divina quadam providentia constituta*»

²⁶ P. SCHIERA, *Assolutismo*, in *Dizionario di politica*, diretto da N. Bobbio, N. Matteucci e G. Pasquino, Torino 1983³, pp. 56-62: 58.

²⁷ WIRSZUBSKI, *Libertas*, p. 7.

²⁸ *Ivi*, p. 8.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, p. 9.

e dunque come sempre «firma atque immutabilia» (oggi, con linguaggio corrente, diremmo ‘indisponibili’)³¹. La stessa *summa divisio* tra liberi e servi, posta all’inizio del titolo *De statu personarum* delle Istituzioni, e accompagnata dalla formula del frammento fiorentiniano (*Inst.*, 1, 3, pr. – § 2):

Summa itaque divisio de iure personarum haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi. Et libertas quidem est, ex qua etiam liberi vocantur, naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi si quid aut vi aut iure prohibetur. Servitus autem est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur.

Il senso di quelle *auctoritates*, lungi dal rimanere limitato al dominio del diritto dei privati e dello statuto delle persone, non poteva non assumere un forte significato politico e ideologico³². La preoccupazione per il significato di queste nozioni e definizioni sorse già con i primi glossatori, depositandosi presto nella tradizione. Ne dà testimonianza, nella prima metà del XIII secolo, la Glossa accursiana apposta ad interpretazione della già ricordata massima *servile caput nullum ius habet* (*Dig.*, 4, 5, 3, § 1), restringendone l’applicazione al solo diritto civile e rimandando come a luogo parallelo alla regola ulpiana scolpita nell’ultimo titolo del Digesto: «de iure ciuili: vt infra de reg. iur. l. quod attinet [*Dig.*, 50, 17, 33]»³³. La regola ulpiana era chiara, col suo riferimento dello stato servile al *ius civile* e con la sua forte sottolineatura della naturale eguaglianza di tutti gli uomini: «quod attinet ad ius civile, servi pro nulli habentur: non tamen et iure naturali, quia quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt». La Glossa si limita ad una poco ordinata esemplificazione dei casi di esclusione dei *serui* dagli istituti del diritto civile, con le eccezioni stabilite dalla legge romana, per offrire infine un’interpretazione che potremmo

³¹ Si veda per tutti, in dettagliata sintesi e con ampia bibliografia, M. MELLUSO, *La schiavitù nell’età giustiniana. Disciplina giuridica e rilevanza sociale*, Paris 2000 (su questo punto in particolare, p. 288). Per la temperie medievale, e in particolare per il dibattito storiografico intorno alla servitù nel XIII secolo, con particolare riguardo alla svolta operata dai saggi sulla servitù di Marc Bloch (M. BLOCH, *Rois et serfs et autres écrits sur le servage*, Paris 1996), si veda E. CONTE, *Servi*, in *Federico II. Enciclopedia Fridericiana*, II, Roma 2006, pp. 700-703. Per i giuristi si veda E. CORTESE, *La libertà naturale dell’uomo nel primo pensiero giuridico medievale*, in *Convegno in occasione del cinquantenario della Convenzione del Consiglio d’Europa per la protezione dei diritti umani e delle libertà fondamentali in onore di Paolo Barile*, Roma 2001 (*Atti dei Convegni dell’Accademia Nazionale dei Lincei*, 174), pp. 83-93.

³² Il significato e l’impatto di quelle norme nell’età intermedia, caratterizzata da diverse specie di rapporti di dipendenza personale, sono ancora oggetto di controverso giudizio nella storiografia contemporanea. Un intelligente, essenziale bilancio è in E. CONTE, *Servi medievali. Dinamiche del diritto comune*, Roma 1996, pp. 213-256, in particolare pp. 248-250. Per l’età moderna resta fondamentale G. GORLA, “*Iura naturalia sunt immutabilia*”. I limiti al potere del “*Principe*” nella dottrina e nella giurisprudenza forense fra i secoli XVI e XVIII, in *Diritto e potere nella storia europea. Quarto congresso internazionale della Società italiana di storia del diritto. Atti in onore di Bruno Paradisi*, II, Firenze 1982, pp. 629-684.

³³ Glo. «*nullum ius*», ad l. *Liberos*, ff. *De capitis diminutione* (*Dig.*, 3, § 1), in *Digestum Vetus*, Lugduni, Apud Hugonem a Porta, 1560, col. 454.

chiamare grettamente ‘naturalistica’ nella sua identificazione dello stato servile con i caratteri del *peculium*³⁴:

De iure vero naturali pro aliquibus habetur. ecce enim quae naturae sunt faciunt sicut et ceteri, qui de iure ciuili caput habent: scilicet bibunt et comedunt, audiunt, loquuntur, intelligunt, moriuntur, crescunt, et decrescunt: vt l. de pec. l. *peculium* (*Dig.*, 15, 1, 41).

Si comprende dunque perché la Glossa si travagli ancora nella distinzione rispetto alle generalizzazioni di un Irnerio, propenso ad una radicale affermazione della effettività del diritto naturale alla libertà. Glossando la parola «initio», in *Inst.*, 1, 2, § 2, Accursio si domanda se l’affermazione riguardi anche il presente, contrapponendosi ad una tradizione non meglio precisata («sed nunquid hodie? Quidam dicunt sic. nos contra. Nam seruus nascitur, vt infra...»)³⁵. La contrarietà del vecchio glossatore si comprende meglio nell’apparato al luogo parallelo (*Dig.*, 1, 1, 4), dove la glossa «nascerentur» fa riferimento alla deroga al diritto naturale introdotta dal diritto delle genti e dal diritto civile con l’istituzione della schiavitù, sebbene in generale il diritto naturale non possa mutare³⁶:

Et hodie nascuntur: vt infra de reg. iur. l. quod attinet (*Dig.*, 50, 17, 33). sed argu. contra infra de nata. resti. l. interdum (*Dig.*, 40, 11, 2). Et hoc secundum H. et Ir. Sed verius est vt hodie nascuntur serui: cum in hac parte derogauerit iuri natu. ius ciuile: vt infra eo. l. ius ciuile est. licet ipsum ius naturale sit immutabile in genere: vt institui. de iure na. §. penul. (*Inst.*, 1, 2, § 11).

Occorre andare alla glossa «libertas» a *Dig.*, 1, 5, 4 per avere uno svolgimento compiuto del pensiero di Accursio, cosciente della discrasia tra una definizione che rimanda all’origine della condizione libera nel diritto delle genti e una realtà, quella della consuetudine internazionale e del diritto civile romano, che rende lecito un istituto contro natura come la schiavitù. La sua glossa, superando la genericità dell’interpretazione irneriana, riformula dunque la definizione di Fiorentino, precisando che la libertà è l’assenza di ogni coercizione, sia essa di fatto o di diritto (civile e delle genti): «Tu dic quod libertas est facultas, id est possibilitas a iure naturali quod potest facere quidquid vult nisi vi, id est iure gen. (quod propter necessitates hominum est

³⁴ Glo. «quod attinet», *ad l. Quod attinet, ff. De regulis iuris* (*Dig.*, 50, 17, 3), in *Digestum Novum*, col. 1701. Il riferimento finale è a un frammento di Marciano (*Peculium nascitur, crescit, decrescit et moritur, et ideo eleganter Papyrius Fronto dicebat peculium homini simile esse*), in margine al quale lo stesso Accursio poteva apporre la seguente glossa, siglata col suo nome: «Homini.] eadem ratione et asino. Ac[cursius]» (glo. «homini», *ad l. Peculium nascitur, ff. De peculio* (*Dig.*, 15, 1, 41), in *Digestum Vetus*, col. 1253).

³⁵ Glo. «initio», *ad Inst.*, 1, 2 (*De iure naturali, gentium et civili*), § 2, in *Volumen*, Lugduni, Apud Hugonem a Porta, 1558, col. 15.

³⁶ Glo. «nascerentur», *ad l. manumissiones, ff. de iustitia et iure* (*Dig.*, 1, 1, 4), in *Digestum Vetus*, col. 14.

inductum: vt insti. de iure na. §. ius autem gentium (*Inst.*, 1, 2, § 2)) vel iure, scilicet ciuili prohibeatur: ac si diceret: quilibet liber est: nisi sit seruus iure gentium vel ciuili...»³⁷.

(Non si può tacere qui il fatto che, a non molti anni dalla stesura definitiva della Glossa e vivente ancora Accursio³⁸, proprio a Bologna, dove egli per lungo tempo aveva tenuto cattedra spandendo il lume della sua scienza «contra tenebras iuris civilis»³⁹, il comune cittadino pose in essere il più vasto e celebre dei provvedimenti di affrancazione dei servi della gleba⁴⁰. Che i «proclami di fede nella libertà umana presenti nelle introduzioni delle disposizioni di emancipazione», in particolare in apertura del *Liber Paradisus* bolognese del 1257, non possano più essere posti, come nella letteratura storica otto-novecentesca, sotto il segno della entusiastica «esaltazione della missione di libertà compiuta dai comuni italiani», è problema ancora aperto. Lo ha ricordato, alcuni anni fa, Emanuele Conte, sottolineando l'attualità della preoccupazione di valutare la sincerità delle dichiarazioni contenute nei provvedimenti di liberazione collettiva emanati dai comuni, in antitesi ad una storiografia preoccupata invece «di porre in risalto motivi di politica demografica e preoccupazioni fiscali», cui la retorica cancelleresca avrebbe fornito «non più di una superficiale vernice filoso-

³⁷ Glo. «libertas», ad l. *Libertas*, ff. *De statu hominum* (*Dig.*, 1, 5, 4), in *Digestum Vetus*, col. 40: «Definitur hic libertas secundum ius quo est inuenta, id est secundum ius naturale, secundum Ir. vnde etiam libertas serui definitur, seruus enim potest facere quod vult inspecto iure naturali, nisi vi, id est de facto aut iure quolibet prohibeatur. Alij dicunt addendum esse quod est insti. de iure perso. ibi: ex quo liberi etc. (*Inst.*, 1, 3, § 1). Et secundum hoc definitur libertas libero- rum, non libertas seruorum. Tu dic quod libertas est facultas, id est possibilitas a iure naturali quod potest facere quidquid vult nisi vi, id est iure gen. (quod propter necessitates hominum est inductum: vt insti. de iure na. §. ius autem gentium (*Inst.*, 1, 2, § 2)) vel iure, scilicet ciuili prohibeatur: ac si diceret: quilibet liber est: nisi sit seruus iure gentium vel ciuili: vt quia patia- tur vendi se ad pretium participandum: vt infra eo. l. proximi. (*Dig.*, 1, 5, 5)».

³⁸ Per i dati biografici rimando alla bella voce di P. FIORELLI, *Accorso*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 1, Roma 1960, pp. 116-121, integrata ora da quella di G. MORANO, *Accursio*, in *Dizionario biografico dei giuristi italiani*, 1, pp. 6-9.

³⁹ Non era «un motto scherzoso», ma un segno di «consapevolezza del valore universale dell'opera compiuta» (FIORELLI, *Accorso*, p. 116) quello che il vecchio glossatore lasciò scritto in margine a *Dig.*, 36, 1, 65 (63), § 10, accreditando quella che al Savigny parve già una «etimologia orgogliosa [...] evidentemente falsa» (F.C. SAVIGNY, *Storia del diritto romano nel Medio Evo*, II, 2, Firenze 1845, p. 142, nota 1): «vt instituo te heredem, si imponas tibi nomen meum, scilicet Accursium: quod est honestum nomen dictum quia accurrit, et succurrit contra tenebras iuris civilis: secus si dixi: si imponas tibi nomen Vespillo, quod est turpe nomen, vt hic, et supra eo. l. sed sciendum (*Dig.*, 36, 1, 7)» (glo. «conditio est», ad l. *Facta*, §. *Si in danda*, ff. *Ad Senatusconsultum Trebellianum*, in *Digestum Infortiatum*, Lugduni, Apud Hugonem a Porta, 1560, col. 1537, con la glo. «Vespillonis», ad l. *Sed sciendum est*, nello stesso titolo, *ivi*, col. 1455).

⁴⁰ Cfr. *Il Liber Paradisus con un'antologia di fonti bolognesi in materia di servitù medievale (942-1304)*, a cura di A. Antonelli, Venezia 2007; *Il "Liber Paradisus" e le liberazioni collettive nel XIII secolo: cento anni di studi (1906-2008)*, a cura di A. Antonelli e M. Giansante, Venezia 2008. Per questi aspetti e per il loro corretto inquadramento negli sviluppi dottrinali e istituzionali del tardo Medioevo si veda ancora ASCHERI, *I diritti del Medioevo italiano*, pp. 287-299.

fico-giuridica»⁴¹. La *perfectissima et perpetua libertas* donata da Dio agli uomini, proclamata in apertura del *Liber Paradisus*, si accompagna nello stesso documento al calco dei luoghi della tradizione giustiniana e in particolare delle Istituzioni, come in quel famoso passaggio proemiale in cui si afferma la possibilità di restituire alla libertà originaria uomini che da principio la natura generò liberi e il diritto delle genti sottopose poi al giogo della schiavitù: «si homines quos ab initio natura liberos protulit et creavit et ius gentium servitutis iugo subposuit, restituantur manumissionis beneficio illi in qua nati fuerant libertati»⁴²).

Una ricerca intorno alle interpretazioni dei giuristi del maturo diritto comune intorno al termine-concetto *libertas* mostrerebbe, entro la tradizione, sfumature ed accentuazioni che se non si colorano di tali tinte ideologiche accentuano però il carattere pubblico del soggetto. Così è, in pieno Trecento, per Alberico da Rosciate⁴³, che nel suo diffuso *Dictionarium iuris*, richiamandosi al significato di *libertas* come *facultas*, afferma senza indecisione, ripetendo il frammento di Marciano in *Dig.*, 40, 5, 53: «libertas est res publica, non priuata», e aggiunge poi che nella definizione stessa della *libertas* «continentur ciuitas Romana»⁴⁴. Inoltre, la più ricca delle voci del *Dictionarium* sembra voler riassumere il contenuto delle varie declinazioni dei vecchi interpreti, richiamando con le parole di

⁴¹ CONTE, *Servi medievali*, pp. 248-249, con speciale riferimento alla revisione del giudizio della storiografia materialistica proposta da H. KELLER, *Die Aufhebung der Hörigkeit und die Idee menschlicher Freiheit in italienischen Kommunen des 13. Jahrhunderts*, in *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit in europäischen Vergleich*, a cura di J. Fried, Sigmaringen 1991, pp. 389-407.

⁴² Si legge così nel prologo *De quarterio Porte Sancti Proculi: Il Liber Paradisus*, p. 1; cfr. M. GIANANTE, *I prologhi del "Liber Paradisus". Fonti e problemi*, in *Il "Liber Paradisus" e le liberazioni collettive*, pp. 291-311: 291.

⁴³ Per i dati biografici si veda L. PROSDOCIMI, *Alberico da Rosate*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 1, pp. 656-657, con gli aggiornamenti di C. STORTI, *Alberico da Rosciate*, in *Dizionario biografico dei giuristi italiani*, 1, pp. 20-23. Cfr. D. QUAGLIONI, «Nembrot primus fuit tyrannus». 'Tiranno' e 'tirannide' nel pensiero giuridico-politico del Trecento italiano: il commento a C. 1, 2, 16 di Alberico da Rosate (c. 1290-1360), «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici», VI (1979-1980), pp. 83-103; ID., *Legislazione statutaria e dottrina della legislazione nel pensiero giuridico del Trecento italiano: le "Quaestiones statutorum" di Alberico da Rosate (c. 1290-1360)*, in *L'educazione giuridica, V, Modelli di legislatore e scienza della legislazione, 2, Modelli storici e comparativi*, a cura di A. Giuliani e N. Picardi, Napoli 1988, pp. 109-160 (poi entrambi in ID., «*Civilis sapientia*». *Dottrine giuridiche e dottrine politiche fra Medio Evo ed Età Moderna. Saggi per la storia del pensiero giuridico moderno*, Rimini 1989, rispettivamente pp. 15-34 e 35-75). Per il ruolo svolto dal *Dictionarium* fino alla prima età moderna si veda anche ID., «*Thesaurus tam totius Ecclesiae quam perfectorum*». *Alle origini della controversia sull'indulgenza*, in *Ablaskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext*, a cura di A. Rehberg, Berlin 2016, pp. 113-133.

⁴⁴ ALBERICO A ROSATE *Dictionarium ad utriusque iuris facilitatem pertingere nitenti maxime necessarium, rugosum quod prius erat et obscurum, octingentis et amplius, quibus scatebat mendis repurgatum splendet*, Lugduni, 1548, fol. x ijrB: «Libertas. idest facultas. C. de spectat. l. leones (Cod., 11, 40, 6)»; «Libertas est res publica, non priuata. ff. de fideicom. liber. l. si quis rogatus (Dig., 40, 5, 53)»; «Libertatis appel. continentur ciuitas Romana. C. de lati. liber. tollen. l. vnica (C. 7, 6, 1)».

Fiorentino in *Dig.*, 1, 5, 4 l'idea della libertà come condizione originaria di ogni essere umano («*libertas est primeus status hominis*») e affermando il carattere di bene giuridico supremo della libertà, «*omnibus rebus fauorabilior*», anche per mezzo di una citazione del proprio commento della massima di Paolo, *Libertas inaestimabilis res est*, in *Dig.*, 50, 17, 106⁴⁵:

Libertas est primeus status hominis. ff. de statu ho. l. libertas (Dig., 1, 5, 4). Et insti. de iure persona. §. j. (Inst., 1, 3, § 1) Et dic vt ibi. et ff. de iusti. et iure. Et est omnibus rebus fauorabilior. ff. de reg. iur. l. libertas. et est inestimabilis (Dig., 50, 17, 106). vt ibi dixi.

L'importanza di queste interpretazioni, che accentuano il carattere negativo della *libertas* (della 'libertà da'), si comprende se solo si pone mente al trasferimento di tali nozioni, definizioni, principi, dall'ambito del diritto dei privati a quello del diritto pubblico, in grazia della considerazione della *civitas* come *persona ficta*, come «*unus homo artificialis et ymaginatus*», secondo le parole di Bartolo da Sassoferrato nel *Tractatus de regimine civitatis*⁴⁶. La generazione di Bartolo, quella successiva al fallimento del disegno di pacificazione della penisola e di ristabilimento dell'autorità imperiale, è quella in cui maturano le basi di un'ideologia della *libertas* e delle *libertates*, che si trasmetterà al primo Quattrocento, età, se ancora possiamo usare di paradigmi alla Hans Baron, dell'umanesimo civile e della libertà repubblicana, ed età sospesa tra classicismo rinascente e tirannidi⁴⁷.

Impossibile parlare di libertà e di *libertates* senza pensare al contesto rappresentato dal moto anti-tirannico che caratterizza tanta parte della politica e della letteratura politica della prima metà del XIV secolo. Anche in questo caso sono le nozioni giuridiche della servitù e del suo contrario, la libertà, ad essere in gioco⁴⁸. Quando Bartolo, nel *Tractatus de tyranno*, afferma che sono nulle *ipso iure* le concessioni della città o le obbligazioni contratte dalla città con il tiranno, giustifica la sua tesi con l'argomento secondo cui così come non ha valore

⁴⁵ Ivi, fol. x ijrA.

⁴⁶ *Tractatus de regimine civitatis*, in QUAGLIONI, *Politica e diritto*, pp. 147-170: 154. Il testo è ora riprodotto in BARTOLO DA SASSOFERRATO, *Trattato sulle costituzioni politiche. Trattato sui partiti*, a cura di D. Razzi, Foligno 2018.

⁴⁷ Esercita ancora una forte suggestione il libro di H. BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton 1966² (ed. orig. 1955), all'origine di una resistente, per quanto spesso contrastata, visione della risposta del primo Rinascimento alla grande crisi politica del mondo tardomedievale.

⁴⁸ Per un aggiornamento intorno a questo problema cfr. D. QUAGLIONI, «*Quant tyrannie sormonte, la justise est perdue*». Alle origini del paradigma giuridico del tiranno, in *Tiranni e tirannide nel Trecento italiano*, a cura di A. Zorzi, Roma 2014, pp. 37-57. Pagine molto suggestive intorno al nesso tra libertà, tirannide e giustizia sono quelle di M. ASCHERI, *Tirannia / Libertà / Giustizia con una nota su Pace e Vendetta: un itinerario da Simone Martini ad Ambrogio Lorenzetti*, «*Progressus*», 4/1 (2017), pp. 159-166, più recentemente sviluppate in ID., *Libertà, Tirannia e Giustizia medievali. Suggestioni tra affreschi, giuristi e istituzioni*, «*Rivista internazionale di diritto comune*», 31 (2020), pp. 371-393.

la promessa fatta dal recluso al suo carceriere, allo stesso modo non ha valore il contratto che obblighi il popolo verso un tiranno che lo tiene in schiavitù, «capitivatum et quodammodo carceratum»⁴⁹. E quando ancora Bartolo esamina il grave problema della nullità degli atti di giurisdizione posti in essere in tempo di tirannide, è la libertà ad essere sempre al centro di ogni dubbio e di ogni possibile soluzione, a partire dalla assimilazione dell'*homo liber* sottoposto all'altrui potere con il «populus liber sub potestate tyrannica detentus»⁵⁰, e dalla constatazione che «nullus actus fit in civitate libere quando est ibi tyrannus»⁵¹. Ed è sempre a Bartolo (se è suo, come io credo, il prologo del *De tyranno* da me scoperto in un codice vaticano una quarantina d'anni fa) che dobbiamo la contrapposizione tra *tyrannica servitus* e *libertatis dulcedo*⁵².

E se è vero che libertà e *civitas Romana* si compendiano a vicenda, è sempre Bartolo che a mezzo il Trecento e nella Roma che ha visto da poco la tragedia di Cola di Rienzo, vede nella «res monstruosa» della pluralità delle tirannidi dei baroni romani nelle diverse *regiones* della città, il pieno rovesciamento della *libertas* corroborato da una terribile allegazione di un frammento di Paolo in *Dig.*, 1, 5, 14: «Non sunt liberi, qui contra formam humani generis converso more procreantur»⁵³.

Il Trecento è certo età inquieta e ideologicamente rivolta a sperimentazioni che, come si è già ricordato, sono state indicate come poste «sul filo di un intellettualismo sospeso tra l'analisi di una situazione reale e l'evocazione di un sogno»⁵⁴. Può darsi che qualcuno di questi tratti si sia comunicato anche al mondo austero e non privo di realismo dei giuristi, se è vero che i maggiori tra di essi, come sono appunto Alberico e Bartolo, possono essere annoverati tra gli esponenti di un fenomeno che non saprei chiamare altrimenti che dantismo giuridico⁵⁵. A Dante, infatti, e al suo trattato sull'impero bisogna risalire per co-

⁴⁹ *Tractatus de tyranno*, in QUAGLIONI, *Politica e diritto*, pp. 171-213: 191. Il testo è ora riprodotto in BARTOLO DA SASSOFERRATO, *Trattato sulla tirannide*, a cura di D. Razzi, Foligno 2017. Per la vita di Bartolo è ancora indispensabile la voce di F. CALASSO, *Bartolo da Sassoferrato*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 6, Roma 1964, pp. 640-669; cfr. anche S. LEPSIUS, *Bartolo da Sassoferrato*, in *Dizionario biografico dei giuristi italiani*, I, pp. 177-180. Si veda infine l'ampia silloge occasionata dall'ultima ricorrenza centenaria: *Bartolo da Sassoferrato nel VII centenario della nascita: diritto, politica, società. Atti del Convegno storico internazionale (Todi-Perugia, 13-16 ottobre 2013)*, Spoleto 2014.

⁵⁰ *Tractatus de tyranno*, in QUAGLIONI, *Politica e diritto*, p. 190.

⁵¹ Ivi, p. 188.

⁵² Si tratta del ms. Vaticano latino 10726, c. 192r. Per la notizia del ritrovamento si veda D. QUAGLIONI, *Intorno al testo del "Tractatus de tyrannia" di Bartolo da Sassoferrato*, «Il pensiero politico», X (1977), pp. 268-284. Cfr. *Tractatus de tyranno*, in ID., *Politica e diritto*, p. 175 (con la riproduzione fototipica del proemio a Tavola I).

⁵³ *Tractatus de regimine civitatis*, in QUAGLIONI, *Politica e diritto*, p. 152.

⁵⁴ Cfr. *supra*, nota 8.

⁵⁵ Riprende e sviluppa ora questo tema C. DI FONZO, *La questione della nobiltà da Dante al dantismo giuridico*, in *Poesia e diritto nel Due e Trecento italiano*, a cura di F. Meier e E. Zanin, Ravenna 2019, pp. 161-173.

gliere il paradigma ideologico sul quale attecchisce una giuspubblicistica intesa a fare della *libertas*, e appunto delle *libertates*, il bene giuridico supremo della persona così come della comunità civile.

La 'lunga vita' della *Monarchia* di Dante è in qualche modo esemplare della lunga durata della tradizione imperiale tra medioevo ed età moderna. È Dante che riecheggia e rielabora la formula della sovranità imperiale nella costituzione fridericiana *Omnis iurisdictio*⁵⁶, scrivendo (*Monarchia*, III, x, 10): «Imperium est iurisdictio omnem temporalem iurisdictionem ambitu suo comprehendens»⁵⁷, e definendo ancor prima, nel *Convivio*, IV, iv, 7, la sovranità imperiale in termini di *officium*:

E questo officio per eccellenza imperio è chiamato, senza nulla addizione, però che esso è di tutti li altri comandamenti comandamento. E così chi a questo officio è posto è chiamato Imperadore, però che di tutti li comandatori elli è comandatore, e quello che elli dice a tutti è legge, e per tutti dee essere obedito, e ogni altro comandamento da quello di costui prendere vigore e autorità⁵⁸.

A Dante occorre risalire sia per gustare il motivo delle *libertates* nel quadro dell'impero, sia per assaporare un nuovo significato della *libertas* come fine supremo dell'umanità e dono massimo elargito da Dio all'uomo, come sua impronta divina, nel contesto di una dimostrazione della necessità della soggezione universale all'impero come premessa per il raggiungimento della libertà e della pace⁵⁹.

Il capitolo XII del libro I della *Monarchia* è, storicamente, il luogo in cui un ideale 'libertario' dell'impero si manifesta in modo nuovo e destinato a lasciare una traccia profonda nella storia della cultura in Occidente. «Humanum genus potissime liberum optime se habet. Hoc erit manifestum, si principium pateat libertatis»: «il genere umano si trova nel suo stato migliore quando gode della massima libertà. Ciò sarà manifesto quando sia chiaro il principio della libertà» (*Monarchia*, I, xii, 1)⁶⁰. E se il principio primo della libertà è il libero arbitrio (principio che per Dante «molti hanno sulla bocca, ma pochi nell'intelletto»), è perché tale principio di ogni libertà («principium totius nostre libertatis») è il dono più grande conferito da Dio alla natura umana, sicché «il genere umano

⁵⁶ Cfr. *supra*, nota 12.

⁵⁷ *Monarchia*, a cura di D. Quaglioni, in DANTE ALIGHIERI, *Opere*, ed. diretta da M. Santagata, II, *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloge*, a cura di G. Fioravanti *et al.*, Milano 2014, pp. 807-1415: 1342-1343; nuova ed. emendata, da cui cito, DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di D. Quaglioni, Milano 2015, pp. 444-445.

⁵⁸ *Convivio*, a cura di G. Fioravanti, in DANTE ALIGHIERI, *Opere*, II, pp. 3-805: 568.

⁵⁹ In margine all'edizione del trattato ho svolto diverse considerazioni critiche in D. QUAGLIONI, *Per la Monarchia di Dante (1313)*, «Il pensiero politico», XLV (2012), pp. 149-174; ID., «L'una e l'altra Ragione». *Note sull'universalismo giuridico di Dante*, in *Alfons Maria Stickler (1910-2007)*. In *Memoriam*, a cura di J.M. Viejo-Jiménez, Sevilla 2012 («*Annaeus. Anales de la Tradición Romanística*», 7 [2010]), pp. 205-227; ID., *La Monarchia di Dante e la modernità politica*, in *La politica in Toscana da Dante a Guicciardini*, a cura di G.C. Garfagnini, Firenze 2017, pp. 35-46; ID., *Between Law and Theology: From Convivio to Monarchy*, in *Dante as Political Theorist. Reading Monarchia*, a cura di M.L. Ardizzone, Cambridge 2018, pp. 151-166.

⁶⁰ DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, pp. 104-105.

si trova nella sua miglior condizione quando può usare nel più alto grado di questo principio» (*Monarchia*, I, xii, 2, 6-7)⁶¹. Perciò il massimo grado della libertà umana consiste nella soggezione all'impero, garanzia suprema della possibilità di essere *sui iuris*, giacché, aristotelicamente, «illud est liberum quod "sui met et non alterius causa est"», «è libero quel che "dipende da sé e non da altro"» (*Monarchia*, I, xii, 8)⁶². «Il genere umano – afferma Dante – dipende da sé e non da altri solo sotto l'impero del monarca; allora soltanto infatti sono raddrizzati i governi obliqui, cioè le democrazie, le oligarchie e le tirannidi, che riducono in servitù il genere umano, e invece governano rettamente i re, gli aristocratici cui si dà nome di ottimati, e i popoli zelatori della libertà, e questi retti governi perseguono la libertà (*Monarchia*, I, xii, 9)⁶³, cioè che gli uomini vivano in vista di se stessi»: «huiusmodi polities recte libertatem intendunt, scilicet ut homines propter se sint» (*Monarchia*, I, xii, 10)⁶⁴.

Si ponga mente al *privilegium* concesso a Rifeo, a Traiano e a Catone, che sono salvi per avere amato giustizia ed equità, pur non avendo conosciuto la verità evangelica⁶⁵. Catone più di ogni altro, «both a suicide and a Stoic figure deeply associated with justice»⁶⁶, è salvo per avere amato la libertà più della propria vita. Dante assume da Cicerone, in *Monarchia*, II, v, 15 e 17, l'esemplarità del suo sacrificio inteso ad accendere al mondo l'amore per la libertà, mostrandone il valore col preferire di morire libero piuttosto che vivere senza libertà («illud inenarrabile sacrificium severissimi libertatis tutoris Marci Catonis [...], ut mundo libertatis amores accenderet, quanti libertas esset ostendit dum de vita liber decedere maluit quam sine libertate manere in illa»)⁶⁷, prendendo a prestito l'alto elogio del *De officiis* (I, 31, 112)⁶⁸:

⁶¹ Ivi, pp. 104-105, 110-113: «Propter quod sciendum quod principium primum nostre libertatis est libertas arbitrii, quam multi habent in ore, in intellectu vero pauci [...]. Hoc viso, iterum manifestum esse potest quod hec libertas sive principium hoc totius nostre libertatis est maximum donum humane nature a Deo collatum [...]. Quod si ita est, quis erit qui humanum genus optime se habere non dicat, cum potissime hoc principio possit uti?».

⁶² Ivi, pp. 112-113.

⁶³ Ivi, pp. 112-115: «Genus humanum solum imperante Monarcha sui et non alterius gratia est: tunc enim solum polities diriguntur oblique – democratie scilicet, oligarchie atque tyrannides – que in servitutem cogunt genus humanum, ut patet discurrenti per omnes, et politizant reges, aristocratici quos optimates vocant, et populi libertatis zelatores; quia cum Monarcha maxime diligit homines, ut iam tactum est, vult omnes homines bonos fieri: quod esse non potest apud oblique politizantes».

⁶⁴ Ivi, pp. 116-117.

⁶⁵ Cfr. E. FUMAGALLI, *Il giusto Enea e il pio Rifeo. Pagine dantesche*, Firenze 2012, p. 25, dove di Catone si dice trattarsi di un «caso del tutto anomalo».

⁶⁶ J. STEINBERG, *Dante and the Limits of the Law*, Chicago 2013, p. 128; pp. 112-113: «Cato is himself an exception to the laws of the otherworld he has been elected to oversee. He is saved despite being a pagan, a suicide, and a fatefully staunch opponent of Julius Caesar (who, in Dante's view, was the first true emperor)». Si veda quanto ne ho scritto a recensione: D. QUAGLIONI, *The Poet-as-Judge*, «Il pensiero politico», XLVIII (2015), pp. 501-509.

⁶⁷ DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, pp. 220-222.

⁶⁸ Ivi, p. 224.

In hiis vero que *De offitiis*, de Catone dicebat: «Non enim alia in causa Marcus Cato fuit, alia ceteri qui se in Affrica Cesari tradiderunt. Atque ceteris forsan vitio datum esset si se interemissent, propterea quod levior eorum vita et mores fuerunt faciliores; Catoni vero cum incredibilem natura tribuisset gravitatem, eamque perpetua constantia roborasset, semperque in proposito susceptoque consilio permansisset, moriendum ei potius quam tyrampni vultus aspiciendum fuit».

Ed è in nome della libertà che Virgilio, in un luogo celebre del *Purgatorio* e tra i più celebri della *Commedia*, introduce Dante a Catone, imprimendo per sempre alla libertà un nuovo senso e valore nella concezione del mondo dell'età nuova⁶⁹:

Or ti piaccia gradir la sua venuta:
libertà va cercando, ch'è sì cara,
come sa chi per lei vita rifiuta.
Tu 'l sai, ché non ti fu per lei amara
In Utica la morte, ove lasciasti
La vesta ch'al gran dì sarà sì chiara.

Bisogna prestare attenzione a ciò quando si voglia riflettere nel particolare concreto, com'è proprio degli storici, il lascito imponente, di esperienze, di idee e di istituzioni, del tardo medioevo, «prologo multiforme e violento del mondo moderno»⁷⁰. Di quel lascito, l'idea stessa della libertà non è, storicamente, l'ultima delle presupposizioni della modernità giuridica e politica.

⁶⁹ Pg I, 70-75.

⁷⁰ TABACCO, *Le ideologie politiche del medioevo*, p. 3. Importanti riflessioni in J.H. MUNDY, *Medieval Urban Liberty*, in *The Origins of Modern Freedom in the West*, a cura di R.W. Davis, Stanford 1995, pp. 101-134.

La *libertas ecclesiae* nel tardo medioevo

Nicolangelo D'Acunto

Proprio in questa sede Dieter Girgensohn, significativamente collocava il tema della *libertas Ecclesiae* al termine della sua relazione sui rapporti tra le autorità civili e la Chiesa, tenuta al convegno del 2006 sopra *L'Italia alla fine del medioevo. I caratteri originali. Libertas Ecclesiae*, che è «il concetto che più di ogni altro determinò i rapporti fra autorità civili e Chiesa a partire dai secoli centrali del medioevo». «È vero – continuava Girgensohn – che nel Quattrocento non si era dimenticata tale formula, ma in sostanza essa aveva perduto quasi ogni contenuto sincero»¹. Significativamente lo storico tedesco declinava la tematica della *libertas* trattando dei rapporti tra Stato e Chiesa e postulando implicitamente la sostanziale sovrapposibilità dei due problemi. In realtà tale ultima circostanza non sembra del tutto certificabile e possiamo porre la verifica dell'assunto tra gli scopi della presente trattazione.

Quello che in Germania si chiama il *Konzept* del nostro convegno e del presente volume di atti propone, in una visione più articolata, di reintegrare il tema della libertà nel quadro delle pratiche degli attori politici, prendendo in considerazione la pluralità di elaborazioni aventi per oggetto la libertà nel tardo medioevo. Fedele per quanto posso a tale impostazione, cercherò di superare le

¹ D. GIERGENSOHN, *Sui rapporti fra autorità civile e chiesa negli Stati Italiani del Quattrocento*, in *L'Italia alla fine del Medioevo: i caratteri originali nel quadro europeo*, a cura di F. Salvestrini, Firenze 2007, pp. 117-142, citazioni a p. 141.

esigenze di un'analisi puramente linguistica o concettuale alla luce delle effettive virtualità politiche e religiose della *libertas Ecclesiae*.

A riprova della particolarità della tematica al centro di queste pagine, si pensi che nessuna ricerca sulla *libertas Ecclesiae*, la quale pure gode di una tradizione di studi non particolarmente consistente ma comunque commisurata alla sua rilevanza, si spinge mai oltre il XIII secolo. Per fermarsi ai capisaldi non sarà inutile citare il classico di Gerd Tellenbach *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter der Investiturstreit* del 1936, uscito in traduzione inglese nel 1940². Lo stesso vale per il volume di Brigitte Szabo Bechstein *Libertas ecclesiae: ein Schlüsselbegriff des Investiturstreits und seine Vorgeschichte: 4.-11. Jahrhundert*, monografia uscita nel 1985 come dodicesimo volume di quegli *Studi Gregoriani* fondati da Giovanni Battista Borino nel 1947 appunto con il sottotitolo «Per la storia della *Libertas ecclesiae*»³. Si dipartono da questo studio, ricalcandone l'impostazione, i lavori di accertamento puntuale svolti da Maria Pia Alberzoni su *Innocenzo III e la difesa della libertas ecclesiastica nei comuni dell'Italia settentrionale* e più di recente le riflessioni di Mauro Ronzani sul quarto concilio lateranense⁴. A questi studi va aggiunto il recente volume di atti della Settimana internazionale di studi medievali della Mendola intitolato appunto *Libertas. Secoli X-XIII*⁵. In nessuno dei casi finora elencati la bibliografia di riferimento ci soccorre per la spanna cronologica che è di nostro interesse in questa sede o almeno non lo è per i secoli meno risalenti. Farebbe eccezione il volume *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert*, curato da Johannes Fried, se il tema della *libertas Ecclesiae* non vi comparisse solo in saggi relativi al segmento più risalente della spanna cronologica di riferimento⁶. La circostanza non è priva di interesse e nelle pagine che seguono si procurerà non tanto di riempire questo vuoto storiografico quanto piuttosto di suggerire qualche prospettiva che incoraggi future e più articolate ricerche.

Per la fase originaria di questo concetto possiamo invece contare su una bibliografia abbastanza confortante, dalla quale ricaviamo che, nato in ambito monastico, il concetto di *libertas* fin dall'età merovingica fu usato dai vescovi franchi per rivendicare le proprie prerogative. A partire dall'età ottoniana l'impero concedeva la *libertas* ai monasteri, che ne chiedevano conferma anche al papato. Ancora nel 1082 in piena lotta per le investiture Enrico IV affermava di voler «decertare pro libertate ecclesiarum», ma nel frattempo Gregorio VII aveva avvocato al papato il

² G. TELLENBACH, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits*, Stuttgart 1936, trad. inglese *Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Controversy*, Oxford 1940.

³ B. SZABÓ-BECHSTEIN, *Libertas Ecclesiae. Ein Schlüsselbegriff des Investiturstreits und seine Vorgeschichte. 4.-11. Jahrhundert*, Roma 1985 (*Studi Gregoriani*, XII).

⁴ M.P. ALBERZONI, *Città, vescovi e papato nella Lombardia dei comuni*, Novara 2001; M. RONZANI, «Ecclesiastica libertas» – «ecclesiastica immunitas»: dal Lateranense III al Lateranense IV, in *Il Lateranense IV: le ragioni di un concilio. Atti del LIII Convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 2016)*, Spoleto 2017, pp. 367-382.

⁵ *Libertas. Secoli X-XIII*, a cura di N. D'Acunto e E. Filippini, Milano 2019.

⁶ *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert*, a cura di J. Fried, Sigmaringen 1991.

compito di lottare per la libertà *della* (di tutta la) Chiesa (e non *delle* Chiese)⁷, mutando radicalmente il senso di questa espressione e inserendola in un orizzonte politico ed ecclesiologico completamente diverso rispetto al sistema 'antico' di cui il sovrano salico rappresentava l'ultima e in certo modo drammatica espressione⁸.

Il pontificato di Gregorio VII e dei suoi immediati successori fu orientato a difendere questa autonomia che consisteva nell'affrancamento del sistema ecclesiastico dal controllo o financo da qualsivoglia intromissione laicale specialmente nelle investiture di vescovi e abati. Da qui il concetto di *libertas Romana*, che – come vedremo – sarebbe stato declinato in maniera sorprendente nel Trecento, ma che nell'XI secolo era strettamente legato ai progressi del primato papale e ai risvolti inediti che esso assunse in ambiti fino ad allora esclusi dall'effettivo governo della Sede Apostolica. Dalla fine del secolo XI troviamo dunque nelle fonti questa particolare concezione della *libertas Ecclesiae*, che si arricchisce di specifici contenuti giuridici con riferimento al primato romano, al divieto di ogni forma ingerenza laicale nella gestione delle istituzioni ecclesiastiche e infine nel *privilegium fori*, arricchito da specifiche immunità e protezioni per il patrimonio ecclesiastico valide sia per la Chiesa nel suo complesso che per singoli enti. Su tutto funzionava da deterrente la minaccia di scomunica.

Tutta la questione ebbe forti connotati politici durante la lotta per le investiture, che portò al superamento del sistema della Chiesa regia, ma pure con l'avvento del Barbarossa, la cui politica italiana provocò la saldatura delle rivendicazioni della *libertas Ecclesiae* con quelle dei comuni dell'Italia centro-settentrionale. Secondo quanto riferisce Romualdo Salernitano, il papa Alessandro III affermava infatti di non aver accettato nessun compromesso con Federico I e con i suoi sostenitori scismatici, ma di aver agito «pro honore et libertate Ytalie et Romane ecclesie dignitate servanda»⁹. L'intreccio di lemmi come *honor*, *libertas*, *dignitas* in una costruzione quasi chiasmica non è affatto innocente e serve nel sottile gioco della retorica che dai *dictatores* curiali perviene al cronista a sottolineare la profonda compenetrazione degli interessi e delle strategie dei comuni e del papato, che nel Duecento avrebbero continuato a fare un uso – neanche a dirlo! – molto oculato del concetto di *libertas Italiae* in relazione alle loro peculiari esigenze¹⁰.

⁷ Su questo punto R. SCHIEFFER, *Freiheit der Kirche vom IX bis XI. Jahrhundert*, ivi, pp. 49-66. Molto puntuale il censimento condotto da M. MEANTI, 'Libertas' nel *Registrum* di Gregorio VII, in *Libertas. Secoli IX-XIII*, pp. 313-321.

⁸ Sul tema sia consentito di rinviare a N. D'ACUNTO, *Una rivoluzione medievale. La lotta per le investiture (998-1122)*, Roma 2020.

⁹ ROMUALDI SALERNITANI *Chronicon*, a cura di C.A. Garufi, Città di Castello (poi Bologna) 1914-1935, p. 273: «nos tamen ardorem vestre fidei et devotionis recolentes, considerantes etiam, qualiter vos murum pro domo Jerusalem opponere studuistis, et qualiter pro statu ecclesie et libertate Ytalie viriliter decertastis, oblatam nobis imperatoris pacem recipere sine vobis nolumus».

¹⁰ Su questo punto si veda A. SPATARO, *La 'libertas Italiae' come perno della geopolitica papale duecentesca. Alcuni spunti dalle biografie ufficiali di Innocenzo III (1198-1216) e Gregorio IX (1227-1241)*, in *Libertas. Secoli IX-XIII*, pp. 355-369.

La provvisorietà di tale alleanza è certificata dal canone 19 del concilio lateranense III del 1179, che lamentava e condannava proprio le ingerenze di «consoles et rectores civitatum necnon et alii qui potestatem habere videntur»¹¹. Essi pretendevano di imporre alle chiese imposte e oneri per finanziare le loro attività istituzionali. Solo in caso di aiuti donati volontariamente da vescovi e clero le autorità dei comuni avrebbero potuto evitare anatemi e scomuniche.

Le tensioni che in Italia coinvolgevano i comuni, nel resto della *Christianitas* vedevano le chiese contrapporsi alle nascenti monarchie. La canonizzazione di Thomas Becket nel 1177 sancisce la consacrazione di un modello di santità che troverà la sua declinazione italiana nel vescovo Lanfranco di Pavia, la cui *vita* fu scritta dal canonista Bernardo alla fine del XII secolo¹². Interessante notare che a sud delle Alpi il *modèle Becket*, come lo ha felicemente definito André Vauchez¹³, abbia come contraltare non più un potere con tendenze sempre più universalistiche almeno nelle sue pretese ideologiche, quanto piuttosto un comune, quello di Pavia, a riprova del fatto che la *libertas* e le *libertates* della Chiesa specialmente in Italia diedero origine a una serie di conflitti su scala locale dispersi e interminabili, rispetto ai quali la Sede Apostolica cercava di porsi come riferimento unico del fronte ecclesiastico per aprirsi ambiti di intervento sempre più vasti e dare sostanza effettiva alla dottrina rinnovata del primato romano.

L'acuirsi delle frizioni relative ad aspetti patrimoniali e giuridici rispetto alle originarie motivazioni di natura prettamente ecclesiologica ha indotto nella storiografia l'attitudine a individuare tale passaggio nello slittamento dalla rivendicazione originaria della *libertas Ecclesiae* a quella della *libertas ecclesiastica*. In realtà le due espressioni convivono già nella libellistica della lotta per le investiture e negli stessi documenti pontifici coevi, talché risulta difficile se non addirittura impossibile osservare nelle fonti tale slittamento. Tale paradigma storiografico ha in realtà radici più profonde, che toccano l'interpretazione generale della riforma ecclesiastica del secolo XI, che troppe volte è ancora vista in chiave morgheniana come caratterizzata dal progressivo tradimento del progetto originario di Gregorio VII, per poi risolversi in una struttura giuridica fortemente gerarchizzata. In realtà fin dai suoi albori il movimento riformatore era percorso da articolati progetti di ricomposizione patrimoniale della Chiesa e da vigorose rivendicazioni della superiorità del sacerdozio e della Sede Romana: istanze, queste, tutt'altro che incoerenti rispetto ai successivi sviluppi della struttura ecclesiastica e della qualità delle sue relazioni con i soggetti istituzionali concorrenti. Possiamo anzi affermare che le rivendicazioni della *libertas Ecclesiae* nel corso del secolo XI da un lato si riferivano alla necessità di emancipare la struttura ecclesiastica dall'impero ma con altrettanta (e forse con superiore!) intensità erano collegate con la tematica della clericalizzazione della

¹¹ *Conciliarum oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo et al., Bologna 1991, p. 221.

¹² ALBERZONI, *Città, vescovi e papato*, pp. 137-162.

¹³ A. VAUCHEZ, *La santeté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma 1988, pp. 197-203, 329-346.

ricchezza e il recupero delle *res Ecclesiae*, considerato prodromico quando non addirittura prevalente e più urgente rispetto alla lotta con l'impero. Per questi motivi la giuridicizzazione della *libertas Ecclesiae* non costituiva un tradimento dello spirito genuino della riforma quanto piuttosto il suo compimento, la sua stabilizzazione attraverso la messa a punto di strumenti giuridici utilizzabili in occasione dei conflitti.

Con Innocenzo III la *libertas ecclesiastica* equivaleva alla *plenam potestatem* del papa tanto nella sfera temporale che in quella spirituale. Obiettivo polemico primario erano ancora i comuni italiani, rispetto ai quali il concilio lateranense IV (1215) tenne una posizione apparentemente più equilibrata di quella del lateranense III¹⁴. Al canone 42 riconosceva infatti come talora eccessive le pretese degli ecclesiastici avanzate nel nome della *libertas ecclesiastica* in ambito giurisdizionale, ma subito dopo al canone 44 vietava ai principi di emanare costituzioni lesive della integrità patrimoniale delle chiese, e al canone 46 vietava a consoli e governatori di città ogni sorta di imposizione fiscale al clero. L'andamento interno di queste costituzioni lascia intravedere l'adozione da parte del papato di una linea più morbida per risolvere questi conflitti, laddove si evocano procedure negoziali nelle quali i vescovi non sempre apparivano come del tutto appiattiti sulle direttive romane e in quanto tali insensibili alle pressioni delle società locali. I pontefici si vedevano così costretti a svolgere un duplice ruolo di controllori dell'operato dei presuli e al contempo di loro garanti e difensori esterni.

Ha ragione Antonio Rigon quando afferma che «in un contesto di progressiva estensione del potere romano, il confine tra *libertas Ecclesie* e *libertates singulorum ecclesiarum* era sempre più labile»¹⁵. Nel corso del Duecento tale progressiva riduzione alla scala locale della tematica della *libertas ecclesiastica* è del tutto evidente, insieme con la crescente impressione che il conflitto tra le parti fosse caratterizzato da una continua negoziazione interna alle città che solo episodicamente veniva portata davanti al papa e con risultati davvero efficaci. A Siena per esempio fin dal 1216 bolle papali e rescritti vescovili avevano insistito sulla necessità di abrogare le parti del Costituto che violavano la libertà della Chiesa, ma ancora nel 1255 (quasi trent'anni dopo!) il consiglio della campana si esprimeva in maniera rispettosa e apparentemente interlocutoria sulle pretese del vescovo, ma nella sostanza si riservava di intervenire in un momento ancora successivo per mettere mano a una modifica normativa che tenesse conto delle richieste del presule. Il notaio Guiduccio, intervenuto nella discussione, mandava a dire al vescovo che «modo non est tempus mutare constituta». Al momento opportuno si sarebbe proceduto alla revisione annuale della legislazione statutaria, ma anche allora «statuetur id quod conveniens fuerit et pro ecclesia et pro aliis personis». Insomma il vescovo aveva poco da stare tranquillo, poiché i

¹⁴ *Conciliorum oecumenicorum decreta*, p. 253.

¹⁵ A. RIGON, *L'identità difficile. Il clero secolare tra universalità e particolarismi*, in *Vita religiosa e identità politiche. Universalità e particolarismi nell'Europa del tardo medioevo*, a cura di S. Gensini, Pisa 1998, p. 293.

diritti e le prerogative delle altre persone evocate da Guiduccio non necessariamente sarebbero stati coincidenti con gli interessi della *Ecclesia*¹⁶.

Le vertenze duecentesche in cui veniva evocata la *libertas ecclesiastica* avevano origini talora di difficile decifrazione poiché spesso dipendevano dalla complicata genesi delle istituzioni comunali. Lo si osserva bene ad Assisi, al cui podestà Suppolino, consiglieri e comune nel 1231 Gregorio IX intimò di cessare dal molestare il capitolo di S. Rufino nel possesso di ingenti beni situati sul monte Subasio. Qui ci interessa sottolineare che Gregorio IX, dopo avere enunciato il principio secondo il quale «de personis et rebus ecclesiasticis nulla sit laicis attributa potestas», interveniva a tutela della salvezza dei rappresentanti del comune e soprattutto della «ecclesiastiche libertatis»¹⁷.

Con molta probabilità le autorità cittadine ritenevano di poter controllare quei beni perché, in una prima fase dello sviluppo istituzionale, nei decenni centrali del XII secolo, il capitolo di San Rufino aveva funzionato da riserva patrimoniale della *civitas*, anche in ragione della sostanziale omogeneità dei gruppi familiari rappresentati sia all'interno dell'organismo ecclesiastico sia in quello che sarebbe divenuto il ceto consolare dopo il 1198. In una carta del luglio 1140 per esempio Offreduccio di Ugolino aveva donato tutti i suoi beni alla chiesa di S. Rufino, «ad honorem et protectionem totius ascisinati populi [...] in ipsa platea ante Sancti Ruphini ecclesiam in presentia totorum asisientium civium qui ibi aderant»¹⁸. La canonica di S. Rufino aveva formalmente ricevuto la donazione, ma l'insistenza con cui vengono richiamati gli interessi e la partecipazione del popolo di Assisi sono una prova inconfutabile del reale significato della transazione. Tale simbiosi fu superata nel primo decennio del Duecento, quando il comune si diede istituzioni sue proprie e il ceto dominante locale non era più del tutto sovrapponibile con le famiglie rappresentate anche nel capitolo cattedrale. Da lì cominciò anche a prendere corpo l'esigenza di ottenere dai canonici la restituzione dei beni che avevano ricevuto a nome e per conto della *civitas*. Le pretese del comune sui beni del Subasio che il capitolo rivendicava come propri si fondavano sull'esistenza di un accordo preventivo, stipulato sotto la forma di statuto e di giuramento (entrambi menzionati da Gregorio IX sia pure per rilevarne la nullità!), che riguardava evidentemente quelle proprietà che i canonici di S. Rufino avevano ottenuto 'a nome del popolo di Assisi', nella fase della preistoria delle istituzioni comunali cittadine.

¹⁶ L. ZDEKAUER, *Il Constituto del Comune di Siena dell'anno 1262*, Milano 1897, pp. LXXXI-LXXXII, nota 3. Valorizza questa fonte B. SZABO-BECHSTEIN, «*Libertas ecclesiae*» vom 12. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. Verbreitung und Wandel des Begriffs seit seiner Prägung durch Gregor VII., in *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert*, pp. 256-257.

¹⁷ L'originale è conservato in Assisi, Archivio Capitolare di S. Rufino, Fondo Pergamene, fasc. IX, nr. 3. Edizione in N. D'ACUNTO, *Vescovi e canonici ad Assisi nella prima metà del secolo XIII*, Assisi 1996, pp. 74-75.

¹⁸ Id., *Alle origini della civitas. Un documento dell'Archivio di S. Rufino in Assisi (1140)*, in *Ingenita curiositas. Studi di storia medievale per Giovanni Vitolo*, a cura di B. Figliuolo, R. Di Meglio e A. Ambrosio, t. 2, Battipaglia 2019, pp. 543-551.

La vertenza era iniziata nel 1222 e sarebbe terminata nel 1237 con il cosiddetto lodo di frate Elia, in realtà stipulato da un altro frate, Bono da Ferrara, che stabilì la divisione dei beni oggetto della controversia. A pochi anni dalla fondazione del sacro convento di San Francesco i Minori costituivano già il soggetto terzo in grado di mediare tra la parte ecclesiastica e il comune. Mentre il papato continuava a proporsi come il garante di una delle parti in causa, brandendo il vessillo della *libertas ecclesiastica*, i frati Minori erano precocemente percepiti come un fattore di mediazione, non del tutto appiattiti sulle rivendicazioni della componente clericale. L'esempio assinate meriterebbe per questo di essere paragonato con altre consimili situazioni locali di contrasto, che videro l'ingresso di un ulteriore attore nel mobile gioco dei conflitti, in aggiunta al triangolo che comprendeva la Sede Apostolica, i vescovi (o capitoli cattedrali) e le città.

Nel corso del Trecento le vertenze per la *libertas Ecclesiae* o più spesso per la *libertas ecclesiastica* continuarono a ruotare quasi sempre attorno a materie di carattere patrimoniale e fiscale, conservando la dimensione locale che le aveva caratterizzate nei due secoli precedenti. Nelle fonti locali non si rilevano sostanziali novità nella gestione di queste vertenze. L'assestamento progressivo delle istituzioni cittadine entro i quadri delle dominazioni signorili coincise tuttavia con la progressiva delimitazione dei rispettivi margini d'intervento delle autorità civili ed ecclesiastiche e con una conseguente diminuzione delle situazioni potenzialmente foriere di conflitti, ma anche questa che allo stato attuale della ricerca è poco più di un'impressione necessita di un'analisi dettagliata e comparata che consideri i diversi ambiti locali. Qui procederò solo con qualche affondo, ben consapevole della provvisorietà delle conclusioni a cui si può pervenire in un contesto, quello dell'Italia centro-settentrionale, tanto frammentato e diversificato al proprio interno.

Non stupisce che la tematica della *libertas ecclesiastica* fosse quasi del tutto assente negli statuti dei comuni dell'Italia settentrionale, almeno da quanto risulta da un mio primo sommario sondaggio. Diversa la situazione negli statuti dei comuni dell'Italia centrale dell'area guelfa (secondo la definizione di Maire Vigueur¹⁹), o forse più semplicemente inseriti nella variegata galassia dei domini temporali della Sede Apostolica, come quello di Bevagna, pervenuto nella redazione dell'anno 1500, ma che costituisce il risultato di una stratificazione risalente almeno all'inizio del XIV secolo: vi si prevede di considerare nulle le disposizioni che vadano «contra Sancte Romane Ecclesie libertatem»²⁰. La di-

¹⁹ J.-C. MAIRE VIGUEUR, *Nello Stato della Chiesa: da una pluralità di circuiti al trionfo del Guelfismo*, in *I podestà dell'Italia comunale*, parte I, *Reclutamento e circolazione degli ufficiali forestieri (fine XII-metà XIV sec.)*, a cura di Id., Roma 2000, pp. 772-773.

²⁰ *Bevagna e il suo statuto dell'anno 1500*, a cura di C. Regni, Perugia 2005, lib. III, cap. CXXXII, p. 165: «Quot si capitula statuti presentis essent contra libertatem Ecclesie vel contra Constitutiones ducales non valeant: Si qua capitula seu membra eorum in presenti statuto et in volumine statuti posita reperirentur contra Sancte Romane Ecclesie libertatem vel contra Constitutiones domini rectoris Ducatus, sint cassa et vana et pro non factis et positus habeantur»; lib. III, cap. CCXVIII, p. 204: «et nichilominus ipsa statuta et quoli-

sposizione per la quale il podestà e il console di Bevagna devono aiutare in tutti i modi i chierici della città a ottenervi benefici e cariche ecclesiastiche dalla Sede Apostolica a pena di essere ritenuti spergiuri viene invece considerata «in favorem populi et Ecclesie libertatis». Proprio per questo il capitolo in oggetto viene considerato «precisum» e non eliminabile²¹.

La vertenza che vide opporsi il vescovo di Lucca, il francescano Enrico del Carretto²², alle autorità cittadine costituisce un bell'esempio di quali contenuti potesse assumere la *libertas ecclesiastica* e soprattutto di quali dinamiche la sua difesa innescava con riferimento alle procedure e alle modalità di risoluzione dei conflitti di questo genere. La morte di Bonifacio VIII aveva posto il presule lucchese in una condizione di debolezza nello scacchiere cittadino, che già nel 1304 si era manifestata nel corso di una vertenza per motivi fiscali (o per meglio dire di esenzione del clero dalla fiscalità comunale), a cui nel 1308 si andò a cumulare la promulgazione da parte del Comune, egemonizzato da i cosiddetti guelfi neri l'ala più 'estremista' del Popolo²³, di una serie di norme contenute in diversi statuti, ritenute dal vescovo gravemente lesive della *libertas ecclesiastica*. A buon diritto Alma Poloni ha osservato che «la grande operazione di revisione statutaria del 1308 segnava un nuovo scarto nella strategia comunicativa e nell'incessante processo di trasformazione e riconfigurazione dell'identità politica del gruppo che, a partire dagli anni '80 del Duecento, aveva sconvolto gli equilibri politico-istituzionali lucchesi. Dopo il lungo periodo di assestamento, il nuovo regime veniva allo scoperto, rivendicava il suo diritto e la sua capacità di governare la città con le nuove regole che esso stesso aveva imposto. La riscrittura degli statuti era un'ammissione e anzi una rivendicazione della cesura rappresentata dal cambio al vertice delle istituzioni comunali, ed era un momento centrale nella trasformazione dei leaders della fazione in élite dirigente cittadina»²⁴. A questa lucida progettualità politica Enrico Del Carretto, che pure aveva visto di buon occhio l'affermarsi del nuovo ceto dominante lucchese, contrapponeva una linea di difesa della *libertas ecclesiastica* i cui orientamenti aveva elaborato nel corso del sinodo diocesano celebrato agli esordi del suo episcopato, molto probabilmente nell'anno 1300²⁵. In quell'assise il presule rinno-

bet eorum persistent in suo robore, hoc excepto quot si dicta statuta vel aliquod capitulum ipsorum statutorum esset contra Ecclesie libertatem in aliqua parte, decreverunt non valere nec tenere et pro non factis, scriptis et conditis habeantur».

²¹ Ivi, lib. III, cap. XXXVI, p. 107: «Quot clericis de populo Mevanee detur consilium, auxilium et favorem ad obtinenda beneficia impetrata [...]. Et si potestas vel aliquis ex consilibus in hiis extiterint negligentes, incurrant pernam periurii ipso facto; et hoc capitulum sit precisum quod tolli non possit cum sit in favorem populi et Ecclesie libertatis».

²² C.E. MEEK, *Del Carretto Enrico*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 36, Roma 1988, pp. 404-408.

²³ Cfr. A. POLONI, *Lucca nel Duecento. Uno studio sul cambiamento sociale*, Pisa 2009, pp. 174-181.

²⁴ Ivi, p. 180.

²⁵ R. MANSELLI, *La sinodo lucchese di Enrico del Carretto*, in *Miscellanea Gilles Gérard Meersseman*, Padova 1970, pp. 197-246.

vava le costituzioni emanate nel 1253 dal vescovo Guercio, senese di origine, che invece avevano subito una lunga eclissi durante l'episcopato di Paganello de' Porcari (1274-1300), a riprova del fatto che i progetti riformatori dei due vescovi forestieri (il ligure Del Carretto e il senese Guercio) «incontrassero forti resistenze ed ostilità sia presso il capitolo che più in generale presso una parte del clero locale», mentre non si hanno notizie di attività sinodali riformatrici da parte dei presuli lucchesi che avevano retto la diocesi nel Duecento²⁶. Tutto questo mostra che le battaglie per la *libertas ecclesiastica* erano combattute da schieramenti la cui composizione non è sempre prevedibile, in quanto l'appartenenza condivisa al ceto dominante cittadino creava legami inestricabili tra autorità comunali e membri eminenti della gerarchia ecclesiastica locale. Rispetto a questi equilibri l'arrivo di un vescovo forestiero, a Lucca come in molte altre occasioni, costituiva un fattore di discontinuità e il ricorso alla Sede Apostolica da parte del vescovo doveva servire a fornire a quest'ultimo una sponda efficace per districarsi nella complicata matassa delle solidarietà personali e famigliari che mettevano a repentaglio la *libertas ecclesiastica*.

Il caso lucchese mostra che a fronte della messa per iscritto nei sinodi dei principii riformatori che dovevano animare il reggimento della diocesi da parte del vescovo, facevano da contraltare complesse operazioni di riscrittura del patrimonio normativo delle istituzioni civili; un patrimonio non riducibile al mero statuto del comune, ma che comprendeva altre e altrettanto importanti sillogi normative che la parte ecclesiastica s'impegnava a passare severamente al vaglio per verificare se ed eventualmente dove i nuovi assetti istituzionali avrebbero compromesso i diritti della Chiesa, cioè la sua libertà. Nelle costituzioni sinodali del 1300 Enrico del Carretto aveva difeso strenuamente l'istituzione diocesana e il suo clero dalle ingerenze laicali²⁷. Fu così naturale che il rinnovamento normativo promosso dalle autorità civili si misurasse con quel *depositum* di immunità che si era sedimentato nel corso dei secoli e che nella legislazione conciliare del Duecento aveva trovato una sistemazione pressoché definitiva. Dal canto suo il nuovo ceto dominante locale, i cosiddetti guelfi neri, accanto a una rigida legislazione antimagnatizia aveva incluso nella sua «svolta in senso radicale anche l'attacco alle antiche prerogative della Chiesa, viste come privilegi da smantellare soprattutto in materia economica, ma anche giurisdizionale»²⁸.

Enrico del Carretto chiamò in causa per risolvere il conflitto un attore esterno, la Sede Apostolica, che altrettanto significativamente demandò a un ecclesiastico esterno alla Chiesa lucchese il compito di armonizzare le due normative. Apprendiamo questi dettagli dalla lettera con la quale Clemente VI l'11 settembre 1309 da Avignone, dopo aver ascoltato le lamentele del vescovo Enrico, si diceva preoccupato perché le autorità del comune di Lucca «quedam ediderunt

²⁶ I. DEL PUNTA, *Enrico e Lucca. Note sul vescovato di Enrico del Carretto a Lucca all'inizio del Trecento*, «Picenum Seraphicum», XXX (2015-2016), pp. 69-91, a p. 78.

²⁷ MANSELLI, *La sinodo lucchese*, pp. 226-231.

²⁸ DEL PUNTA, *Enrico e Lucca*, p. 84.

statuta, et ordinamenta, que vergunt in non modicum preiudicium cleri dictarum civitatis et diocesis, et derogationem ecclesiastice libertatis». A Stefano, pievano di Campoli (in diocesi di Firenze), il papa ordinava di esaminare tutti quegli «statuta et ordinamenta», facendo quindi in modo che il podestà, il capitano del Popolo, gli anziani, i priori, il vessillifero, i consiglieri, gli ufficiali del popolo e del comune eliminassero quelle norme che a sua discrezione fossero arbitrarie. Il pievano di Campoli avrebbe poi dovuto guidare la trattativa tra le parti, modificando o correggendo quello che bisognava modificare o correggere, così da garantire la tranquillità e il vantaggio di entrambe²⁹. La lettera, conservata nei Registri Vaticani, è trascritta integralmente in un documento lucchese coevo dal quale apprendiamo che Enrico Del Carretto, avendo visto che le norme approvate dalle autorità cittadine andavano «contra ecclesiasticam libertatem», aveva scomunicato tutti i responsabili e scagliato l'interdetto sulla città³⁰.

Un documento coevo narra nel dettaglio come si svolse la trattativa. Si tratta della sentenza promulgata dall'arbitro nominato da Clemente V, Stefano di Campoli. Questi il 28 gennaio 1310 lesse la lettera pontificia alle autorità comunali radunate presso il palazzo di San Michele nel foro e si fece portare gli statuti oggetto della contesa. Le autorità comunali, dopo aver accettato l'arbitrato proposto da Clemente V, portarono i libri 'incriminati', che furono oggetto di un esame accurato da parte di Stefano da Campoli, del vicario episcopale (Enrico II non era a Lucca, forse perché impegnato ad Avignone) e di non meglio precisati «magne auctoritatis viris», i canonici della cattedrale e altre autorità ecclesiastiche convocate presso il palazzo episcopale. Questa commissione trascrisse i passi da correggere o da cassare su un apposito quaderno che fu consegnato agli esperti («sapientes») nominati dalle autorità del comune, con i quali si aprì un confronto molto approfondito («habitis variis disceptationibus et disputationibus»). I «sapientes» sottoposero le modifiche a una commissione nominata dal comune, che le approvò. Segue nel documento l'enumerazione precisa dei passi emendati e cassati, per alcuni dei quali è possibile comprendere compiutamente il significato della trasformazione poiché lo statuto del 1308 ci è pervenuto. Negli altri casi l'operazione di restauro riesce più difficile. Si tratta comunque di un documento eccezionale, che ci consente per una volta di entrare nel dettaglio della procedura seguita e delle discussioni che si tenevano tra i rappresentanti dei vescovi e quelli dei comuni, oltre a illustrare compiutamente

²⁹ Città del Vaticano, Archivio Vaticano, Registri Vaticani, 56, cap. 1139, f. 241b; consultabile online in *Ut per litteras apostolicas*, nr. 004952: «illa que tibi abolenda secundum tue discretionis arbitrium videbuntur, facias de ipsorum potestatis, capitanei, antianorum, priorum, vexilliferi, consiliariorum, officialium, populi et comunis libris et capitularibus aboleri, decernens ea nulla, et inefficacia, et in antea non servanda. Que vero fuerint modificanda, seu in aliquo corrigenda, corrigas et modifies prout, consideratis conditionibus que hiis fuerint attendende, tranquillitati et comodo partium predictarum videris expedire».

³⁰ Il documento è pubblicato in appendice a *Statuto del Comune di Lucca dell'anno MCCCVIII*, a cura di S. Bongi e L. Del Prete, in *Memorie e documenti per servire alla storia di Lucca*, vol. III, t. III, Lucca, 1867, pp. 337-345.

quali fossero i provvedimenti avvertiti dalle autorità ecclesiastiche come lesivi della *ecclesiastica libertas*. Per completezza occorre riferire che la vertenza lucchese si concluse con la piena pacificazione tra le parti e che l'arbitro nominato da Clemente V chiese, quale corollario dell'accordo raggiunto, la scarcerazione di un sacerdote, tale Pagano, rettore della chiesa di San Donnino, detenuto, secondo lui ingiustamente perché contro quella «ecclesiasticam libertatem» che garantiva al clero il foro interno. Concludeva la sentenza il testo del giuramento con il quale le autorità del comune si impegnavano a proteggere il clero e a non promulgare altre norme contrarie alle prerogative della Chiesa lucchese.

A dispetto di un accordo così dettagliato, la tematica della *libertas ecclesiastica* avrebbe continuato anche nel prosieguo del Trecento e nel secolo successivo a interferire con l'operato delle autorità cittadine. Ne troviamo traccia, sempre a Lucca, negli statuti sinodali del vescovo Berengario (1349-1368), approvati nel 1351 e continuamente aggiornati nel secolo successivo, che al capitolo LXX trattano «De immunitatibus ecclesiarum» per minacciare di scomunica i podestà e gli altri «officiales qui sunt contra ecclesiasticam libertatem»³¹. Al successivo capitolo LXXI³² la minaccia di scomunica veniva estesa a quanti fossero incaricati di redigere statuti che minacciassero la «ecclesiasticam libertatem». Entro un mese avrebbero dovuto cassare o correggere quelle norme. Il modello della trattativa aperta da Enrico del Carretto doveva avere fatto epoca o più semplicemente il problema che la legislazione comunale danneggiasse la Chiesa locale e ne compromettesse il regime di immunità continuava a essere avvertito come essenziale per il buon funzionamento dell'istituzione ecclesiastica.

Si tratta solo di un esempio che potrebbe essere confrontato con molti altri consimili episodi della stessa area, che testimoniano comunque la perdurante vitalità di una *libertas* concepita nei termini dell'insieme delle prerogative e dei diritti della Chiesa, un contenitore abbastanza generico in cui far confluire le situazioni più diverse. Risorse elettroniche come *Ut per litteras apostolicas* consentono di condurre analisi quantitative e ricerche semantiche nelle fonti bassomedievali dalle quali si evince che il lemma *libertas ecclesiastica* anche nella documentazione pontificia è ampiamente attestato, a fronte di una sua sostanziale eclissi nel linguaggio delle fonti pubblicistiche o nel pensiero politico del Tre-Quattrocento. Non per caso esso non compare in opere come il *Defensor pacis* di Marsilio da Padova o nella stessa *Monarchia* di Dante, nemmeno come idolo polemico. Occorrerebbe verificare fino a qual punto ciò dipendesse dalla contemporanea affermazione della dottrina della *plenitudo potestatis* del pontefice. In una cristianità almeno in teoria sottoposta all'autorità esclusiva e totale del papa aveva ancora senso rivendicare la *libertas* della Chiesa dagli altri poteri e in qualche modo legittimarli riconoscendone implicitamente la capacità di limitare appunto la *plenitudo potestatis*? Non stupirebbe del resto che, mentre nel frattempo altri soggetti istituzionali si impossessavano della terminologia

³¹ *Memorie e documenti per servire all'istoria del Ducato di Lucca*, t. VII, Lucca 1834, p. 103.

³² *Ivi*, p. 104.

e della retorica della *libertas* (si pensi non solo ai comuni, compreso quello di Roma, ma pure all'impero, che nel Trecento continuava a essere percepito come l'unica entità in grado di restituire la libertà a Roma oppressa dai baroni³³), il papato cercasse di sottolineare attraverso la differenziazione del linguaggio la propria incommensurabilità, nel senso letterale della parola, con le altre autorità.

Le tensioni tardomedievali derivate dalla concorrenza nell'uso del riferimento alla *libertas* sono ben rappresentate in una lettera di Gregorio XI del 31 marzo 1376, nella cui prima parte il pontefice stigmatizzava e condannava i provvedimenti assunti dal governo dei cosiddetti Otto Santi in materia di inquisizione: a Firenze e nel suo territorio non si sarebbe più potuto procedere contro gli eretici, se non sotto lo stretto controllo delle autorità civili. Lo stesso carcere in cui venivano detenuti gli eretici fu distrutto in un tumulto popolare e i prigionieri liberati³⁴. Ne era scaturita un'apposita normativa: «Et quamplurima alia statuta et ordinationes in prejudicium inquisitionis hujusmodi heretice pravitate et hereticorum favorem, ac in Ecclesie libertatis prejudicium ediderunt, et ea de facto servare non verentur»³⁵. Non solo le limitazioni imposte all'azione degli inquisitori venivano considerate contrarie alla *libertas ecclesiastica* ma pure le disposizioni dei fiorentini che miravano al controllo del conferimento dei benefici ecclesiastici da parte delle autorità civili (il priore e il gonfaloniere nello specifico caso)³⁶ nonché a ridimensionare il ricorso da parte del clero al *privilegium fori*. Veniva infatti istituito un registro di coloro che invocavano l'immunità ecclesiastica, in modo tale che fosse loro tolta la tutela delle autorità civili, per rendere evidente che li si poteva offendere o uccidere senza patirne le conseguenze. Insomma: chi rifiutava la giustizia pubblica in quanto ecclesiastico, ipso facto perdeva la tutela che l'ordinamento civile garantiva ai 'normali' cittadini³⁷. Lo stesso Gregorio XI inserisce un esempio concreto per spiegare questa

³³ Si veda il contributo di Diego Quaglioni in questo stesso volume.

³⁴ Una copia coeva è conservata in Archivio di Stato di Firenze, Atti a quaderno, n° 2; consultabile online in *Ut per litteras apostolicas*, nr. 003929: «ad memoriam cunctorum reducimur quod iidem Florentini adversus Dei et A. S. reverentiam inquisitorum heretice pravitate officium in ipsius libera executione impediens statuerunt quod non possit in eorum civitate, territorio et districtu contra hereticos nisi certo modo procedi, nec dicti inquisitores familiares, nisi ad certum numerum et habita licentia eorumdem officialium temporalium arma deferre valeant ordinare. Quodque priores artium et vexillifer dicte civitatis in principio eorum officii de observantiis iniquis eorum legibus contra dictum inquisitorem et ejus officium editis, teneantur prestare corporale juramentum. Ipsius quoque inquisitoris carcerem, in quo heretici ponebantur, concitato tumultu populi totaliter destruxerunt, et inquisitorem, qui tunc erat, expulserunt. Ipsius quoque inquisitoris carcerem, in quo heretici ponebantur, concitato tumultu populi totaliter destruxerunt, et inquisitorem, qui tunc erat, expulserunt».

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*: «ac etiam ordinarum [qui lezione errata per ordinarunt] quod auctoritate litterarum Apostolice Sedis possessionem alicujus beneficii ecclesiastici in prefata civitate et ejus territorio et districtu constituti, nullus recipere audeat, nisi prius littere ipse prioribus et vexillifero dicte civitatis presententur, et licentiam obtineant ab eisdem».

³⁷ *Ibidem*: «quando clericus accusatus coram giudice temporali vel ab eo aliquid civiliter petitur, et allegat privilegium clericale, quod ex hoc sit extra custodiam dicte civitatis ita quod

particolare applicazione del *privilegium fori*: alcuni non meglio «scelerati viri», senza che le autorità civili intervenissero, inflissero orribili torture e umiliarono pubblicamente un monaco e sacerdote di nome Nicola, per poi completare l'opera trascinando il malcapitato davanti alla cattedrale, nel luogo dove venivano impiccati i ladri, e seppellirlo vivo: «ad majus ordinis clericalis vituperium»³⁸. Segue l'enumerazione delle imprese dei Fiorentini che con la loro «perversa astucia ac innata malitia diversis zizanie seminantes» avevano acceso le ribellioni in diverse città dell'Italia centrale con la Sede Apostolica.

Quelli che Gregorio IX definisce gli «Octo maledictionis et iniquitatis alumni» (calco evidente e *contrario* della definizione di Otto Santi) brandivano due vessilli: uno della «communitatis Florentinorum», non meglio descritto, e un altro che in campo rosso recava in lettere color argento la scritta «Libertas», inviato ai Perugini e ai ribelli delle località che su loro istigazione si erano sollevati contro la dominazione pontificia³⁹. Nel prosieguo della lettera ricorrono ancora la «lesionem libertatis ecclesiasticae» e la «libertatem ecclesiasticam» messa a repentaglio da altri attacchi dei Fiorentini a importanti prelati legati alla Sede Apostolica, a riprova del fatto che la pagina magistralmente costruita dai *dictatores* avignonesi mostra bene, come accennavo, il campo di tensioni creato attorno all'impiego della retorica della *libertas*. Essa nel linguaggio ecclesiastico si legava ormai a ben precisi profili giuridici, mentre i Fiorentini e i loro alleati la evocavano sui vessilli, a riprova del suo potenziale espressivo all'interno del discorso politico. A quest'ultima dimensione la Sede Apostolica rinunciava, forte dell'altra e più consolidata declinazione giuridica della libertà, la quale conservava la sua funzione propagandistica (una sorta di funzione accessoria), senza tuttavia costringere il papato a un confronto concorrenziale con gli altri soggetti politici coinvolti.

L'abbandono della retorica della *libertas* da parte del papato è confermato dal fatto che la pur ricca stagione conciliare apertasi nel 1245 con il Lionese primo

quilibet possit eum impune offendere et occidere; omnesque allegantes hujusmodi privilegium clericale in quodam libro seu chartulario describuntur ut pateat omnibus libera licentia offendendi eos, et etiam occidendi».

³⁸ *Ibidem*: «Et insuper dudum priores et vexillifer dicte civitatis Florentine, qui tunc erant, ac populus et commune supradicti spiritu furoris accensi, quemdam Nicolaum monachum, in sacerdotio constitutum, quibusdam sceleratis viris, cum nullus officialis justitie partium earumdem de hoc se intromittere vellet, torquendum dederunt; qui monachum ipsum in sue religionis et ordinis clericalis vituperium ad ostendendum eum fore sacerdotem de novo radi fecerunt, et cum in quodam cursu posuerunt et cum tenaculis igneis ipsius cares evelentes, eas canibus projecerunt. Et sic cum per civitatem Florentinam predictam transeundo etiam prope ecclesiam cathedralem ad majus ordinis clericalis vituperium, usque ad locum ubi fures suspenduntur, deduxerunt; ipsumque coram populo clamantem quod a sibi impositis innocens erat penitus et immunis, vivum sepeliri facerunt, atque mori».

³⁹ *Ibidem*: «iidem Florentini duo erexerunt vexilla, videlicet communitatis Florentinorum, ac vexillum aliud cum campo rubro, ubi litteris argenteis scriptum erat *libertas*, ac nonnullas gentes armigeras cum hujusmodi duobus vexillis in succursum civitatis nostre Perusine, que ipsis procurantibus jam rebellaverat, et aliorum locorum rebellium transmiserunt».

e culminata negli anni turbinosi degli scismi tardomedievali non ne abbia lasciato traccia alcuna, nemmeno con riguardo alla declinazione giuridica. Molto interessante da questo punto di vista la motivazione con la quale Urbano V il 25 novembre 1364 da Avignone chiedeva all'arcivescovo di Reims di convocare i vescovi suffraganei per un concilio della sua provincia ecclesiastica. Nella *narratio* il pontefice ricordava che i sacri canoni dimostrano come un tempo («olim») sia i papi che gli altri prelati esercitavano la cura pastorale sul proprio gregge celebrando concili tesi a moralizzare la vita della Chiesa e a conservare la *libertas ecclesiastica*. Ne era derivato un rafforzamento sia sul piano spirituale che temporale. Tuttavia «proh dolor!» con l'aumentare della pigrizia dei prelati e «omissa continuatione conciliorum hujusmodi» il vizio pullula, cresce l'irreligiosità del popolo, il culto divino viene trascurato e vengono imposti al clero dai laici dei gravami e i beni temporali, che dovrebbero essere destinati a finalità religiose, patiscono danni ingenti⁴⁰. Sebbene la perfetta costruzione retorica di questa *narratio* ci ricordi il peso della dimensione formulare nella strutturazione di questi documenti, esiste in queste affermazioni un fondo di verità quanto meno nella sottolineatura del venir meno della prassi sinodale e perfino conciliare per diversi decenni nel periodo di nostro interesse. Che il danno alla *libertas ecclesiastica* rientrasse nel novero delle piaghe provocate dalla mancanza di concili è poi sintomatico della gravità con cui veniva avvertito il problema.

Alla totale assenza del lemma nella legislazione conciliare successiva al 1215 fa eccezione la bolla con la quale al concilio lateranense V (1512-1517) Leone X si scagliava contro i canonici delle chiese patriarcali, metropolitane e cattedrali. Giacché essi «praetextu exemptionis et libertatis» si sottraevano a ogni tentativo di correzione e di controllo da parte dei vescovi, il papa, mettendo a punto le procedure atte almeno in teoria a perseguirne i comportamenti scorretti, dichiarava di agire «ad conservandam libertatem ecclesiasticam», la quale evidentemente secondo il pontefice andava concepita come un interesse generale posto ben al di sopra delle (e addirittura contro le) libertà invocate da determinati enti ecclesiastici tradizionalmente esenti⁴¹. Si trattava di una misura 'ad uso interno', volta a prevenire gli abusi che i capitoli cattedrali perpetravano cercando di sfruttare i margini di manovra offerti dai regimi eccettuativi che si erano consolidati nei secoli precedenti specialmente nelle lotte contro le auto-

⁴⁰ Archivio Apostolico Vaticano, Registri Vaticani, 247, fol. 319v; consultabile online in *Ut per litteras apostolicas*, nr. 001390: «Sacrorum canonum testatur autoritas quod olim sancti patres, tam Romani pontifices quam alii ecclesiarum prelati, curam solertem super gregem dominicum exercentes, de celebrandis conciliis, in quibus de extirpandis vitiis et plantandis virtutibus, tam in clero quam populo et de conservanda libertate ecclesiastica, de statu quoque ecclesiarum et piorum locorum dirigendo, salubriter agebatur, fuerunt plurimum studiosi; ex iisque status ecclesiasticus in spiritualibus et temporalibus multum crevit. Sed, proh dolor! succedente paulatim prelatorum desidia omissequae continuatione conciliorum hujusmodi, pullulant vitia, crescit indevotio populi, prefata libertas minuitur, cultus divinus negligitur, irrogantur a laicis clero gravamina, et in temporalibus bonis, ad divinum deputatis obsequium, sentitur non modicum detrimentum».

⁴¹ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 627.

rità cittadine e che nel Quattrocento costituivano invece l'unico baluardo che le élites locali potevano erigere contro le continue ingerenze della Sede Apostolica nella provvista dei benefici canonicali. Si spiega così anche la pressione che il papato esercitava sulle chiese locali attraverso la ridefinizione dei limiti imposti all'uso della retorica della *libertas ecclesiastica*. Solo il pontefice poteva 'conservarla' e deteneva il monopolio del suo uso legittimo, giustificato dalle intenzioni riformatrici. Al contrario, quando la invocavano i capitoli cattedrali, essa si trasformava in un pretesto, nel «praetextu exemptionis et libertatis», ovviamente nell'ottica della Sede Apostolica. In entrambi i casi la *libertas* non veniva invocata per garantirsi l'autonomia dagli antagonisti secolari, ma si confidava nella sua efficacia all'interno dello spazio ecclesiale per definire i margini della propria azione.

Per quanto significativa, la costituzione conciliare appena commentata costituiva l'unica eccezione alla sostanziale eclissi della *libertas* nei testi più impegnativi sul piano non solo giuridico ma anche propagandistico e ideologico (e tali erano pure le deliberazioni conciliari!) prodotti dalla Sede Apostolica. Il già evocato caso lucchese, con i suoi strascichi normativi quattrocenteschi, certifica però che il costituzionale antagonismo con le autorità cittadine non era venuto meno e che in quei contesti la retorica della *libertas ecclesiastica* continuava a essere viva e operante ma soltanto in un'accezione strettamente giuridica e in quanto tale ben codificata, che poco o nulla condivideva con gli usi pubblicistici delle epoche precedenti. Il monumento più notevole di questa cristallizzazione in senso giuridico della *libertas ecclesiastica* è certamente il trattato di Juan Lopez de Segovia (1441-1496)⁴². Pubblicato a Siena nel 1491, il *De ecclesiastica libertate tractatus* è il risultato della missione che il cardinale Francesco Tedeschini-Piccolomini, nipote di Pio II e a sua volta papa con il nome di Pio III nel 1503, aveva affidato in qualità di vescovo di Siena al giurista spagnolo, all'epoca protonotario della Sede Apostolica⁴³. Oggetto della contesa era l'imposizione agli ecclesiastici da parte del comune di Siena del pagamento della gabella e di altri oneri, in cambio di alcune compensazioni concordate. A Juan Lopez toccava il delicato compito di dimostrare che la lettera con la quale Pio II aveva approvato questi provvedimenti andava letta in maniera molto diversa da quella in cui la interpretava il comune di Siena. Le deliberazioni di balia dell'11 marzo 1492 sembrano comunque recepire la sostanza della bolla di Pio II⁴⁴. Senza approfondire i dettagli di un caso che risulta della massima importanza per la tematica del presente contributo, qui importa solo di sottolineare che il trattato costituisce un eccellente compendio di tutte le problematiche legate alla *libertas ecclesiastica* nella sua accezione puramente giuridica. In particolare la *Quaestio V* «De privilegio et libertate ecclesiarum et in quibus casibus dicatur qui venire

⁴² A. GARCÍA Y GARCÍA, *Notas sobre la canonística ibérica de los siglos XIII-XV*, «Studia Gratiana», IX (1961), pp. 153-170.

⁴³ JOHANNES DE LUPI, *De Libertate Ecclesiastica tractatus*, Siena 1491.

⁴⁴ G.A. PECCI, *Storia del vescovado della città di Siena*, Lucca 1748, p. 341.

contra libertatem ecclesiasticam» offre una casistica completa e molto articolata, che si pone al termine di una lunga serie di vertenze che a partire dall'XI secolo avevano opposto le autorità civili a quelle ecclesiastiche. I principi temporali andavano contro la *libertatem ecclesiasticam* quando violavano l'immunità delle persone che si erano rifugiate in una chiesa; quando celebravano i processi secolari nelle chiese; quando volevano impossessarsi di un edificio ecclesiastico; quando costringevano i chierici alla tutela dei laici; quando ottenevano l'assoluzione dalla scomunica con la violenza e la paura; quando costringevano gli ecclesiastici a comparire davanti ai tribunali temporali; quando usurpavano i beni ecclesiastici; quando provavano a revocare le donazioni a favore delle chiese; quando danneggiavano e incendiavano le chiese; quando costringevano vescovi e chierici a frequentare le loro corti senza il permesso delle superiori autorità ecclesiastiche; quando provavano a negare i privilegi della Chiesa romana; quando commettevano delle violenze sulle persone ecclesiastiche; quando impedivano ai chierici di frequentare i laici o li privavano del necessario; quando imponevano gabelle e pedaggi agli ecclesiastici; quando emanavano statuti che pregiudicavano la libertà e i privilegi delle chiese; quando emanavano statuti e ponevano il banno affinché nei loro domini non fossero pubblicate o consegnate a qualcuno le lettere pontificie; quando usurpavano le decime o impedivano che fossero raccolte; quando costringevano gli ecclesiastici a restituire i loro benefici; quando turbavano le elezioni di ecclesiastici e monaci o si impossessavano indebitamente dei benefici; quando provvedevano a qualcuno un beneficio ecclesiastico. Tutti questi reati erano punibili con la scomunica. L'elencazione lunga e un po' tediosa giova però a illustrare la molteplicità dei comportamenti potenzialmente forieri di conflitti, che continuarono a essere combattuti dalla parte ecclesiastica all'insegna della difesa della sua *libertas*. Essa faceva da contraltare alla sostanziale e lunga eclissi della terminologia della *libertas* nelle fonti che più direttamente riflettevano l'autocoscienza ecclesiale. Le ragioni di questa discrasia tra i due piani, quello giuridico da una parte e quello politico-ideologico dall'altra, risiedono in un cambiamento sistemico, che aveva coinvolto tutta l'istituzione ecclesiastica, in coincidenza con la trasformazione subita nel XV secolo dal papato nei suoi rapporti con il potere politico. Giorgio Chittolini ricordava giustamente che nel Quattrocento esistevano «ragioni politiche più generali cui una trattativa in materie ecclesiastiche e religiose andava comunque subordinata, ragioni che inducevano il papato a stabilire coi principi e con gli stati di tutta Europa relazioni privilegiate e preferenziali di intesa e di accordo, nel comune intento di ricondurre a disciplinamento le 'libertà' delle chiese locali»⁴⁵.

In linea generale possiamo allora dire che nel tardo medioevo la Sede Apostolica avesse cambiato nel profondo la filosofia dei propri interventi nei conflitti locali. Ancora nel Duecento, come dimostrano alcuni dei casi finora evocati, sul

⁴⁵ G. CHITTOLENI, *Stati regionali e istituzioni ecclesiastiche nell'Italia centro-settentrionale del Quattrocento*, in *La Chiesa e potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di Id. e G. Miccoli, Torino 1986 (*Storia d'Italia. Annali*, 9), pp. 147-193, a p. 157.

papato aveva agito immediatamente un riflesso difensivo dei soggetti ecclesiastici in quanto tali, che faceva coincidere gli interessi e quindi la *libertas* di questi enti periferici con la *libertas ecclesiastica* tout court, nel nome e per la difesa della quale i pontefici si sentivano autorizzati a intervenire sempre a fianco della componente chiesastica e contro l'elemento secolare. Nel Quattrocento invece, e abbiamo appena visto il riflesso di questa nuova impostazione anche nella bolla di Leone X, la *libertas* invocata da soggetti ecclesiastici locali poteva essere letta anche in termini negativi quando non addirittura in contrasto con la forma superiore di *libertas ecclesiastica* che solo il papato poteva legittimamente difendere, perfino lottando contro i privilegi e le esenzioni acquisite nel corso dei secoli dagli enti ecclesiastici più diversi proprio nel nome di quella peculiare e più antica *libertas*.

All'automatico allineamento a fianco delle chiese periferiche nel Quattrocento i pontefici preferirono sostituire una strategia molto più duttile e improntata a un accorto realismo politico. Sovrano tra i sovrani, il papa non riusciva più a costituire un punto di riferimento per le chiese nei conflitti periferici, una sponda prestigiosa e autorevole di cui giovare per rafforzare le proprie pretese nel gioco locale. Preferì allora riproporre in modo nuovo e diverso la propria pretesa di centralità nell'apparato ecclesiastico: lungi dal voler riproporre lo schema contrappositivo tra chiese e poteri secolari, i papi preferirono presentarsi e rappresentarsi come fattore efficace di superiore controllo del sistema ecclesiastico in accordo con i principi. Ancora Chittolini osservava infatti che «un rapporto preferenziale fra papato e principi, che riconoscesse ai governi civili autorità sulle chiese locali, e un ruolo formalizzato di mediazione fra queste e Roma, poteva aiutare la Sede Apostolica ad affermare la sua preminenza, e la centralità della curia nel governo della Chiesa; così come, d'altro canto, poteva giovare ai principi non solo per l'influenza che ad essi derivava in generale sulla materia ecclesiastica, ma anche per disciplinare e allentare gli stretti legami fra chiese e forze politiche locali»⁴⁶.

La soggettività ecclesiale postulata durante la riforma dell'XI secolo come garante e al contempo beneficiaria della *libertas* aveva trovato nel papato il proprio *ubi consistam*. Al contrario nel Quattrocento – sempre secondo Chittolini – «il contenzioso, pur vasto e talvolta aspro, tendeva a stemperarsi in una serie di controversie particolari, affrontate spesso nel quadro di un globale e più ampio rapporto politico». In questo quadro più frammentato la curia romana nella risoluzione dei conflitti assunse toni molto più sfumati rispetto ai tre secoli precedenti. Corte tra le corti, la curia pontificia preferiva far prevalere «lo spirito di accordo e di conciliazione, il sistema della trattativa duttile e aperta, la rinuncia ad azioni di forza, per ritrovare ogni volta le ragioni generali e politiche dell'accordo, e tenere in piedi quel sistema di rapporti che – pur nelle differenti relazioni di forza degli stati con Roma, e nel variare di esse nelle diverse situazioni – assicurava agli uni e agli altri reciproci vantaggi, e la possibilità di perseguire gli obiettivi principali»⁴⁷.

⁴⁶ Ivi, pp. 157-158.

⁴⁷ Ivi, p. 162.

Non c'era più spazio per la retorica della *libertas*, adatta a un contesto connotato dalla contrapposizione tra componente ecclesiastica e poteri secolari, sostituito da strategie di autorappresentazione profondamente diverse. Particolarmente eloquente a questo riguardo risulta il *De vita et gestis Nicolai quinti summi pontificis* di Giannozzo Manetti, terminato nel 1455, disponibile nell'ottima edizione procurata da Anna Modigliani⁴⁸. Qui le azioni del papa mirano ad aumentare la *Romane Ecclesie auctoritatem* e ad amplificare la *Sedis apostolice dignitatem* oppure l'onore della Chiesa romana e la gloria della Sede Apostolica⁴⁹. Il papa «si dedicava assiduamente a difendere la pace e l'unità della Chiesa romana»⁵⁰. Niccolò era il pacificatore per eccellenza tra Germani, Pannoni e Italiani⁵¹ e anche verso l'impero teneva un atteggiamento benevolo. La cerimonia d'incoronazione di Federico III culmina nelle orazioni del pontefice: il sovrano servitore fedele di Dio userà le armi contro le genti barbare e feroci perché la libertà umana sia posta al servizio di Dio⁵². Non è difficile notare che qui i detentori del potere politico non sono più investiti del compito di difendere la Chiesa e la sua libertà, come invece appariva nei rituali di incoronazione dei secoli precedenti. La pace e la concordia furono l'obiettivo di Niccolò sia all'interno della Chiesa che nei rapporti con gli altri stati, il cui contegno apprezzò in occasione della pace di Lodi e rispetto ai quali amava presentarsi come fattore di equilibrio e pacificazione.

Il culmine di questo stravolgimento della strategia di autorappresentazione del papato Giannozzo Manetti lo raggiunge laddove le pagine del *Liber Pontificalis* riferite ai papi perseguitati dai detentori del potere politico vengono usate per giustificare gli interventi in materia edilizia di Niccolò V volti a difendere la persona del pontefice⁵³. Quelle stesse pagine erano state utilizzate nei secoli precedenti, penso in particolare alla ricostruzione storica di Bonizzone di Sutri nel *Liber ad amicum* e dagli altri polemisti gregoriani della fine del secolo XI⁵⁴, proprio per invocare la *libertas Ecclesie* e qui sono ridotte a elenco quasi anedddotico delle persecuzioni subite da papi che, se meglio muniti e difesi, avrebbero potuto «conservare per sempre massima autorità, sommo potere e grandissima dignità»⁵⁵. La pace e la tranquillità dei papi e della loro corte avevano sostituito il martirio invocato dai gregoriani per difendere la *Ecclesia Christi* dalle ingerenze di Enrico IV e dei suoi seguaci scismatici. Ormai alla fine del medioevo la *libertas Ecclesie* poteva essere oggetto di infinite vertenze giudiziarie, ma di sicuro non era più un valore per cui lottare e ancor meno per il quale morire.

⁴⁸ IANNOTII MANETTI *De vita ac gestis Nicolai quinti summi pontificis*, a cura di A. Modigliani, Roma 2005.

⁴⁹ Ivi, pp. 47, 177.

⁵⁰ Ivi, p. 181.

⁵¹ Ivi, p. 201.

⁵² Ivi, p. 200.

⁵³ Ivi, pp. 214-217.

⁵⁴ N. D'ACUNTO, *L'età dell'obbedienza. Papato, Impero e poteri locali nel secolo XI*, Napoli 2008.

⁵⁵ IANNOTII MANETTI *De vita ac gestis Nicolai quinti summi pontificis*, p. 217.

La liberté dans les royaumes: pratique et théorie

Jean-Philippe Genet

Le désir de liberté est-il universel? Ptolémée de Lucques, dans la continuation qu'il a écrite vers 1300 au *De regno ad regem Cypri* de Thomas d'Aquin ne le pensait pas, quand il écrit en parlant de l'influence des astres sur les diversités régionales du monde sublunaire, «unde videmus quasdam provincias aptas ad servitutem, quasdam autem ad libertatem», une formule que l'on s'est empressé d'appliquer aux divergences entre l'Italie centrale et septentrionale d'une part, et l'Italie méridionale de l'autre. Les organisateurs de ce colloque – qui ont sans doute médité la formule de Ptolémée – ont voulu élargir la focale, et m'ont demandé de dépasser les frontières de l'Italie où nous savons tous que la liberté est une valeur cardinale, et notamment dans l'Italie des cités, pour répondre à la question de savoir quelle place la liberté occupait *ultra montem* dans les royaumes (en l'occurrence, ceux de France et d'Angleterre). Rappelons cependant que la liberté n'est qu'un nom, parfois brandi comme un emblème ou un drapeau, derrière lequel s'observent les comportements les plus divers, et qu'elle peut aussi être définie par antithèse, par le refus de la servitude par exemple: pourtant, c'est le recours à ce mot que je prendrai comme fil directeur, d'abord pour en repérer l'usage et la signification dans la vie sociale et politique, puis pour interroger quelques-uns des principaux textes de la théorie politique, avant de m'arrêter plus longuement sur un auteur dont l'audience est européenne, Guillaume d'Ockham.

Jean-Philippe Genet, Panthéon-Sorbonne Paris 1 University, France, jean-philippe.genet@univ-paris1.fr, 0000-0002-0830-2615

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Jean-Philippe Genet, *La liberté dans les royaumes: pratique et théorie*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0382-1.06, in Andrea Zorzi (edited by), *Libertas e libertates nel tardo medioevo. Realtà italiane nel contesto europeo. Atti del XVI Convegno di studi San Miniato 11-13 ottobre 2018*, pp. 55-74, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0382-1, DOI 10.36253/979-12-215-0382-1

La «liberté» est-elle, dans les royaumes d'Occident, un concept clé de l'idéologie des acteurs de la société médiévale? Il faut d'abord distinguer entre «liberté» et «libertés»: autant la première apparaît assez rarement dans les textes et les témoignages en dehors de l'Italie, autant les secondes le sont constamment, souvent en même temps que les «franchises», qui apparaissent comme un quasi-synonyme. Encore faut-il distinguer entre le monde des villes et celui des campagnes, où l'importance de la servitude donne au mot liberté une connotation spécifique. L'air de la ville rend libre, dit un adage allemand médiéval bien connu (*Stadtluft macht frei*)¹. Il n'est cependant pas facile de repérer l'emploi du mot liberté dans la documentation urbaine, mais quelques sondages (par exemple sur le site HIMANIS des Archives Nationales qui donne accès à la partie du Trésor des Chartres déjà numérisée) montrent en effet qu'il apparaît surtout dans le syntagme «libertés et franchises»². Quand il a un emploi spécifique dans la ville médiévale, le mot «libre» renvoie le plus souvent à un statut particulier. Je me contenterai d'un seul exemple, celui de Londres: à Londres, les hommes décrits comme *free of the city of London* sont en fait les seuls véritables citoyens de Londres parce qu'ils bénéficient de la franchise de la ville, c'est-à-dire ses privilèges, tels qu'ils sont définis par les chartes royales; ayant juré d'être loyaux envers le gouvernement de la cité, ils paient les taxes et impôts de la ville et sont seuls à pouvoir accéder aux offices municipaux. Ils appartiennent aux métiers et en particulier aux «métiers à livrée». Ils se distinguent des *foreign*, les «foirains» (au sens d'étranger) anglais, bien que parmi ceux-ci beaucoup soient membres de familles établies depuis longtemps à Londres, et qu'ils soient juridiquement libres. Ceux-ci se distinguent à leur tour des véritables étrangers, les *aliens*, encore que ces derniers puissent se faire naturaliser, devenant alors des *denizens*³. Même s'il fallait pour être *free* ou franc d'abord être de condition libre, les connotations du mot liberté en milieu urbain renvoient donc surtout à un statut ou à des privilèges, comme le terme «franchise» et c'est ainsi qu'on les retrouve dans les villes des îles britanniques, des Flandres ou des Pays-Bas.

Les choses sont bien différentes dans le cadre des campagnes. Il est cependant tout aussi difficile de dégager dans les révoltes paysannes les linéaments d'une «idéologie paysanne» et de cerner la place qu'y occuperait la liberté: pour Paul Freedman, qui s'y est risqué, le cœur des revendications paysannes serait plutôt à chercher du côté de l'égalité, un idéal nourri à la fois par l'évocation d'événements d'ordre biblique ou historique, et par la dénonciation de la faillite d'une noblesse prédatrice et incapable de jouer son rôle protecteur⁴.

¹ S. REYNOLDS, *An Introduction to the History of English Medieval Towns*, Oxford 1977, p. 100 sur le lien entre *liberum* et *burgagium*; elle cite la coutume de Newcastle qui stipule dès le règne d'Henry I^{er} qu'un serf qui a vécu comme bourgeois dans la ville pendant un an et un jour sans contestation ne peut plus être réclamé par son seigneur.

² <<http://www.archives-nationales.culture.gouv.fr/himanis>> (05/2024).

³ S. THRUPP, *The Merchant Class of Medieval London (1300-1500)*, Chicago 1948.

⁴ P. FREEDMAN, *Images of the Medieval Peasant*, Stanford 1999, p. 249.

Quant à Vincent Challet et Ian Forrest, ils concluent leur comparaison des révoltes populaires en France et en Angleterre en expliquant que les masses s'étaient engagées à la fin du Moyen Âge dans «un processus long et complexe d'intégration dans l'État en essayant d'établir un espace politique global où leurs griefs puissent être exprimés et entendus. Un des buts que poursuivaient les masses était tout simplement d'être considérées comme faisant partie de la société politique, en négociant par l'intermédiaire de représentants tout autant que par la rébellion»⁵. La liberté apparaît déterminante surtout sous sa forme négative, dans des révoltes très spécifiques comme la révolte des paysans anglais en 1381 (mais nous y reviendrons) et les révoltes des *remensas* en Catalogne. Le mot ne se retrouve pas dans les revendications des Jacques, par exemple, surtout axées sur la dénonciation des méfaits des nobles. À cet égard, le choix de Samuel Cohn junior d'intituler son livre – au demeurant précieux – sur les révoltes sociales de l'Europe de la fin du Moyen Âge, *Lust for Liberty*, peut-être trop marqué par sa propre expérience italienne, ne me paraît pas heureux pour les royaumes d'Occident, bien qu'il entende le mot dans un sens très large qui ne laisse au servage qu'une place limitée⁶.

Pour éclairer ce point, il faut cependant s'arrêter sur une révolte que la richesse des sources anglaises nous permet de connaître beaucoup mieux que la plupart des autres, celle dite des «travailleurs» ou – improprement – des «paysans» anglais en 1381. Il ne s'agit pas ici de la raconter ou de l'évoquer en détail mais d'analyser certains aspects qui permettent grâce à ce cas particulier d'aller plus loin dans la connaissance de l'«idéologie» des révoltes populaires et des masses paysannes. Il est traditionnellement admis que l'un des enjeux majeurs de cette révolte est l'opposition au servage et la revendication de leur liberté par les paysans anglais. C'est en partie vrai, mais les travaux les plus récents convergent vers l'observation que c'est en réalité la pression fiscale de l'État qui est la principale cause de la révolte. La reconquête des positions anglaises par les forces françaises sur le continent avait en effet fait bondir les besoins financiers de la monarchie et l'opinion exigeait des mesures énergiques face à la menace des raids français sur les côtes anglaises. Depuis le début de l'année 1377 et surtout dans les premières années du règne de Richard II⁷, les collectes d'impôt s'intensifient: sept collectes se succèdent à un rythme accéléré en à peine plus de quatre ans, qui plus est à des taux de prélèvement inhabituellement élevés, comme on peut le voir sur le tableau 1.

⁵ V. CHALLET, I. FORREST, *The masses*, dans *Governing in Medieval England and France. Office, Network, Idea*, dir. Ch. Fletcher, J.-Ph. Genet et J. Watts, Cambridge 2015, pp. 279-316.

⁶ S.K. COHN jr., *Lust for Liberty. The Politics of Social Revolt in Medieval Europe, 1200-1425*, Cambridge Mass. 2006, pp. 236-242.

⁷ Le parlement de janvier 1377 a été convoqué par Édouard III, mais celui-ci, trop malade, laissa son petit-fils (qui n'était alors âgé que de 11 ans) le présider.

Tab. 1 – Chronologie des collectes d'impôt 1377-1381⁸.

Type d'impôt	Caractéristiques	Date de collecte
1 ^{ère} Poll Tax (février 1377)	Une innovation: l'assiette est établie localement	6 avril 1377
Deux fois 1/15 ^e et 1/10 ^e (novembre 1377)	La levée traditionnelle, mais doublée. Les pauvres sont exempts.	2 février 1378, en une seule fois, bien que double
2 ^{ème} Poll Tax (27 mai 1379)	Lourde, mais l'assiette repose sur un barème dégressif du plus riche au plus pauvre	Deux collectes: 24 juin 1379 1 ^{er} août 1379
Une fois et demie 1/15 ^e et 1/10 ^e (mars 1380)	La moitié supplémentaire est considérée comme une avance sur les concessions du prochain Parlement	23 avril 1380, en une seule fois.
3 ^{ème} Poll Tax (6 décembre 1380)	Toujours aussi lourde, mais sans barème: 12 deniers pour tous, mais dans chaque <i>vill</i> , les plus riches peuvent aider les plus pauvres, à condition de ne pas payer plus d'1 £.	Deux collectes: 27 janvier 1381 (les deux tiers) 1 ^{er} juin 1381

Le subside sur les biens meubles des laïcs (1/15^e pour les habitants des campagnes et 1/10^e pour ceux des villes) rapportait en principe environ 37.000 £ par an: mais ce montant déclina rapidement, car sa collecte reposait sur l'assiette établie en 1334, qu'il aurait fallu modifier pour tenir compte des ravages démographiques de la Peste Noire⁹. Il suffit pourtant aux besoins de la monarchie jusqu'en 1371, quand le retournement de la situation en France contraignit à des innovations. Le premier impôt d'un type nouveau fut la *parish tax*, en 1371, qui, bien qu'elle ait généré un revenu supérieur d'un tiers à celui du 1/15^e et du 1/10^e traditionnel, fut pourtant jugé inefficace¹⁰. Après un retour aux subsides sur les laïcs (1372, 1373), un système différent fut proposé en 1377, celui de la *poll-tax*¹¹. C'était en fait une capitation relativement modeste (4 deniers par tête): la répartition de l'impôt était assurée sous la conduite des autorités locales dans le cadre de chaque village si bien que la taxe fut recouvrée sans grande résistance, rapportant 22.000 £. Du coup, une deuxième *poll-tax* fut levée, chacun payant cette fois en fonction de son statut, selon un

⁸ Tableau établi à partir de M. JURKOWSKI, C.L. SMITH, D. CROOK, *Lay Taxes in England and Wales, 1188-1688*, Kew 1998, pp. 57-63.

⁹ Vue d'ensemble dans W.M. ORMROD, *England in the Middle Ages*, dans *The Rise of the Fiscal State in Europe, c. 1200-1815*, dir. R. Bonney, Oxford 1999, pp. 19-52.

¹⁰ La taxe avait rapporté 49.600 £: Id., *An experiment in taxation. The English parish subsidy of 1371*, «*Speculum*», 63 (1988), pp. 58-82.

¹¹ Sur les poll-taxes, voir A. DUNN, *The Great Rising of 1381. The Peasants' Revolt and England's Failed Revolution*, Stroud 2002, pp. 50-54.

barème établi par le Parlement qui distinguait sept classes¹²: mais la taxe ne rapporta cette fois que 18.600 £. Il fallut donc revenir au vieux système pour financer l'armée du duc de Lancastre en Bretagne, mais une troisième *poll-tax* fut préparée pour être discutée au Parlement de Northampton, en décembre 1380. Elle fut concédée avec l'intention de lever 75.000 £, soit plus du triple de la première *poll-tax*. Pour cela, on renonça aux mesures qui avaient rendu les deux premières *poll-taxes* moins inacceptables: on reprit les listes de contribuables, et on revint à une somme fixe par tête, pas moins de 12 deniers par tête, soit le triple de ce qui avait été demandé en 1377. Un degré de souplesse était cependant introduit par le fait que les plus riches pouvaient se porter au secours des plus pauvres, étant entendu que personne ne pouvait payer plus d'une livre et moins de 4 deniers. Elle était payable en trois tiers, les deux premiers étant exigibles pour le mois de janvier, donc moins de deux mois après l'octroi de l'impôt, un délai exceptionnellement court, et la collecte du troisième devant commencer le 2 juin 1381.

En conséquence, l'impôt rentra très mal et les deux premiers tiers collectés en une seule fois à partir du 21 janvier, eurent un rendement très inférieur à celui qui était attendu. Au cœur de la contestation, figuraient les fameuses listes de contribuables établies localement. À partir du mois de mars, des commissions d'enquête furent donc envoyées dans les comtés les plus récalcitrants afin de contrôler ces listes telles qu'elles avaient été supervisées par les autorités locales qui apparaissaient par là-même suspectées d'être complices de la fraude généralisée, créant ainsi un profond mécontentement qui engendra vite une certaine agitation. L'étincelle qui mit le feu aux poudres fut, selon les chroniques, l'attaque à Fobbing dans l'Essex de l'une de ces commissions, le 30 mai, par les habitants de trois villages voisins¹³. Les commissaires ne trouvèrent leur salut que dans la fuite¹⁴. Le soulèvement des communes de l'Essex commence alors: le 2 juin, près de Brentwood, elles attaquent une autre commission, dirigée cette fois par le *Chief Justice of the Common Pleas* en personne, Sir Robert Bealknap, contraignant ses membres à une fuite ignominieuse¹⁵. Christopher Fletcher insiste sur le fait que ce n'est pas la collecte de l'impôt – même si celui-ci était profondément impopulaire – qui a été la cause immédiate de la récolte, mais l'intrusion des commissions de contrôle: et il fait remarquer que ce n'est pas un hasard si «14 des rebelles identifiés d'Essex et 15 du Norfolk ont été assesseurs ou collec-

¹² *Anonimale Chronicle, 1333 to 1381*, éd. par V.H. Galbraith, Manchester 1927, p. 126-129; il est reproduit dans R.B. DOBSON, *The Peasant's Revolt of 1381*, London 1970.

¹³ *Chronicon Henrici Knighton*, éd. par J.R. Lumby, vol. II, London 1895, pp. 129-132.

¹⁴ Il semble en réalité s'être agi d'une session ordinaire tenue ce jour par les *justices of the peace* John Bampton et John de Gildesburgh: voir A.J. PRESCOTT, *Judicial records of the rising of 1381*, Ph.D. Thesis, University of London 1984, p. 128.

¹⁵ Il s'agissait cette fois d'une commission de *trailbaston*: elle effectuait son circuit régulier dans la région; pour l'*Anonimale Chronicle* (voir *infra*) elle avait pour but de réprimer l'émeute de Brentford, mais ce n'était pas le cas comme le souligne Andrew Prescott (*Judicial records*, p. 128).

teurs d'une des trois *poll taxes*»¹⁶. Que les chroniques se soient trompées sur la nature exacte de ces commissions n'y change rien: ce sont bien des représentants de l'appareil d'état qui sont attaqués dans les localités où ils agissent. De même, ce sont avant tout des hommes associés de près (à commencer par Simon Sudbury, archevêque de Canterbury et chancelier d'Angleterre et Sir Robert Hales, Trésorier d'Angleterre) ou de loin (les hommes de loi¹⁷) au pouvoir qui ont été recherchés et exécutés par les rebelles. Et d'une façon générale, on sait maintenant que la sociologie des «paysans» rebelles révèle qu'il y avait parmi eux non seulement quelques *gentlemen* égarés, mais aussi des habitants des petites villes, des artisans, des «cadres» manoriaux ou des travailleurs de l'industrie textile, qu'elle soit rurale ou urbaine¹⁸, sans parler d'assez nombreux prêtres (John Ball, John Wrawe, Geoffrey Parfeye ...), au point que la mise en avant des revendications paysannes est aujourd'hui analysée comme le signe probant d'une stratégie collective d'une sorte de proto classe moyenne pour donner le change en s'abritant derrière le masque de l'exploité par excellence¹⁹.

Mais le servage a aussi compté, et c'est même selon l'*Anonimale Chronicle*²⁰ la cause directe du déclenchement de l'insurrection à Gravesend en Essex, le 3 juin, quand les hommes de Sir Simon Burley (alors en France), le précepteur du jeune roi Richard II, un adolescent de quatorze ans, viennent en compagnie de deux sergents d'arme du roi arrêter un certain Roger Belling²¹, qu'il suspectait d'être l'un de ses serfs fugitifs: les autorités locales tentèrent de négocier, mais la demande exorbitante du paiement immédiat d'une somme de 300 livres en argent provoqua une émeute qui contraignit les hommes de Burley à la fuite. Ils allèrent enfermer Belling au château de Rochester, mais les communs du Kent se réunirent à Deptford d'où ils marchèrent sur Rochester qui leur ouvrit ses portes, libérant Belling qui fut ramené en triomphe à Gravesend. Dans le contexte de la réaction sociale qui suit la Grande Peste et la dispersion de la main d'œuvre servile qu'elle avait facilitée, la recherche des serfs fugitifs (dont certains étaient

¹⁶ Ch. FLETCHER, *Justice, meurtre et leadership politique dans la Révolte anglaise de 1381*, «Cahiers de recherches médiévales et humanistes / Journal of Medieval and Humanistic Studies», 34 (2017), 2, pp. 61-86, cit. p. 66. Il s'appuie pour cette démonstration sur Ch. DYER, *The social and Economic Background to the Rural Revolt of 1381*, dans *The English Rising of 1381*, éd. par R.H. Hilton et T.H. Aston, Cambridge 1984, pp. 9-42 et H. EIDEN, *Joint Action against 'Bad' Lordship: The Peasants' Revolt in Essex and Norfolk*, «History», 83 (1998), pp. 5-30.

¹⁷ Sur les meurtres et les exécutions de *lawyers*, voir FLETCHER, *Justice, meurtre et leadership politique*, pp. 74-80.

¹⁸ DYER, *The Social and Economic Background*.

¹⁹ Pour P. STROHM, 'A Revelle!': *Chronicle Evidence and the Rebel Voice*, dans ID., *Hochon's Arrow. The Social Imagination of Fourteenth-Century Texts*, Princeton 1992, pp. 36-39, c'est la stratégie des chroniqueurs. Mais pour Stephen Justice, c'est une stratégie commune aux rebelles eux-mêmes et aux Wycliffites: S. JUSTICE, *Writing and Rebellion. England in 1381*, Berkeley-Los Angeles 1994, pp. 119-130.

²⁰ *Anonimale Chronicle*, pp. 133-140.

²¹ Son nom est donné par A. REVILLE, *Le soulèvement des travailleurs d'Angleterre en 1381*, Paris 1898, p. 187.

devenus de prospères artisans ou marchands) était en effet un moyen commode de s'enrichir pour des seigneurs qui pouvaient facilement s'assurer le concours d'hommes de loi. Les paysans en étaient bien conscients, et c'est aussi l'une des raisons pour lesquelles ils haïssaient les *lawyers*: le chroniqueur Thomas Walsingham leur prête ce slogan, «ce pays ne sera jamais libre tant que les hommes de loi n'auront pas été tués»²², en vertu duquel ils massacrèrent certains de ceux qu'ils rencontrèrent. On sait aussi que l'une des demandes présentées à Richard II au nom des insurgés par leur chef Wat Tyler, et acceptées par le roi au cours de sa première entrevue avec lui, le 14 juin, était l'abolition du servage²³. Des scribes commencèrent aussitôt à copier des chartes de manumission adressées à chaque comté; scellées du sceau royal dans l'instant, elles furent expédiées aussitôt. Une allusion plus voilée peut aussi être trouvée dans la demande que soit appliquée au royaume «la loi de Winchester», une désignation obscure qui peut soit se référer au *Domesday Book* sur la foi duquel les paysans croyaient que les tenants de l'*ancien demesne* (le domaine royal anglo-saxon) étaient libres²⁴, soit renvoyer au statut de Winchester confiant aux collectivités locales la charge d'organiser elles-mêmes la défense du pays et par conséquent de s'armer, signe patent de liberté²⁵.

Les chartes libérant les paysans ont en fait été très rapidement annulées – dès le 2 juillet – et la révolte violemment réprimée. Le servage n'en a pas moins rapidement disparu: dans les vastes domaines que possèdent dans le Bedfordshire les Mowbray, comtes de Norfolk, le mot *bondage* (servage) apparaît pour la dernière fois dans les *Court Rolls* en octobre 1395, et le mot *villein* (serf) en avril 1426²⁶. Il faut néanmoins se garder des simplifications abusives. Comme l'a fort bien démontré Rodney Hilton, le servage avait commencé à décliner bien avant 1381²⁷: en effet, après la Grande Peste de 1348 et malgré la politique d'encadrement des paysans et la législation du travail menée par Édouard III sous la pression de la *gentry*²⁸, la démographie joue en faveur des paysans contre les seigneurs. Face au manque criant de main d'œuvre, les paysans ont beau jeu de

²² Th. WALSHINGHAM, *Historia Anglicana*, éd. par H.T. Riley, vol. I, London 1863, p. 455.

²³ *Anonimale Chronicle*, pp. 144-145: «Et le dit Wat et les communes portauntz deux baners et pe-nouns et pencels, fesauntz lour peticione al roy et requirauntz qe nulle homme ne deveroit ester nayf [i.e. serf], ne fair homage ne nulle maner de servys a ascune seignur, mes doner iiii d. pur une acre de terre et qe nulle ne deveroit servir ascune homme mes a sa volunte de mesme et par covenant taille. Et en celle temps le roy fist arrayer les comunes en deux raunges et fist crier devant eux qil vodroit confermer et granter a eux destre free et toutz lour volutes generalment [...]».

²⁴ R. FAITH, *The 'Great Rumour' of 1377 and Peasant Ideology*, dans *The English Rising of 1381*, pp. 43-73, en particulier p. 52, n. 21.

²⁵ A. HARDING, *The Revolt against the Justices*, ivi, pp. 165-193, aux pp. 166-167.

²⁶ D. JAMIESON, *Willington and the Mowbrays. After the Peasant's Revolt*, Bridge Farm-Rochester N.Y. 2019, p. 161.

²⁷ R.H. HILTON, *Bond men made free. Medieval peasants movements and the English rising of 1381*, London 1973 et Id., *The Decline of Serfdom in Medieval England*, London 1983².

²⁸ B. PUTNAM, *The Enforcement of the Statute of Labourers*, New York 1908, et pour la collaboration entre la Couronne et la *gentry*, G.L. HARRISS, *King, Parliament and Public Finance in Medieval England to 1369*, Oxford 1975, pp. 340-348.

déguerpir s'ils n'obtiennent pas des conditions de tenure plus favorables. Dans certains cas, les seigneurs s'en sont accommodés, préférant se contenter d'une accumulation purement formelle d'arriérés dans leurs comptabilités avant de se résoudre à les effacer au bout de quelques dizaines d'années²⁹. Avec le *copyhold*³⁰, la loi du marché avait remplacé la sécurité de la tenure servile: mais dès le milieu du XV^e siècle, le redressement démographique et les débuts du mouvement des *enclosures* qui supprime les communs indispensables à l'équilibre de l'exploitation paysanne, les seigneurs prendront leur revanche: comme le dit dans une formule saisissante Tawney, «Villeinage ceases, but the Poor Laws begin»³¹.

La liberté n'apparaît pas d'ailleurs au premier plan dans les quelques textes que la révolte a laissés. L'expression de la révolte et de ses acteurs appartient surtout au domaine de l'oralité-auralité, mais on peut néanmoins retrouver les traces de cet univers envolé dans des textes. Certains, telles les chroniques contemporaines ou quelques poèmes qualifiés de «politiques» par les historiens de la littérature³², nous donnent, à côté de leurs propres observations et commentaires, des «discours» reconstitués: ils restent donc difficiles à interpréter, à commencer par le célèbre sermon prêté à John Ball, auquel Froissart fait dire en substance que nous avons tous un même père et une même mère, Adam et Ève³³, et pour lequel Thomas Walsingham nous dit que le prédicateur avait choisi comme thème le proverbe fameux «Quand Adam bêchait, et qu'Ève filait / Qui était alors un gentilhomme?»³⁴. Mais nous avons aussi la chance de possé-

²⁹ C'est le cas dans les manoirs de De La Pole que j'ai étudiés: J.-Ph. GENET, *Économie et Société rurale en Angleterre au XV^e siècle d'après les comptes de l'Hôpital d'Welme*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 27 (1972), 6, pp. 1449-1474.

³⁰ Un accord de gré à gré enregistré en copie par la cour manoriale: il a d'abord officialisé la baisse des rentes avant de permettre au fil des ans leur remontée.

³¹ R.H. TAWNEY, *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century*, London-New York 1912, p. 46, cité par HILTON, *The Decline of Serfdom*, p. 58.

³² Il y a une présentation complète des chroniques et un bon choix de poèmes dans DOBSON, *The Peasant' Revolt*, *passim*. Pour les poèmes, voir aussi J. COLEMAN, *The literature of social unrest*, dans EAD., *English Literature in History 1350-1450. Medieval Readers and Writers*, London 1981, pp. 58-156.

³³ *Chroniques de Jean Froissart*, éd. par G. Raynaud, vol. X, Paris 1897, pp. 95-96: «Bonnez gens, lez cosez ne poent bien aler en Engletiere ne yront jusquez a tant que li bien yront tout de commun et que il ne sera ne villains ne gentilzhoms, que nous ne soions tout ouny. A quoy faire sont cil, que nous nommons signeur plus grant maistre de nous? A quoi l'ont il deservy? Pourquoi nous tiennent il en servitude? Et, se venons tout d'un pere et d'une mere, Adam et Eve, en quoy poent il dire ne monstrier que il sont mieus signeur que nous, fors parce que il nous font gaignier et labourer ce que il despendent?».

³⁴ WALSINGHAM, *Historia Anglicana*, vol. II, London 1864, pp. 32-33 et [Th. WALSINGHAM], *Chronicon Angliae*, éd. par E.M. Thompson, London 1874, pp. 320-322. D. LAWTON, *Lollardy and the Piers Plowman Tradition*, «Modern Language Review», LXXVI (1981), pp. 780-793; C. VON NOLCKEN, *Piers Plowman, the Wycliffites and Pierce the Plowman's Creed*, «Yearbook of Langland Studies», II (1988), pp. 71-102 et A. COLE, *William Langland and the Invention of Lollardy*, dans *Lollards and their influence in Late Medieval England*, éd. par F. Somerset, J.C. Havens et D.G. Pitard, Woodbridge 2003, pp. 37-58.

der quelques textes des rebelles, transmis par des chroniqueurs (Walsingham, Henry Knighton) qui les considéraient comme des lettres de John Ball³⁵, et en lesquelles la critique moderne a plutôt reconnu des affiches³⁶.

Ball et les autres leaders peuvent avoir été influencés par quelques-uns de ces «pauvres prêtres» (comme John Ball lui-même, ou John Wrave, déjà mentionnés) peut-être marqués par les idées wycliffites, mais on peut raisonnablement penser que ces textes traduisent bien les idées sinon de tous les rebelles, du moins celles de ceux qui ont dirigé la rébellion sur le terrain (et peut-être préparée et coordonnée). Le thème de la liberté ne figure pas dans ces textes agressifs et violents, exaltant l'unité d'action et la nécessaire solidarité des fidèles de la vérité contre les voleurs et les praticiens de la fausseté et du mensonge. Ces textes cryptiques ont pourtant le mérite de révéler que les rebelles ou du moins leurs leaders dont beaucoup de membres occupaient des offices domaniaux importants, n'étaient pas illettrés. Paysans peut-être (et encore ...) mais certainement pas *rustici*! Du coup se pose le problème de leur accès au poème de William Langland, *Piers Plowman*, puisque, comme l'a bien démontré Stephen Justice, ils semblent même citer le vocabulaire de ce poème³⁷. Mais leur deux mots clé sont *right* et *truth* qui nous mettent sur d'autres pistes: non seulement on retrouve les allitérations de ces poèmes dans d'autres poésies politiques antérieures, comme s'il s'agissait de slogans éprouvés, mais il faut aussi rappeler que dans l'anglais de l'époque, *to take one's right* signifie communier, c'est-à-dire, comme le souligne Eamon Duffy³⁸, s'intégrer à la communauté paroissiale et à la société chrétienne par l'ingestion du corps de Christ. Le mot *truth* a d'ailleurs aussi des connotations eucharistiques.

L'eucharistie, le *Corpus Christi*, joue un rôle social capital en Angleterre comme l'a bien montré Miri Rubin: les guildes et les fraternités qui se placent sous l'égide de ce vocable y sont exceptionnellement nombreuses, de même que les processions qui lui sont dédiées et les mystères qui lui sont consacrés³⁹. La Fête-Dieu – la fête du *Corpus Christi* – dont le prétexte est une vision d'une pauvre religieuse de la léproserie du Mont-Cornillon en 1246, a été consacrée

³⁵ R.F. GREEN, *John Ball's Letters: Literary History and Historical Literature*, dans *Chaucer's England in Historical Context*, éd. par B. Hanawalt, Minneapolis 1992, pp. 176-200, pour qui les six lettres subsistantes sont de John Ball, et JUSTICE, *Writing and Rebellion*, pp. 20-24 qui pense que seules les trois premières sont de lui.

³⁶ H. BARR, *Signes and sothe language in the Piers Plowman Tradition*, Cambridge 1994, p. 39, et JUSTICE, *Writing and Rebellion*, p. 29.

³⁷ Parmi les éditions modernes, *The Vision of Piers Plowman*, éd. par A.V.C. Schmidt, London 1987 (version B) et *Piers Plowman by William Langland: an edition of the C Text*, éd. par D. Pearsall, London 1978: voir JUSTICE, *Writing and Rebellion*, pp. 105-143 et A. HUDSON, *Piers Plowman and the Peasants' Revolt: A Problem Revisited*, «Yearbook of Langland Studies», 8 (1994), pp. 85-105.

³⁸ E. DUFFY, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England c.1400-c.1580*, New Haven-London 1992, p. 94: «Receiving communion at Easter was called 'taking one's rights', a revealing phrase, indicating that to take communion was to claim one's place in the adult community».

³⁹ M. RUBIN, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991, pp. 213-270.

dès 1264 par Urbain IV et aussitôt pourvue d'un texte liturgique par nul autre que par Thomas d'Aquin. C'est donc une fête relativement récente, mais elle est très vite devenue une fête que l'on pourrait qualifier de socio-politique, dans la mesure où elle cimente l'unité d'une communauté: les souverains ne s'y sont d'ailleurs pas trompé, en copiant le rituel des processions pour leurs entrées royales ou princières⁴⁰. Or, Margaret Aston a montré que le calendrier liturgique de *Corpus Christi* en 1381 – c'est une fête mobile puisqu'elle dépend de la date de Pâques – correspond de façon frappante à la chronologie de l'insurrection⁴¹, comme on en jugera par le tableau 2: le phénomène le plus flagrant étant la convergence des deux plus grandes bandes, l'une au Sud de la Tamise (Kent), l'autre au Nord (Essex) vers Londres, afin d'y entrer le jour même de *Corpus Christi*. Certains des chroniqueurs (Adam de Usk, la chronique de Westminster) commencent d'ailleurs leur récit des événements avec les rassemblements des rebelles le jour même de *Corpus Christi*, tandis qu'Henry Knighton l'évite, passant directement du 12 au 14 juin⁴².

Tab. 2 – Le cycle de *Corpus Christi* et l'insurrection

Pâques	14 avril	
Processions des Rogations	19 au 22 mai	
Ascension	Jeudi 23 mai	
	Samedi 1 ^{er} juin	Essex: violente émeute fiscale en Essex et agitation dans l'Essex
Pentecôte	Dimanche 2 juin	Début des <i>Summer games</i> , occasions de rassemblements dans les villes et les villages
Lundi de Pentecôte	3 juin	Attaque contre John de Bampton dans le Kent
	5 ou 7 juin	Rassemblement des commons du Kent à Dartford
	6 ou 8 juin	Rochester Castle pris par les hommes du Kent
	10 juin	Prise de Canterbury
	11 juin	Début de la marche sur Londres. Le roi et sa maison se réfugient à la Tour de Londres.
	12 juin	Les rebelles atteignent Blackheath dans la soirée. Début des émeutes dans le Suffolk

⁴⁰ G. KIPLING, *Enter the King. Theatre, Liturgy, and Ritual in the Medieval Civic Triumph*, Oxford 1998, pp. 44-47.

⁴¹ M. ASTON, *Corpus Christi and Corpus Regni: Heresy and the Peasants' Revolt*, «Past and Present», 143 (1994), pp. 3-47. Dans ce qui suit, j'emploie à dessein «Corpus Christi» et non «Fête-Dieu», car comme y insiste Margaret Aston, ce terme fait le lien avec le cœur de la doctrine wycliffite, à savoir le problème de la transsubstantiation (un lien que semble faire pour sa part Thomas Walsingham).

⁴² Ivi, p. 5.

<i>Fête de Corpus Christi</i>	Jeudi 13 juin	Les hommes de l'Essex à Greenwich, ceux du Kent à Southwark et Lambeth: les deux groupes font leur jonction à Smithfield; mais l'entrevue avec Richard II, venue en barge à leur rencontre, avorte. Les révoltés entrent à Londres par le London Bridge: incendie du Savoy, et de l'Hôpital Saint-John à Clerkenwell Arrivée des rebelles à Bury St. Edmunds.
	Vendredi 14 juin	Première rencontre entre Richard II et Wat Tyler à Mile's End Meurtre de Sudbury et Hales (son manoir à Highbury est incendié) à la Tour de Londres. Arrivée des rebelles à Saint-Albans Début des émeutes dans le Norfolk et le Suffolk.
	Samedi 15 juin	Deuxième rencontre à Smithfield et meurtre de Wat Tyler par les hommes du maire de Londres
	Dimanche 16 juin	Début de la répression mais poursuite des émeutes
<i>Fête de la nativité de Saint Jean Baptiste</i>	24 juin	Feux de la Saint-Jean

Ce calendrier a deux implications possibles. La première est qu'il résulte d'une organisation et d'une structuration de la révolte par un groupe de leaders. Comme la convergence des deux principales bandes de rebelles venus d'Essex et du Kent dans leur marche sur Londres, comme les allusions dans certaines dépositions de prisonniers à une mystérieuse «*magna societates*»⁴³, il incite certains à voir derrière la révolte une coordination efficace. Pourtant, rien n'est moins sûr car, si l'on excepte quelques épisodes avérés de concertation entre les rebelles, la plupart des bandes semblent avoir agi séparément, surtout après le retrait des rebelles de Londres. Mais du fait de leur niveau socio-culturel, les dirigeants de la révolte pouvaient communiquer entre eux, d'autant que la présence de prêtres souligne l'importance potentielle de l'élément religieux dans la révolte.

Et l'on rencontre ici la deuxième implication du calendrier: la clef de la révolte serait-elle à chercher dans la crise religieuse que traverse alors l'Angleterre, c'est-à-dire l'apparition et le développement de l'hérésie wycliffite⁴⁴? Là encore, aucune preuve irréfutable ne vient étayer cette hypothèse. Comme le reconnaît Anne Hudson, «le problème du rapport entre Wyclif et la révolte des Paysans en 1381 est l'un des plus obscurs d'une histoire remarquable par son opacité»⁴⁵! Pourtant, les contemporains sont quasiment unanimes à dénoncer les «pauvres prêtres» comme des prédicateurs disséminant les idées de l'uni-

⁴³ DOBSON, *The Peasant's Revolt*, pp. 254-255.

⁴⁴ Sur les liens entre Wyclif et les prédicateurs «populaires», A. HUDSON, *The Premature Reformation. Wycliffite Texts and Lollard History*, Oxford 1988, pp. 60-73.

⁴⁵ Ivi, p. 66.

versitaire d'Oxford dont les *Sermones Quadraginta*⁴⁶ prouvent qu'il a été lui-même un prédicateur actif à Londres et ailleurs, au moins entre 1376 et 1379, et non l'universitaire retranché à Oxford souvent dépeint. Sans doute Wyclif a-t-il condamné du bout des lèvres la révolte, estimant que les rebelles «non plene fecerunt ad regulam»⁴⁷! Mais toute son œuvre est en résonnance avec les aspirations des révoltés: l'*Anonimale Chronicle* ne rapporte-t-elle pas que Wat Tyler demandait que «les biens de seinte eglise» ne restent pas entre les mains des clercs et soient divisés entre les paroissiens⁴⁸? Il est vrai qu'une telle répartition est plus radicale que la solution proposée par Wyclif. De même, la lecture eucharistique de la lettre de «Johon Schep som tyme seynte marie preste of York and now of Colchestre» (c'est-à-dire John Ball) et de celle de «Jakke Mylner» à laquelle se livre Margaret Aston⁴⁹ ne suffit pas à prouver formellement que les rebelles étaient des disciples de Wyclif. Il est pourtant difficile d'éviter la conclusion que les idées du réformateur imprégnaient les esprits, tout comme les mots du poète Langland, qui empruntaient d'ailleurs ceux-ci au langage du temps, comme le révèlent certains d'entre eux, à commencer le nom légendaire de son héros, Pierre le Laboureur.

On voit donc que si la liberté est une notion importante pour les rebelles de 1381, leur conception l'intègre dans une vision plus large, à la fois sur le plan politique et sur le plan religieux: dans un contexte marqué par les débuts du wyclifisme, les rebelles développent à partir de leur adhésion aux principes égalitaires du christianisme la vision antiseigneuriale et libertaire d'une communauté s'intégrant dans le royaume sous la direction directe du roi, sans nobles⁵⁰. La révolte de 1381 s'accorde donc bien avec le modèle défini par Vincent Challet et Ian Forrest. Dans leur comparaison entre la France et l'Angleterre, ils soulignaient d'ailleurs l'importance de la composante religieuse dans les révoltes anglaises jusqu'au XVI^e siècle, alors qu'en France la voix religieuse appartient aux seuls prophètes, seuls habilités à parler aux souverains⁵¹. Mais il n'est pas surprenant

⁴⁶ IOHANNIS WYCLIF *Sermones IV. Sermones Miscellanei (Quadraginta Sermones de Tempore. Sermones Mixti XXIV)*, éd. par J. Loserth, London 1890.

⁴⁷ Dans son *De Blasphemia*, cité par HUDSON, *The Premature Reformation*, p. 69.

⁴⁸ *Anonimale Chronicle*, p. 147.

⁴⁹ ASTON, *Corpus Christi and Corpus Regni*, p. 27: «johan the mullere hath ygrounde smal smal smal the kynges son of hevene schal paye for al» (Ball) et «jakke mylner asket help to turne hys melne aright. He hath grounden small. The kynges son of heven he schal pay for alle. Loke thi mylne go aryght [...]» (cité ici dans l'édition de JUSTICE, *Writing and Rebellion*, pp. 13-15).

⁵⁰ C'est un programme énoncé dans le sermon que Thomas Walsingham prête à John Ball, mais aussi dans la confession qu'il attribue à John Strawe, l'un des chefs rebelles: il prétend que les rebelles avaient l'intention, non seulement de tuer le roi et tous les seigneurs, mais aussi tous les évêques, les moines, les chanoines, les recteurs de églises et tous les détenteurs de bénéfices; seuls les frères des ordres mendiants auraient été épargnés, ce qui est évidemment totalement différent des idées wycliffites. Mais Walsingham n'est pas à une déformation près ...: WALSINGHAM, *Historia Anglicana*, vol. II, pp. 12-13.

⁵¹ CHALLET, FORREST, *The masses*, pp. 308-309.

que l'analyse de la révolte de 1381 ne puisse être enfermée dans le carcan d'une causalité unique⁵²: une révolte d'une telle ampleur est nécessairement complexe dans la mesure où elle est une réaction aux multiples ferments de crise qui travaillent en profondeur l'Angleterre de la deuxième moitié du XIV^e siècle, une crise religieuse en même temps qu'une crise sociale et une crise politique. Pourtant, et c'est là que réside l'originalité des grandes révoltes médiévales, c'est sur le plan politique, et sur celui de l'État personnifié par le roi auquel les insurgés ont voulu présenter leurs revendications à Londres, que débouchent toutes ces révoltes et émeutes qui, de juin à l'automne 1381, plus ou moins indépendantes les unes des autres, agitent le pays: tous les révoltés affirment par leurs voix et leurs clameurs leur appartenance à la société politique, à laquelle ils revendiquent une égalité d'accès. Et s'il fallait retenir un seul mot de leurs revendications, ce serait celui d'égalité plus que celui de liberté.

Mais il y a d'autres voix que celles des rebelles et des prophètes, et nous nous tournerons maintenant vers les théoriciens du politique. Dans la belle communication qu'il a donnée lors d'un colloque organisé à Rome en 1987 dans le cadre des recherches sur la genèse de l'État moderne, Jürgen Miethke avait relevé que la liberté n'était pas un sujet pour les théoriciens des politiques médiévales; ni les miroirs au prince, ni les traités d'ecclésiologie politique ayant trait aux statuts respectifs du pape et des souverains laïcs ne s'y arrêtaient⁵³. Il y avait bien sûr quelques exceptions, comme Marsile de Padoue et son *Defensor Pacis*⁵⁴ et surtout Guillaume d'Ockham, mais l'on ne trouvait presque rien à ce sujet chez Gilles de Rome, Alvarus Pelagius ou Augustinus Triumphus. Sur ce point, il avait pour l'essentiel raison. Aujourd'hui, grâce à la bibliothèque numérique MEDITEXT⁵⁵, il est possible d'avoir recours à la lexicométrie pour vérifier et quantifier cette intuition. Certes, on peut parler de liberté sans utiliser le substantif *libertas*, ne serait-ce qu'en évoquant son contraire, la servitude: mais la fréquence F des emplois du mot, et plus encore leur fréquence relative F/t⁵⁶ ont une valeur indicative intéressante. Voici, dans le tableau 3, quelques-uns des résultats significatifs que produit cette méthode appliquée à quelques-uns des principaux textes de la théorie politique médiévale.

⁵² Voir A. PRESCOTT, *Great and Horrible Rumour'. Shaping the English Revolt of 1381*, et J. WATTS, *Conclusion*, dans *The Routledge History Handbook of Medieval Revolt*, éd. par J. Firnhaber-Baker et D. Schoenaers, Abingdon 2016, pp. 76-105 et pp. 370-380.

⁵³ J. MIETHKE, *The concept of liberty in William of Ockham*, dans *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne. Actes de la table ronde (Rome, 12-14 novembre 1987)*, Roma 1991, pp. 89-100.

⁵⁴ MARSILII DE PADUA *Defensor pacis*, éd. par R. Scholz, Hannover 1932 (*Monumenta Germaniae Historica, Fontes iuris Germanici antiqui*, 7).

⁵⁵ Consultable sur PALM: <<http://palm.huma-num.fr/PALM/>> (05/2024). Il s'agit d'une plateforme créée et développée par Mourad Aouini. Le projet est poursuivi au sein du LAMOP et coordonné par Aude Mairey et Christopher Fletcher.

⁵⁶ Pour tenir compte de la taille des textes, on divise la fréquence par le nombre total des mots du texte, en multipliant le résultat pour simplifier la présentation: par exemple, pour le *Policraticus*, $84/174000 = 4,827586206896552e-4 = 4,82$.

Tab. 3 – Fréquences relatives de liberté dans les traités théoriques

Œuvre	F/t	F	Les 5 mots à fréquence relative maximale dans le lexique politique
«Philippicum»	9,6	15	Rex (90.4), potestas, dominus, regnum, imperator
<i>De monarchia</i>	8,5	17	Imperium (39), natura, auctoritas, justitia, imperator
<i>Policraticus</i>	4,8	84	Dominus (15.8), natura, princeps, lex, officium
<i>De regimine principum</i> (Thomas d'Aquin/Ptolémée)	2,5	15	Rex (68,2), regimen, civitas, princeps, dominium
<i>De regimine principum ad Henricum sextum</i>	2	8	Rex (82,7), dominus, regnum, pax, princeps
<i>De civitate Dei</i>	1,6	48	Civitas (19.8), dominus, natura, regnum, rex
<i>Defensor Pacis</i>	1,2	16	Clericus (76,9), lex, officium, auctoritas, princeps
<i>De regimine principum</i> (Aegidius Romanus)	0,5	2	Rex (55,6), princeps, civitas, lex, civis, regimen

On s'aperçoit qu'effectivement les fréquences relatives de *libertas* sont très basses pour l'ensemble des textes: le point le plus bas est atteint avec le *De regimine principum* de Gilles de Rome⁵⁷, dont les deux occurrences de *libertas* tiennent à cette citation de la politique d'Aristote, «observare leges et obedire regibus non est servitus sed libertas», citation reprise telle quelle par le *De regimine principum ad Henricum Sextum*, un traité anglais qui, à la veille de la guerre des Deux Roses, apparaît essentiellement préoccupé par le renforcement de l'autorité royale et la préservation de la *pax* face à la menace de la guerre civile⁵⁸. Cette conception légaliste de la liberté et son lien avec le danger de la guerre civile apparaît aussi dans la partie écrite par Thomas d'Aquin de son *De regimine principum* continué par Ptolémée de Lucques⁵⁹, continuation dans laquelle les emplois de «liberté» se concentrent plutôt sur la lutte des Romains pour se libérer de la servitude où les tenaient leurs rois: c'est bien de la liberté politique des communes italiennes qu'il s'agit ici.

Arrêtons-nous cependant sur les trois textes qui réservent une place importante à la *libertas*. Nous les aborderons dans l'ordre chronologique, non dans

⁵⁷ Le texte du *De Regimine principum* est accessible sur MEDITEXT, numérisé à partir de AEGIDIUS COLUMNAE ROMANI *De Regimine Principum libri III*, Roma, apud Bartholomaeum Zanettum, 1607, disponible sur Gallica: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k73050p>> (05/2024).

⁵⁸ *Four English Political Tracts of the Later Middle Ages*, éd. par J.-Ph. Genet, London 1977, pp. 40-173.

⁵⁹ PTOLOMAEUS LUCENSIS *De regimine principum [De Regno]*, éd. par R. Busa, Torino 1954, en ligne: <<http://www.corpusthomicum.org/orp.html>> (05/2024).

celui des fréquences relatives qui, si elles sont un meilleur indicateur que les fréquences absolues, ne peuvent être lues comme un véritable indice, tant elles restent sensibles à la taille du texte, comme le montre la loi de Zipf. Le premier de ces textes est le *Policraticus*⁶⁰, qui a été composé entre 1156 et 1159 – date de sa dédicace à Thomas Becket qui deviendra archevêque de Canterbury en 1162 – par Jean de Salisbury, formé dans les écoles parisiennes et alors membre de l’entourage de l’archevêque Theobald de Canterbury – à part un bref exil en 1156-1157 pour avoir offensé Henri II. Il emploie déjà le mot dans le sens de libre arbitre qu’il exalte s’il conduit à des solutions judicieuses⁶¹. D’une façon générale, il y a liberté là où est l’esprit de Dieu («ubi enim spiritus Dei, ibi libertas»⁶²) et il fait découler de cela une conception passive de la liberté, que l’on retrouvera, mais avec des nuances, chez tous les théoriciens médiévaux: il lui donne une connotation morale, la vraie liberté étant celle de la soumission à la vertu («unica et vera libertas est servire virtuti»⁶³) qui vient directement de l’antiquité classique (où la *philosophia* remplace Dieu et la vertu), mais cette vision a des prolongements religieux et politiques, puisque ceux qui combattent les lois, les décrets et la vraie religion sont les ennemis de la liberté, tandis que le prince se distingue du tyran s’il combat en même temps pour les lois et pour la liberté du peuple, ce qui implique que le peuple n’est libre que dans la mesure où il observe ces lois. Mais deux connotations ressortent aussi dans ses emplois du mot: il évoque ainsi souvent la «liberté naturelle», celle que la création et la nature accordent à l’homme comme aux bêtes sauvages et qui est une prérogative de l’esprit humain (la *libertas anime*, liée au courage: «ubi erit libertas, ubi fortitudo»⁶⁴, une citation de saint Jérôme), mais il se montre aussi très attaché à la liberté politique que, comme Dante et Ptolémée de Lucques, il évoque constamment à partir d’exemples romains, comme dans le chapitre qu’il intitule *De libertatis amore et favore*⁶⁵. Enfin en bon futur partisan de Becket, il est bien sûr attaché à la liberté ecclésiastique.

Ce qui sur le tableau est désigné par le terme *Philippicum* n’est pas un seul texte, mais la concaténation de trois textes écrits entre 1296 et 1302 pour soutenir plus ou moins vigoureusement la position de Philippe le Bel face à Boniface VIII. Le premier, chronologiquement, est *Antequam essent clerici*, une défense émanant des milieux curiaux du droit du roi de France à taxer le clergé écrite en réponse à

⁶⁰ Le texte utilisé combine les deux éditions existantes: IOANNIS SARESBERIENSIS EPISCOPI CARNOTENSIS *Policraticus*, éd. par C.C.I. Webb, 2 vol., Oxford 1909, et IOANNIS SARESBERIENSIS *Policraticus, I-IV*, éd. par K.S. Keats-Rohan, Turnhout 1993 (*Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis, CXVIII*).

⁶¹ Sur Jean de Salisbury et son *Policraticus*, voir maintenant Ch. GRELLARD, F. LACHAUD, *A Companion to John of Salisbury*, Boston-Leyde 2016 et *Jean de Salisbury: nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, éd. par Ch. Grellard et F. Lachaud, Firenze 2018.

⁶² *Policraticus*, prologue du livre IV, éd. Keats-Rohan, p. 231.

⁶³ *Policraticus*, chap. 12 du livre VIII, éd. Webb, II, p. 307.

⁶⁴ *Policraticus*, chap. 6 du livre VIII, éd. Webb, II, p. 251.

⁶⁵ *Policraticus*, chap. 25 du livre VII, éd. Webb, II, pp. 217-225.

la bulle *Clericis laicos* du 24 février 1296⁶⁶. On y trouve 6 des 15 occurrences de «liberté», concentrées dans un seul passage où l'auteur défend l'universalité de la liberté chrétienne. La liberté est un don du Christ qui a libéré l'homme de la servitude du péché et ouvert à tous le chemin de la grâce (nous sommes proches de Jean de Salisbury mais peut-être moins loin des paysans anglais de 1381 qu'il n'y paraît): ce n'est pas pour la liberté de l'Église qu'il est mort sur la croix, et les clercs ne peuvent s'approprier celle-ci pour en exclure les autres. La *Disputatio inter clericum et militem*⁶⁷ qui a été écrite à peu près dans les mêmes circonstances, peut-être par un laïc cultivé (un juriste?) et qui comporte 8 des 15 occurrences de «liberté», s'ouvre aussi sur la plainte du clerc qui voit les libertés de l'Église piétinées: à quoi le chevalier répond en invoquant la liberté universelle du chrétien qui vaut pour les clercs comme pour les laïcs, mais qui ne s'étend pas aux biens. Si les clercs ont jusqu'ici bénéficié de certaines libertés quant à ceux-ci, ce n'est que grâce aux libéralités du prince, qu'il peut évidemment restreindre s'il y est contraint par la nécessité. Quant au troisième texte, la *Quaestio in utramque partem*⁶⁸, une question scholastique anonyme datant probablement de 1302, il n'a qu'une seule occurrence de «liberté», celle du roi de France: «libertas et exemptio regis Franciaie, quare et qualiter nullum superiorem in temporalibus recognoscit», une liberté qui lui vient du fait qu'il tient directement son royaume de Dieu.

Le dernier de ces textes est le *De monarchia*⁶⁹, composé par Dante alors entre 1310 et 1313, pendant l'expédition italienne de l'empereur Henri VII de Luxembourg et, comme l'on peut s'y attendre, sa conception est d'une toute autre ampleur. Pour comprendre la fonction de la *Monarchia* (i.e. l'Empire), il faut comprendre ce pour quoi la société a été créée, puisque ni Dieu ni la nature ne font rien en vain⁷⁰. Dante démontre que la monarchie est nécessaire au bien-être du monde «pour que le monde soit dans sa disposition la meilleure»⁷¹, car celle-ci dépend du règne de la justice, or la justice n'est à son comble que sous le Monarque, ce qu'il démontre par un syllogisme: «dans le monde, la justice atteint à son comble chez le sujet qui a le plus de pouvoir et de volonté. Seul le Monarque est un sujet de ce genre: donc la justice n'est à son comble dans le monde que si elle se trouve chez le Monarque»⁷². Mais la justice et le fait pour

⁶⁶ *Three royalists tracts, 1296-1302. Antequam essent clerici; Disputatio inter Clericum et Militem; Quaestio in utramque partem*, éd. par R.W. Dyson, Bristol 1999, pp. 9-11.

⁶⁷ Ivi, pp. 12-45.

⁶⁸ Ivi, pp. 46-111.

⁶⁹ DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, éd. par D. Quaglioni, Milano 2015; la traduction française utilisée ici est celle de François Livi, dans DANTE, *Œuvres complètes*, trad. dir. par Ch. Bec, Paris 1996, pp. 437-516.

⁷⁰ «Deus et natura nil otiosum facit», DANTE, *Monarchia*, I, iii, 3, p. 28.

⁷¹ «[...] ad optimam dispositionem mundi necesse est Monarchiam esse», ivi, I, xi, 2 et xi, 20, p. 80 et p. 104.

⁷² «[...] iustitia potissima est in mundo quando volentissimo et potentissimo subiecto inest; huiusmodi solus Monarcha est: ergo soli Monarche insistens iustitia in mundo potissima est», ivi, I, xi, 8, p. 90.

les hommes d'agir justement dépend de leur propre liberté, une liberté dont le premier fondement est le libre arbitre: «C'est dans la plus grande liberté possible que le genre humain trouve sa condition la meilleure. Cette idée sera claire si l'on met au jour le fondement de notre liberté. Or il faut savoir que le fondement de notre liberté est le libre arbitre, notion que l'on trouve sur les lèvres de beaucoup, mais dans l'intelligence de fort peu»⁷³, c'est-à-dire la liberté du jugement fondé sur la volonté, «le plus grand don que Dieu ait accordé à la nature humaine»⁷⁴, et Dante cite ici le passage du *Paradis* où il fait prononcer cette même idée par Béatrice (V, 19-24). Cette idée se retrouve chez Ockham, nous le verrons, mais ce dernier en tirera bien d'autres conséquences. Dante, quant à lui, revient à un raisonnement qui n'est guère éloigné de celui que Gilles de Rome empruntait à Aristote, bien qu'il en tire une conclusion différente: le genre humain n'étant totalement libre que s'il est libre pour lui-même, il ne peut l'être que dans le cadre de la *Monarchia* universelle, au lieu d'être réduit en esclavage comme dans les «policies» gouvernées de façon biaisée (*oblique*⁷⁵), démocraties, oligarchies et tyrannies, où le genre humain n'est pas libre pour lui mais pour autrui. Ce n'est donc que soumis au Monarque que l'humanité est vraiment libre. Il y a d'autres occurrences de liberté dans le texte et, comme chez Jean de Salisbury, elles interviennent surtout dans des évocations de l'histoire romaine, notamment l'épisode de Brutus, et révèlent une conscience de la liberté politique qui n'a rien de surprenant chez un citoyen florentin.

Dans tous ces textes, triomphe une conception de la liberté que l'on peut qualifier de «conservatrice», non pas seulement au sens politique du terme, mais parce qu'elle vise à préserver l'ordre et à contenir les élans individuels: la Création – et donc la nature – assure à tous la liberté, une liberté naturelle dont l'homme jouit dans l'exercice de son libre arbitre, mais celui-ci pouvant le conduire à opter pour le bien ou pour le mal, la vraie liberté ne se réalise que dans l'observation des lois, celles de l'Église (pour Jean de Salisbury), celle du Monarque (pour Dante) ou celle des rois (pour les autres auteurs), et dans la soumission à la vertu. Il ne fallait pas s'attendre, comme le remarquaient il y a déjà un demi-siècle Michel Mollat et Philippe Wolff, à ce que les auteurs des textes de théorie politique, appartenant pour la plupart aux élites sociales, s'écartent de ce qui reste la ligne dominante d'une Église «révolutionnaire sur le plan moral, conservatrice sur le plan social»⁷⁶. Toutefois, sous-jacente, la notion de liberté

⁷³ «Et humanum genus potissime liberum optime se habet. Hoc erit manifestum, si principium pateat libertatis. Propter quod sciendum quod principium primum nostre libertatis est libertas arbitrii, quam multi habent in ore, in intellectu vero pauci», *ivi*, I, xii, 1-2, p. 104. Dans son commentaire, Diego Quaglioni souligne que ce concept théologique trouve son origine dans le droit romain et donne toutes les références au *Digeste*.

⁷⁴ «Hec libertas sive principium hoc totius nostre libertatis est maximum donum humane nature a Deo collatum», *ivi*, I, xii, 6, p. 110.

⁷⁵ *Ivi*, I, xii, 9, p. 112 et p. 114.

⁷⁶ M. MOLLAT, Ph. WOLFF, *Ongles bleus, Jacques et Ciompi. Les révolutions populaires en Europe aux XIV^e et XV^e siècles*, Paris 1970, p. 307.

politique n'est pas oubliée, même si elle n'est évoquée qu'à partir d'exemples tirés de l'Antiquité, l'histoire romaine jouant un peu pour la sphère laïque le rôle de gisement d'*exempla* que joue l'Évangile pour la sphère religieuse. Enfin, Dante comme Jean de Salisbury insistent sur l'importance du libre arbitre et de la volonté humaine et, sur ce point du moins, ils se rencontrent sur le même terrain que Guillaume d'Ockham qui «indefatigably insists on, calls for and demands liberty» comme l'a souligné très justement Jürgen Miethke⁷⁷.

À première vue, la conception ockhamiste de la liberté part des mêmes prémisses que celle de ses prédécesseurs, bien qu'elle s'inscrive dans une conception théologique profondément transformée à la fois par les débats du début du XIV^e siècle sur la puissance ordonnée ou absolue de Dieu et par les controverses entre l'ordre franciscain auquel il appartient et la papauté sur la question de la pauvreté évangélique. Mais s'il n'est «entré en politique» qu'en 1324 quand il s'est enfui d'Avignon avec Michel de Césène avant de rejoindre l'empereur Louis de Bavière à Munich, il a bien constitué l'essentiel de sa conception de la liberté avant cette date, pour l'appliquer ensuite aux problèmes qu'il abordait dans ses textes politiques, dans lesquels il n'a d'ailleurs nullement cherché à construire une théorie systématique de l'Église, de l'État ou de leurs rapports⁷⁸. Son principal problème a été de démontrer que les papes (surtout Jean XXII et dans une moindre mesure Benoît XII et Clément VI) étaient hérétiques, en bataillant contre le dogme de la *plenitudo potestatis* pontificale. La racine de sa théorie politique est donc ecclésiologique: il ne s'intéresse au pouvoir laïc que de manière secondaire sauf peut-être à la toute fin de sa vie avec le traité qu'il a dédié à Édouard III⁷⁹.

Comme le dit Jürgen Miethke⁸⁰, pour Ockham, tout comme Dieu est totalement libre, l'homme créé à son image est totalement libre: la liberté est donc bien un don de Dieu (comme chez Jean de Salisbury ou chez Dante), mais il ne s'agit pas là d'une question de statut, mais d'une question de nature. La volonté fait partie de la nature intellectuelle de l'homme, et sur ce point il retrouve Dante, mais il va plus loin, puisque pour lui la liberté de l'homme, dans toute sa spontanéité et même lorsqu'elle se limite à l'intention non suivie d'action, n'est rien d'autre que sa volonté, les deux termes étant quasiment équivalents: «liberté est un mot connotatif signifiant la volonté elle-même, c'est-à-dire la nature intellectuelle de [l'homme] et connotant en même temps que quelque chose peut être fait de manière contingente par cette volonté»⁸¹. Tout homme sait d'ailleurs par

⁷⁷ MIETHKE, *The concept of liberty*, p. 90.

⁷⁸ A.S. MCGRADE, *The Political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles*, Cambridge 1974, pp. 3-16.

⁷⁹ *An princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum etiam invito Papa*, dans GUILLELMI DE OCKHAM *Opera politica*, vol. I, éd. par H.S. Offler, Manchester 1974 [1940], pp. 221-267.

⁸⁰ MIETHKE, *The concept of liberty*, pp. 92-93 pour la suite de ce paragraphe.

⁸¹ «Unum nomen connotativum importans ipsam voluntatem vel naturam intellectualem connotando aliquid contingenter posse fieri ab eadem»: *I Sent. D. 10 q. 2*, dans GUILLELMI DE OCKHAM *Opera Theologica*, III, éd. par G.I. Etzkorn, Saint Bonaventure 1977, p. 344.

expérience que quand bien même tous les arguments raisonnables le poussent à agir d'une certaine manière, encore faut-il qu'il le veuille et il peut au contraire suivre d'autres voies et donc vouloir et agir autrement. Cela tient à sa nature et, de ce point de vue, le péché originel n'a rien changé. En conséquence, l'homme doit être jugé non sur ses actions mais sur ses intentions, parce que le résultat de celles-ci peut être très différent de ce qui avait été voulu, ne serait-ce que parce que l'homme n'a pas eu les moyens d'accomplir son action. Il en est pleinement responsable car si Dieu ne lui a pas donné tous les moyens naturels, il lui a donné la possibilité de les acquérir, la *potestas acquirendi*: de ce point de vue, tous les hommes sont égaux.

Pour résumer une pensée extrêmement complexe qui est développée dans de nombreux ouvrages, on pourrait dire que l'on a affaire à une anthropologie politique. Ockham reconnaît bien l'existence de deux sphères du pouvoir, la spirituelle et la temporelle, qui ont chacun une autorité suprême. Mais il ne croit guère – à l'inverse de Jean de Paris⁸² – à la possibilité pour l'un de corriger l'autre en cas de besoin. Quand cela devient inévitable, il s'agit d'une crise extraordinaire qui ne peut être réglée qu'empiriquement, et certainement pas en invoquant l'autorité ou la délégation divine de l'un ou l'autre pouvoir. Le cas le plus difficile est celui de l'autorité du pape auquel il consacre l'essentiel de son analyse. Elle est certes suprême, mais Ockham ne lui confère qu'une portée limitée: le pape – et il en va de même pour le souverain dans la sphère laïque – n'est là que pour créer les conditions qui permettent à la liberté de chacun de s'épanouir par l'intermédiaire de sa volonté appuyée sur des jugements de raison fondés sur la connaissance du droit naturel d'une part, et des principes de la foi de l'autre, tout en tendant vers le bien commun. L'une de ces conditions est la poursuite et le jugement de ceux qui nuisent à la société par leurs erreurs et leurs crimes: le pape peut ainsi intervenir dans ce cas en dehors du champ de ces prérogatives normales, mais s'il le fait, ce n'est nullement en raison d'un pouvoir extraordinaire d'origine divine, mais de son pouvoir ordinaire⁸³. Mais il ne peut s'agir là d'un cas exceptionnel et strictement limité, car la loi chrétienne est une loi de liberté⁸⁴, ce qui exclut la *plenitudo potestatis* pontificale.

L'individu dispose donc, par l'intermédiaire de sa liberté et de sa volonté, d'un pouvoir qui découle d'un droit conféré par la loi divine (c'est-à-dire la loi de nature dans la mesure où celle-ci est une création divine), ou plus concrètement par le droit naturel. Le droit naturel comprend trois strates⁸⁵. Le droit naturel de la première strate comprend un certain nombre de principes qui sont en confor-

⁸² T. SHOGIMEN, *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*, Cambridge 2007, p. 232.

⁸³ B. TIERNEY, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625*, Atlanta 1997, p. 191 et SHOGIMEN, *Ockham and Political Discourse*, p. 241.

⁸⁴ L'origine de cette expression est à chercher dans la *Glossa ordinaria* sur Jac. I.25: SHOGIMEN, *Ockham and Political Discourse*, p. 171.

⁸⁵ Pour le développement qui suit, voir *ivi*, pp. 243-244, qui s'appuie sur l'*Epistola ad fratres Minores* et sur *III Dialogus*, II, iii, 6.

mité avec la raison naturelle et auxquels on ne peut que se conformer. Celui de la seconde strate correspond au droit naturel de l'état de nature et aux principes généraux de l'équité. À la différence du premier, il peut être modifié: la propriété collective propre à l'état de nature peut ainsi être transformée par la création d'un droit de propriété individuel. La troisième strate découle de la création et de l'examen critique de la loi des nations et des lois positives créées par la raison. La liberté ne réside donc pas dans une institution, mais dans l'esprit humain: le rôle des institutions (papauté et empire compris) se limite à permettre l'exercice optimal du pouvoir que confère à chacun le don divin de la liberté individuelle, tout en limitant les errements. Plus que d'une théorie politique, il s'agit d'une anthropologie politique qui est l'une des principales origines de la théorie des droits individuels modernes. Elle est fondée sur l'éthique et réintroduit dans le jeu des forces politiques le primat de la morale: lorsqu'une autorité, que ce soit celle du pape ou celle d'un souverain est dans l'erreur, c'est un devoir pour chacun de lutter pour la corriger d'une façon ou d'une autre, ce qu'a fait toute sa vie Guillaume d'Ockham lui-même en luttant contre des papes qu'il jugeait hérétique pour leurs prétentions démesurées dans le domaine temporel comme pour leur condamnation de la doctrine de la pauvreté franciscaine. C'est là un point sur lequel il retrouvait Wyclif, duquel l'éloignait radicalement son nominalisme.

Ce parcours, certes trop rapide, nous montre en tous cas que si la liberté (pour «les libertés», c'est une autre affaire) n'est pas un concept omniprésent dans la vie politique et les revendications populaires, si elle n'occupe qu'une place somme toute relativement limitée dans les œuvres politiques de la fin du Moyen Âge, à l'exception notable de la philosophie de Guillaume d'Ockham, elle est bien une préoccupation sous-jacente des acteurs sociaux, plus semble-t-il à partir d'une réflexion sur l'égalité entre les hommes et leurs aspirations à d'égales opportunités d'action, y compris dans l'action politique, qu'à partir d'une réaction contre l'oppression des pouvoirs supérieurs. Et cette conscience diffuse du droit égal de chacun à l'exercice de sa liberté dans le cadre de l'espace national construit par l'État moderne que l'on ressent chez les paysans anglais de 1381 – et que l'on retrouverait aussi en France chez les Jacques et dans la vague d'émeutes antifiscales des années 1378-1400 – se rapproche finalement de la traduction théorique qu'a su en donner le franciscain Guillaume d'Ockham, ouvrant par là-même un chemin qui mène directement à nos conceptions de la liberté et au constitutionnalisme modernes. Que ce soit par les voix de Wat Tyler, de John Ball et de leur compagnon, exclus de la société politique, ou par celle de Guillaume d'Ockham, qui en est l'un des acteurs les plus éminents, un même message est exprimé, à savoir qu'il revient à l'État d'assurer les meilleures conditions au plein exercice du «plus grand don que Dieu ait accordé à la nature humaine», la liberté.

Le libertà delle comunità

La libertad de las comunidades rurales a fines de la edad media

Hipólito Rafael Oliva Herrer

Efectuar una aproximación comparativa a las comunidades rurales de fines de la Edad Media en términos de libertad es una tarea no exenta de dificultades y no sólo por las importantes diferencias entre áreas geográficas, incluso a escalas reducidas, lo que implica diversos grados de institucionalización, sino también por la diversidad de los enfoques en la historiografía comunitaria¹. Las interpretaciones liberales del XIX, consideraron las comunidades rurales como el reflejo de un movimiento asociativo que recorrió la Europa medieval en el siglo XII. En el origen este tipo de interpretaciones subyacía la noción burguesa de libertad como opuesta al feudalismo, si bien, en las variantes más recientes se enfatiza la capacidad de los habitantes de las comunidades de asociarse y de formalizar vínculos sociales y jurídicos que se concretan en la cristalización de la comunidad como institución dotada de unos principios de organización colectiva y una autonomía política relativa, la libertad de la comunidad.

Una segunda tradición de interpretación, más interesante, en algún punto emparentada con la anterior otorga al señorío un protagonismo importante en la definición de la comunidad. La cristalización de la comunidad se habría producido en relación al señorío, desde varios puntos de vista. Bien porqué el señorío

¹ Este artículo recoge resultados del proyecto de investigación de excelencia “Los nombres de la libertad: comunidad política y autonomía a fines de la Edad Media” (HAR 2017-89256-P), Financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

Hipólito Rafael Oliva Herrer, University of Sevilla, Spain, hroliva@us.es, 0000-0003-2546-0604

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Hipólito Rafael Oliva Herrer, *La libertad de las comunidades rurales a fines de la edad media*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0382-1.08, in Andrea Zorzi (edited by), *Libertas e libertates nel tardo medioevo. Realtà italiane nel contesto europeo. Atti del XVI Convegno di studi San Miniato 11-13 ottobre 2018*, pp. 77-96, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0382-1, DOI 10.36253/979-12-215-0382-1

habría actuado como agente interesado en la definición de la comunidad, bien porque se entiende que fue el conjunto de exigencias demandadas por los señores el que habría impulsado los procesos de identificación comunitaria, propiciando la obtención de autonomía a partir de sus enfrentamientos con sus señores².

Este tipo de interpretaciones que vinculan comunidad y señorío fueron intensamente discutidas por C. Wickham. De acuerdo a su interpretación sobre las comunidades rurales, su consolidación institucional en buena parte de Europa a partir del siglo XII fue el resultado de un reforzamiento de las relaciones de tipo horizontal impulsado por la élite rural, en un contexto de cierre definitivo del acceso a la aristocracia para esta clase social³. El resultado sería la creación de instituciones colectivas con un rango abierto de posibilidades de acción pero que, en esencia, proporcionarían el fundamento de la hegemonía local de las élites rurales. La tesis de C. Wickham tuvo un fuerte impacto historiográfico y se sitúa en un contexto más generalizado de orientación de los estudios al protagonismo de las élites en las sociedades rurales, de lo cual es revelador el coloquio que se celebró en 2005 en la Abadía de Flaran⁴. Hay sin embargo algunos aspectos problemáticos en su interpretación, como el tipo de relación entre la comunidad organizada, dotada de unas instituciones y una forma jurídica reconocida y la comunidad preexistente, definida en términos sociológicos, con modos de funcionamiento no formalizados, pero no por ello menos eficientes. Otro aspecto problemático tiene que ver con qué tiene de común la comunidad, lo que en definitiva equivale a preguntarse en alguna medida por los fundamentos y el imaginario de esa hegemonía de las élites rurales.

Por último, habría que referir que existe toda una tradición que concibe el surgimiento de la comunidad de manera diferente, como el resultado de la necesidad de reglar socialmente el uso de los recursos comunes y organizar políticamente esta regulación⁵. Es una interpretación que, si bien en el pasado dio lugar a lecturas atemporales respecto de las comunidades rurales, ha producido modelos que apuntan al surgimiento de la comunidad rural como un fenómeno histórico en fechas concretas. Cabría relacionar este modelo con la tesis sobre comunismo de P. Blicke⁶. En todo caso, quizá la versión más reciente y elaborada sea la propuesta por J. Morsel, que ha acuñado la noción de Comunidad de Habitantes. Morsel ve en la instauración de la comunidad el resultado de la

² Una síntesis de estos puntos de vista todavía presentes en muchas aproximaciones a las comunidades rurales en L. GENICOT, *Rural Communities in the Medieval West*, Baltimore-London 1990.

³ C. WICKHAM, *Community and clientele in twelfth-century Tuscany. The origins of the rural Commune in the plain of Lucca*, Oxford 1998.

⁴ *Les élites rurales dans l'Europe médiévale et moderne*, dir. F. Menant y J.P. Jessene, Toulouse 2007.

⁵ Al respecto, varios de los trabajos del volumen clásico *Les communautés villageoises en Europe occidentale du Moyen Âge aux Temps modernes. Quatrième journées internationales d'histoire*, Centre culturel de l'abbaye de Flaran, 8-10 septembre 1982, Auch 1984.

⁶ P. BLICKE, *Kommunalismus: Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform*, München 2000.

instucionalización de un vínculo caracterizado por la espacialización de las relaciones sociales, convertido en el criterio principal de calificación social y de relación con otros actores sociales⁷.

En último término, se han propuesto toda una serie de lecturas más débiles del concepto de comunidad, particularmente en aquellos lugares donde el desarrollo institucional de las comunidades fue escaso, comenzando por la interpretación desarrollada para Inglaterra por A. MacFarlane, para quien la comunidad, particularmente en la baja Edad Media, no sería sino una suerte de ficción historiográfica que encubre un mundo largamente dominado por los principios del individualismo liberal⁸. Más interesante como lectura débil es la propuesta por historiadores de la Edad Moderna, como D. W. Sabeán. Lo característico de la comunidad no sería la existencia de ningún un conjunto de referencias culturales o valores compartidos entre sus miembros, sino constituir una trama, una suerte de escenario donde se desarrollarían conflictos, desavenencias y estrategias alternativas⁹.

Esta rápida revisión historiográfica permite desvelar al menos dos cuestiones problemáticas en la literatura sobre comunidades rurales, con independencia de que los analistas prioricen en su aproximación el enfoque sociológico o el institucional. La primera está precisamente relacionada con el paso de una comunidad definida en términos sociológicos a una comunidad dotada de instituciones reconocidas y convertida en sujeto político. La segunda cuestión relevante tiene que ver lo que tiene de común la comunidad, su grado de construcción colectiva y la existencia o no de imaginarios políticos compartidos vinculados a la misma.

Ciertamente, la cronología de este coloquio nos permite obviar el espinoso asunto del origen de la comunidad rural, dado que para los siglos que nos ocupan la comunidad rural aparece como un objeto constituido y, en la mayor parte de los casos, dotado de unos perfiles definidos. Con independencia de su distinto grado de institucionalización, cuya cronología y factores desencadenantes pudieron ser diferentes, las comunidades rurales funcionaban como una construcción colectiva con un funcionamiento parcialmente autónomo. Pero la discusión historiográfica me parece relevante porque la interpretación de lo que es la libertad o ausencia de ella en un contexto comunitario está directamente relacionada con las asunciones que hagamos acerca de las características de la comunidad rural en este periodo concreto. En las páginas que siguen utilizaré el concepto de comunidad con una tonalidad fuerte, lo que implica efectuar una serie de preguntas acerca de cuáles son los elementos comunes dentro de

⁷ *Communautés d'habitants au Moyen Âge (XIe-XVe siècles)*, dir. J. Morsel, Paris 2018. Una presentación de su interpretación de la comunidad rural en J. MORSEL, *Les logiques communautaires entre logiques spatiales et logiques catégorielles (XIIe-XVe siècles)*, «Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre», 2 (2008), <<http://cem.revues.org/10082>> (05/2024).

⁸ A. MACFARLANE, *The Myth of the Peasantry: Family and Economy in a Northern Parish, in Land, Kinship and Life-cycle*, dir. R.M. Smith, Cambridge 1984, pp. 333-349.

⁹ D.W. SABEAN, *Power in the blood Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge 1887, pp. 29-30.

la comunidad, cómo está constituida en términos de funcionamiento político, cómo se relaciona con otros agentes y, en último lugar, en qué medida es posible una lectura de este funcionamiento en términos de libertad.

A este respecto, cabe afirmar que si bien la definición de libertad ha sido objeto de controversias entre teóricos de inspiración diferente¹⁰, existe un consenso extendido sobre que la libertad es un valor político de referencia en el mundo contemporáneo, al menos en Europa occidental. Frente a ello, el periodo medieval ha sido considerado bien como un antecedente lejano en el marco de una narrativa más amplia de conquista de la libertad, propia de las interpretaciones liberales, bien como un contra modelo caracterizado por ser un mundo de libertades parciales en oposición a la libertad con mayúsculas propia del mundo contemporáneo. La oposición conceptual entre *libertad* y *libertades*, que llevada al extremo no deja de ser reduccionista y deformante, vendría a sintetizar este punto de vista. En realidad, las implicaciones de la libertad para final de la Edad Media han sido analizadas principalmente bajo el prisma de la teoría política, aunque relevantes autores dedicados al estudio de la conflictividad hicieron en su momento contribuciones significativas sobre el tema. Fue el caso de R. Hilton, para quien la aspiración a la libertad sería uno de legados más importantes del periodo medieval¹¹. Más próximo en el tiempo, S. Cohn apuntó que el periodo que nos ocupa se caracterizó precisamente por la aparición de una aspiración generalizada de libertad¹². Sin embargo, lo cierto es que la propia utilización del concepto de libertad con un contenido político en el periodo medieval es tardía y presenta importantes diferencias regionales.

Lo cierto, es que más con independencia de la aparición tardía del concepto, las sociedades del último medievo se caracterizaron no sólo por la existencia de múltiples formas de resistir la coerción, sino también por la existencia de concepciones acerca de la autonomía, de la afirmación de la voluntad política y expresiones de reivindicación características de un entramado denso de cultura política instituciones y principios comunitarios¹³. En consecuencia, una lectu-

¹⁰ En sus diferentes perspectivas, liberal, comunitaria y republicana, I. BERLIN, *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969; C. TAYLOR, *What's Wrong with Negative Liberty*, «Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers», 2 (1985), pp. 211-229; P. PETTIT, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford 1997; Q. SKINNER, *Freedom as Absence of Arbitrary Power, in Republicanism and Political Theory*, dir. C. Laborde y J.W. Maynor, London 2008, pp. 83-101.

¹¹ R.H. HILTON, *Bond men made free: medieval peasant movements and the English Rising of 1381*, New York 1973.

¹² S.K. COHN jr., *Lust for Liberty. The Politics of Social Revolt in Medieval Europe, 1200-1425*, Cambridge Mass. 2006.

¹³ En este sentido, también son relevantes las aportaciones recientes sobre la conflictividad. La bibliografía comienza a ser muy abundante: *La comunidad medieval*, dir. H.R. Oliva Herrero et al., Sevilla 2014; *The Voices of the People in Late Medieval Europe. Communication and Popular Politics*, dir. J. Dumolyn et al., Turnhout 2014; J. WATTS, *The Making of Politics: Europe, 1300-1500*, Cambridge 2009; P. LANTSCHNER, *The Logic of Political Conflict in Medieval Cities. Italy and the Southern Low Countries, 1370-1440*, Oxford 2015.

ra de las comunidades rurales en términos de libertad no tiene porqué limitarse a efectuar una genealogía de la aparición del lenguaje político de la libertad. Probablemente, sea más interesante partir de algunas de las reflexiones que han vertido los teóricos contemporáneos sobre la noción de libertad, y particularmente de los postulados del republicanismo que definen la libertad como ausencia de coerción¹⁴, para efectuar un análisis en términos de autonomía, con independencia de que el lenguaje político de la libertad fuera invocado o no en la definición de esa autonomía. Desde el punto de vista práctico, y para fines del medievo, esta lectura pasa necesariamente por estudiar el tipo de relación de la comunidad con otros agentes que limitaban su autonomía, en particular el señorío y el estado, pero también pasa por contemplar en qué medida la propia comunidad se comporta como una institución coercitiva y en qué medida posibilita la autonomía personal y política de sus integrantes.

No podemos obviar que una de las características de las comunidades rurales es su precisamente amplio margen de variación. Para llevar a cabo una comparación manejable que permita cotejar algunas características he elegido tres escenarios: la Inglaterra de fines del medievo, la Corona de Castilla y, por último, la Cataluña de los *remensa*. Se trata de espacios geográficos con diferencias ciertas en cuanto a la configuración de las comunidades rurales, aunque dotados de algunos elementos compartidos: desde el desarrollo de importantes procesos de construcción estatal a la existencia de un elevado nivel de conflicto en el mundo rural. El interés radica en que son precisamente estos episodios de conflictividad los que nos permiten observar con mayor claridad las aspiraciones de las comunidades rurales en términos de autonomía.

1. Las comunidades rurales inglesas

Comenzaré abordando el caso inglés por varias razones. De entrada, la historiografía inglesa ha desarrollado una tradición de estudio sobre la libertad del campesinado, si bien más relacionada con la desaparición de la servidumbre que con la noción de libertad de la comunidad. Como es bien conocido, R. Brenner planteó que el elemento diferencial para la transición al mundo capitalista en Inglaterra se encontraba precisamente en la estructura de clases agraria, lo que dio lugar a una amplia discusión conocida como el *debate Brenner* sobre la transición del feudalismo al capitalismo, lógicamente centrada en enfoques de orden socioeconómico¹⁵. Aunque el debate Brenner parecía estar definitivamente cerrado a comienzos de este siglo, en palabras de J. Whittle, responsable de una de las últimas contribuciones importantes al respecto, la libertad del campesinado

¹⁴ PETIT, *Republicanism*.

¹⁵ *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-industrial Europe*, dir. T.H. Aston y C.H. Philpin, Cambridge 1986. El propio Brenner, efectuó una relectura de conjunto en *Property and Progress: Where Adam Smith Went Wrong*, in *Marxist History Writing for the Twenty-first Century*, dir. C. Wickham, London 2007, pp. 49-111.

era un elemento imprescindible dentro de ese proceso¹⁶. De hecho, el declive de la servidumbre inglesa durante el periodo post-plaga y su práctica desaparición a la altura de 1500 ha sido objeto de análisis exhaustivos y recientes¹⁷.

Desde otro punto de vista, el ejemplo inglés es interesante porque las comunidades rurales inglesas no tuvieron el mismo nivel de desarrollo y formalización institucional característicos de buena parte de sus homologas en el resto de Europa. Hasta fechas muy avanzadas, y sólo excepcionalmente, las comunidades inglesas no recibieron cartas que fijaran y establecieran los principios y límites de la autonomía comunitaria¹⁸. Esto no fue obstáculo para que existieran vínculos colectivos. Cuestiones como la gestión de los comunales y otro tipo de actuaciones a nivel local se realizaron mediante acuerdos a nivel comunitario. Por lo demás, en ausencia de instituciones específicamente representativas de la comunidad, el protagonismo correspondió a instituciones señoriales, en particular, el *manor court*.

El señorío inglés no se superpone exactamente a la comunidad, de modo que es la presencia de distintos *manors* en una comunidad es una realidad bastante habitual. La comunidad estaba integrada, por tanto, por individuos de distinta condición jurídica, desde campesinos libres a dependientes en distinto grado, que podían estar adscritos a señoríos diferentes¹⁹. Comparativamente Inglaterra puede ser considerada como un territorio de instituciones señoriales fuertes, de modo que la condición de no libre más allá del pago de rentas o del uso de la fuerza de trabajo, establecía una serie de constricciones respecto a la autonomía de los individuos, que afectaban a su disposición de la tierra, su movilidad o incluso interferían en su ciclo vital. Lecturas más recientes que se han hecho del señorío inglés tienden a poner de relieve su ineficacia, particularmente como agente extractor de rentas²⁰. Se trataba de una estructura que necesitaba constantemente de una élite local sobre el terreno, que actuaba como transmisora pero también como freno a las demandas señoriales, por lo que en la práctica, las demandas señoriales operaban dentro de unos límites²¹. De hecho, si bien la justicia y el gobierno de la comunidad se efectúan desde instituciones señoriales,

¹⁶ J. WHITTLE, *The Development of Agrarian Capitalism. Land and Labour in Norfolk 1440-1580*, Oxford 2000.

¹⁷ M. BAILEY, *The Decline of Serfdom in Late Medieval England: From Bondage to Freedom*, Woodbridge 2014.

¹⁸ M.K. MCINTOSH, *Autonomy and Community: The Royal Manor of Havering, 1200-1500*, Cambridge 2002.

¹⁹ P. SCHOFIELD, *Peasant and Community in Medieval England*, Basingstoke 2003; C. DYER, *The English Medieval Village Community and Its Decline*, «Journal of British Studies», 33 (1994), pp. 407-429; M. MÜLLER, *A Divided Class? Peasants and Peasant Communities in Later Medieval England*, «Past & Present», 195 (2007), suppl. 2, pp. 115-131.

²⁰ C. DYER, *The Ineffectiveness of Lordship in England, 1200-1400*, «Past & Present», 195 (2007), suppl. 2, pp. 69-86.

²¹ Sobre esta cuestión, H. EIDEN, *Joint action against 'bad' lordship: the Peasants' Revolt in Essex and Norfolk*, «History», 269 (2002), pp. 5-30.

sus integrantes eran miembros de la comunidad local, de modo que instituciones creadas para servir el interés señorial fueron utilizadas también para el gobierno local²². La forma en que los dependientes campesinos acudieron también a los tribunales regios para litigar fuera de los tribunales señoriales está siendo objeto de reevaluación reciente²³.

En todo caso, para una lectura desde la perspectiva de la libertad de la comunidad, el señorío era una institución relevante en tanto que actuaba como una instancia coercitiva que definía el status de los individuos. El proceso de declive de la autoridad señorial a lo largo del XV es bien conocido. Una combinación de factores demográficos y de resistencia campesina provocó una significativa reducción de los individuos considerados no libres y la desaparición de las rentas más degradantes en términos de independencia personal. Paralelamente, se produjo un abandono de la explotación directa de la tierra por los señores. En consecuencia, esto tuvo un impacto en las estructuras de gobierno señorial. El *manor court* continuó siendo un mecanismo relevante para el mantenimiento del orden y el gobierno de la comunidad local, pero cada vez funcionaba menos como una correa de transmisión de los intereses señoriales. Sin embargo, es bastante significativo que durante la segunda mitad del XV esta institución amplíe sus competencias reguladoras y despliegue una incipiente actividad normativa. Algunas de las nuevas ordenanzas promulgadas regulaban actividades agrarias, pero otras tenían un contenido claro de orden moral y tendían a la regulación de las conductas de los habitantes de la comunidad²⁴. Se piensa que esta nueva orientación es paralela a un mayor desarrollo de estructuras informales de patronazgo, por medio de las cuales la élite rural ejercía el liderazgo de la comunidad. Esto conecta con una segunda línea historiográfica muy desarrollada por parte de la historiografía inglesa, la polarización de la comunidad resultado de la consolidación de una élite de propietarios de grandes parcelas de tierra. De este modo, la élite vendría a ocupar a ocupar las parcelas de poder dejadas por el señorío, lo que explicaría los nuevos perfiles adquiridos por la institución del *manor court*. Se trata de un tipo de perspectiva que conecta con las lecturas efectuadas por los especialistas en la comunidad rural del periodo moderno, que presentan una comunidad rural absolutamente dominada por una élite a través de instituciones como las parroquias²⁵.

Lecturas efectuadas por los medievalistas, sin embargo, han matizado este protagonismo absoluto de la élite en el gobierno de la comunidad local, proponiendo procedimientos de participación política más inclusivos para el conjunto de los habitantes²⁶. Desde este punto de vista, cabría considerar que los princi-

²² C. DYER, *The Political Life of the Fifteenth-Century English Village*, in *Political Culture in Late Medieval Britain*, dir. L. Clark y C. Carpenter, Woodbridge 2004, p. 143.

²³ C. BRIGGS, *Seigneurial control of villages' litigation beyond the manor in later Medieval England*, «Historical Research», 213 (2008), pp. 399-422.

²⁴ M.K. MCINTOSH, *Controlling misbehaviour in England, 1370-1600*, Cambridge 1996.

²⁵ S. HINDLE, *The State and Social Change in Early Modern England*, Basingstoke 2000.

²⁶ En particular, DYER, *The Political Life*.

pios rectores del gobierno local o las referencias al bien común no funcionarían como meros referentes legitimadores del poder de las élites, sino como como un entramado político compartido que designa lo que es aceptable y lo que no, esto es, como un espacio de conflicto que funcionaría también como un límite a la actuación de estas élites. Un análisis más profundo de ese entramado cultural comunitario, que está en parte por hacerse, proporcionaría una visión más ajustada del grado de autonomía política de los miembros de la comunidad respecto de las élites locales locales²⁷.

Una perspectiva adicional particularmente relevante tiene que ver con los efectos del proceso de construcción del estado en las comunidades rurales. En primer lugar, el desarrollo de la fiscalidad regia indujo una mayor formalización de la comunidad rural. Desde 1334, la comunidad se convierte en un distrito fiscal con capacidad para recaudar tasas, lo que propició un desarrollo de estructuras institucionales que fueron utilizadas para otros fines a nivel comunitario²⁸. El segundo aspecto relevante tiene que ver con la adopción de principios de legitimación y lenguajes políticos que estaban funcionando en otras esferas políticas. En este sentido cabe aludir a la adopción de principios como el lenguaje político del bien común, pero también a la incidencia de la legislación regia en los tribunales señoriales²⁹.

Pero sin duda uno de los efectos más significativos del proceso de construcción política estatal tiene que ver con la creación de un escenario que posibilitó la expresión de la voluntad de los campesinos de abandonar la esfera señorial para integrar la comunidad política. De hecho, las aspiraciones de muchas comunidades bajo dependencia señorial de integrar el patrimonio de la Corona son perceptibles ya durante desde el siglo XIII³⁰, pero es la gran revuelta de 1381 la que permite observar con más detalle estas demandas de autonomía. El conflicto está lejos de contemplarse actualmente como una revuelta campesina, pero lo cierto es que existió una agenda rural en el conflicto que no sólo se refleja en determinadas acciones de rechazo de la servidumbre, en particular la quema de los documentos que recogían esa condición de desentendencia³¹. La revuelta permite además observar el despliegue de la estructura comunitaria como base de la movilización, pero tam-

²⁷ Algunas indicaciones en ese sentido en T. JOHNSON, *Law in Common: Legal Cultures in Late-Medieval England*, Oxford 2020, pp. 19-54.

²⁸ C. DYER, *Taxation and communities in late medieval England*, in *Progress and Problems in Medieval England: Essays in Honour of Edward Miller*, dir. R. Britnell y J. Hatcher, Cambridge 1996, pp. 168-196.

²⁹ Id., *The Political Life*.

³⁰ En particular a través de reclamaciones de haber formado parte del antiguo patrimonio real (*royal demesne*). Sobre esta cuestión, C. DYER, *Memories of freedom: attitudes towards serfdom in England, 1200-1350*, in *Serfdom and slavery: studies in legal bondage*, dir. M.L. Bush, London-New York 1996, pp. 277-295; M. MÜLLER, *The Aims and Organization of a Peasant Revolt in Early Fourteenth-Century Whitshire*, «Rural History», 12 (2003), pp. 1-20. Sobre la reaparición del tópico pocos años antes de la revuelta de 1381, R. FAITH, *The 'Great Rumour' of 1377 and peasant ideology*, in *The English Rising of 1381*, dir. R.H. Hilton y T.H. Aston, Cambridge 1984, pp. 43-73.

³¹ EIDEN, *Joint action*.

bién la existencia de una agenda política que denota sus aspiraciones de autonomía y sus pretensiones de integrar la comunidad política del reino, al plantear un tipo de relación directa con la Corona por encima de las jurisdicciones señoriales³². Una cuestión adicional que merece la pena plantear, al hilo de las reivindicaciones emergidas en 1381, tiene que ver con la relación entre la libertad individual, en términos de status, y la libertad en términos más propiamente políticos, dado que la condición de servidumbre no sólo suponía una degradación simbólica de los individuos, sino que les incapacitaba para participar en las estructuras políticas del estado a nivel local³³. De ahí que en las demandas de liberación de la servidumbre, la derivada propiamente política no está en ningún modo ausente.

En suma, el despliegue del aparato monárquico ha facilitado un mayor grado de formalización de la comunidad y ha favorecido la emergencia de las aspiraciones de autonomía política de unas comunidades encabezadas por una élite cuyo poder está mediatizado por un entramado de nociones comunitarias, muy poco estudiadas. Es en el análisis más profundo de esas nociones el que permitirá evaluar de manera más precisa el funcionamiento interno de la comunidad en términos de libertad o autonomía de sus integrantes.

2. La Corona de Castilla

En contraste con el ejemplo inglés, la Corona de Castilla ofrece un escenario de instituciones comunitarias bien definidas desde la plena Edad Media. La comparativa con la evolución del campesinado inglés es también interesante porque permite cuestionar la supuesta excepcionalidad de la evolución social de su caso durante los últimos siglos del medievo. En los reinos de León y Castilla, la comunidad aparece como una entidad definida al menos desde el año 1000. La comunidad estaba constituida por la reunión de hombres cabezas de familia que gestionaba un territorio de manera autónoma. Si bien, por aquel entonces no estaba dotada de unas instituciones formalizadas, sí aparece como sujeto de reconocimiento colectivo, esto es, actuaba como interlocutor de otros agentes sociales³⁴. El proceso que siguió esta comunidad o *concilium*, durante los siglos XI y XIII fue el de su inserción en marcos de poder más amplio, en una doble dirección. En primer lugar, bajo el poder regio, en la medida en que se produjo la consolidación política y la extensión territorial de los reinos de León y Castilla. El resultado fue el reconocimiento jurídico y una autonomía política relativa de esas comunidades, que se concretaba en su capacidad de gestionar el espacio local, en la elección de

³² Sobre esta cuestión, recientemente, J. FIRNHABER-BAKER, *Two Kinds of Freedom: Language and Practice in Late Medieval Rural Revolts*, «Edad Media. Revista de Historia», 21 (2020), pp. 113-152. Sobre el protagonismo de estructuras comunitarias en la organización de la revuelta, S. JUSTICE, *Writing and Rebellion. England in 1381*, Berkeley 1994, pp. 167-178.

³³ C. FLETCHER, *Manhood, Freedom and Nation in Later Medieval England*, «Edad Media. Revista de Historia», 21 (2020), pp. 81-111.

³⁴ P. MARTÍNEZ SOPENA, *La Tierra de Campos occidental. Poblamiento, poder y comunidad del siglo X al XIII*, Valladolid 1985, p. 505.

oficiales de gobierno, y su capacidad para resolver conflictos mediante la elección de oficiales de justicia, así como un cierto grado de autonomía de la justicia regia. Muchas de estas comunidades, como contrapartida, quedaron insertas en territorios más amplios bajo la jurisdicción de una ciudad que, teóricamente, ejerce algunas funciones de control político y judicial y por tanto, actúa como un límite parcial de la autonomía política de las comunidades locales³⁵. En la práctica, el intento de ejercicio de esta autoridad por parte de la ciudad desembocará en una serie de tensiones que se reproducirán en siglos venideros y sobre las que volveré más adelante. Esta forma específica de articulación política que consagra la autonomía relativa de las comunidades bajo la dirección de una ciudad se conoce con el nombre de *realengo* o *sistema concejil*. Se trata de la forma fundamental de organización política vigente los territorios incorporados a los reinos de León y Castilla al sur del río Duero y que fue trasladado al sur a medida que progreso el proceso de expansión territorial que la historiografía española define usualmente como *La reconquista*. Aunque este modelo de organización política se expandió también al norte del río Duero, si bien aquí el resultado fue resultado desigual, ya que sólo en algunos espacios cristalizó esta forma organizativa del realengo, mientras que otros quedaron bajo el control señorial. En cualquier caso, el estatuto jurídico de estas comunidades y las pautas concretas de su funcionamiento quedaron recogidos en textos normativos otorgados por el rey, los fueros, el equivalente de las cartas de franquicia, a los que tradicionalmente se ha asociado con el concepto, en plural, de libertades³⁶.

Una segunda línea de inserción de las comunidades rurales en marcos de poder más amplios se estaba produciendo en paralelo y tiene que ver con el establecimiento de una red de señoríos. El proceso de desarrollo desde la primera mitad del siglo XI y estaba bien avanzado a mediados del siglo XII. Los mecanismos mediante los que se produjo esta imposición del señorío sobre las comunidades rurales son variados y complejos, bien se tratara de cesiones regias de jurisdicción, o preferentemente a través de la cristalización de estructuras de dependencia campesina mediante una combinación de propiedad y autoridad aristocrática, en un proceso complejo en el que no me voy a detener³⁷.

³⁵ J.M. MONSALVO ANTÓN, *De los alfores regios al realengo concejil en el reino de León (1157-1230). La territorialidad de las ciudades y las villas reales entre la Cordillera Cantábrica y el Duero*, in *El Reino de León en las Cortes de Benavente*, Benavente 2002, pp. 29-100.

³⁶ P. MARTÍNEZ SOPENA, *Autour des fueros et des chartes de franchises dans l'Espagne médiévale*, in *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales (XIe-XIVe siècles). Réalités et représentations paysannes*, dir. M. Bourin y P. Martínez Sopena, Paris 2004, pp. 211-223.

³⁷ I. ÁLVAREZ BORGE, *Estructuras de poder en Castilla en la Alta Edad Media. Señores, siervos, vasallos*, in *Señores, siervos y vasallos en la Alta Edad Media. XXVIII Semana de Estudios Medievales (Estella, 16 a 20 de julio de 2001)*, Pamplona 2002, pp. 269-230; L. MARTÍNEZ GARCÍA, *Los pactos de benefactoria en la formación de la red feudal leonesa y castellana (siglos X-XII)*, «Hispania. Revista Española de Historia», 235 (2010), pp. 325-358; C. ESTEPA DÍEZ, *Las behetrías castellanas*, Valladolid 2003; J.M. MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, *Propiedad y jurisdicción en el reino de León (siglos VIII al XI)*, in *La época de la Monarquía Asturiana*, Oviedo 2002, pp. 469-532.

El grado de autonomía y las condiciones vigentes en las comunidades de realengo y aquellas que quedaron insertas en estructuras señoriales fue diferente. En los reinos de Castilla y León, como en Inglaterra, el señorío funcionó como un elemento que limitaba en distintos grados la libertad de los integrantes de la comunidad rural, cuyo estatuto era el de dependientes. La capacidad de coerción por parte del señorío se concretaba en su disposición parcial de la fuerza de trabajo, en límites establecidos a la transferencia de tierras y en el cobro de rentas en reconocimiento de señorío y multas judiciales³⁸. Este tipo de exigencias estaban jerarquizadas y establecían diferencias entre los distintos integrantes de la comunidad. Nada nuevo para aquellos que estén familiarizados con los señoríos medievales. En todo caso, las condiciones concretas vigentes en cada una de las comunidades de señorío estuvieron sujetas a variación. Factores como la fragmentación del señorío, la importancia de la propiedad aristocrática en la localidad o el grado de cohesión de la comunidad fueron determinantes. Pero estas diferencias fueron el resultado de procesos de negociación y conflicto por definir los límites de la autoridad señorial, la dependencia campesina y la propia autonomía de las comunidades. Desde finales del siglo XII y durante todo el siglo XIII las condiciones vigentes en las comunidades quedaron fijadas por escrito en textos normativos que definían sus relaciones con los señores, conocidos con el nombre de *fueros buenos*, en un proceso que guarda paralelismos con el de las cartas de franquicia que conocemos para otros lugares³⁹. En todo caso, hay que tomar cierta precaución respecto a su carácter normativo ya que conocemos que estas condiciones eran fruto de resistencia y por tanto de renegociación cotidiana⁴⁰. La lógica señorial de este tipo de documentos se observa con claridad en las limitaciones a las transferencias de tierra, que prohíben la venta a foráneos y generalmente obligan a que la posesión de tierra esté vinculada a la residencia en el lugar. Hay que tener en cuenta, además, que el señorío en los reinos de León y Castilla era una realidad fragmentada, que se concretaba en unas tenencias determinadas⁴¹. De ahí, que en el interior de una comunidad puedan existir campesinos dependientes adscritos a distintos señores.

Quizá una de las diferencias con el caso inglés es la existencia de una comunidad estructurada que actúa como interlocutor jurídico de la instancia señorial. Si bien existen comunidades en las que la justicia es ejercida por agentes señoriales,

³⁸ Sobre esta cuestión, L. MARTÍNEZ GARCÍA, *Los campesinos al servicio del señor, según los fueros locales burgaleses de los siglos X-III*, «Espacio, Tiempo y Forma. Serie III Historia Medieval», 29 (2016), pp. 597-541.

³⁹ MARTÍNEZ SOPENA, *Autour des fueros*, además del trabajo clásico de R. PASTOR, *Resistencias y luchas campesinas en la época del crecimiento y consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos X-XIII*, Madrid 1980.

⁴⁰ I. ALFONSO ANTÓN, *La contestation paysanne face aux exigences de travail seigneuriales en Castille et Léon: Les formes et leur signification symbolique*, in *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial*, pp. 291-320.

⁴¹ Sobre esta cuestión, I. ÁLVAREZ BORGE, *Poder y relaciones sociales en Castilla en la Edad Media: los territorios entre el Arlanzón y el Duero en los siglos X al XIV*, Salamanca 1996.

fue también frecuente que fuera ejercida por la propia institución de la comunidad local, el concejo, aunque el beneficiario final de las sanciones económicas fuera el señor de la localidad⁴². La diferencia con el caso inglés, es que la justicia se ejerce desde el *manor court* que es una institución propiamente señorial, aunque ciertamente los oficiales encargados de ejercerla fueran también habitantes de las comunidades. En los reinos de Castilla y León, también es la comunidad y no el señor, quien se encarga de acoger a nuevos habitantes en el lugar⁴³.

Los habitantes de la comunidad poseen el estatuto jurídico de vecino, cuyo perfil está poco definido, pero se vincula a la condición de habitar y disponer de tierra en un lugar, lo que permite el disfrute de los bienes comunales⁴⁴. Las normativas que recogen los fueron garantizan la posesión de bienes y establecen una serie de procedimientos para la regulación de conflictos. La condición de vecino implica además un cierto nivel de protección frente a los agentes de la justicia regia y determina también un estatuto privilegiado de los vecinos del lugar respecto a los forasteros en los pleitos que se dirimían en la comunidad.

Estamos poco informados sobre la toma de decisiones a nivel comunitario, si bien el protagonismo de una élite local se da por descontado. No parece claro, en todo caso, que este protagonismo haya cancelado completamente los derechos de participación política del conjunto de la comunidad, como apunta la evidencia de algunas asambleas para dirimir cuestiones importantes y también la pervivencia de estas asambleas para siglos posteriores⁴⁵. Por lo demás, existen evidencias claras de la existencia de un núcleo central de identidad comunitario que va más allá de la capacidad de las instituciones locales para regular el aprovechamiento colectivo de los recursos comunes. Este se expresa en compromisos de ayuda mutua obligados para el conjunto de vecinos, como la defensa frente a una agresión exterior. Pero también en determinados conceptos que constituyen referentes de la acción política a nivel local. Así, por ejemplo, la traición al concejo está considerada como uno de los delitos más graves y la transgresión de ciertas normas de convivencia puede llevar aparejada la declaración de enemigo del concejo⁴⁶.

No conviene olvidar, finalmente, que la comunidad es una forma de organización integrada por cabezas de familia, y que la estructura resultaba coercitiva

⁴² C.M. REGLERO DE LA FUENTE, *Las comunidades de habitantes en los fueros del reino de León (1068-1253)*, «Studia Historica. Historia Medieval», 35 (2017), pp. 13-35: 24-25.

⁴³ Ivi, p. 32.

⁴⁴ Ivi, pp. 22-23.

⁴⁵ MARTÍNEZ SOPENA, *La Tierra de Campos occidental*, p. 512. Sobre la pervivencia de estas asambleas, J.M. MONSALVO ANTÓN, 'Ayuntados a concejo'. *Acerca del componente comunitario en los poderes locales castellano-leoneses durante la Edad Media*, in *El poder a l'Edat Mitjana. VIII Curs d'Estiu Comtat d'Urgell*, 2003, Lleida 2004, pp. 209-291.

⁴⁶ Sobre la noción de traición al concejo, H.R. OLIVA HERRER, *El mundo rural y la comunidad política. Cultura política y conflictividad en la Corona de Castilla a fines de la Edad Media*, in *Campo y ciudad. Mundos en tensión (siglos XII-XV). XLIV Semana internacional de Estudios Medievales (Estella-Lizarrar, 18-21 de julio 2017)*, Iruña 2018, pp. 171-196: 183-185. Sobre la declaración de enemigo del concejo, MARTÍNEZ SOPENA, *La Tierra de Campos occidental*, p. 510.

para el resto de integrantes de la unidad familiar. Esto se observa particularmente en normativas destinadas a afirmar la autoridad de los cabezas de familia a la hora de formalizar estrategias matrimoniales, y que suponen restricciones importantes a la libertad individual del resto de componentes de la familia.

En definitiva, en los reinos de León, Castilla y también en Portugal, donde los procesos seguidos fueron bastante similares, se percibe una definición más nítida de la comunidad como institución, dotada de una autonomía relativa y que garantiza un cierto nivel de disposición de sus individuos, pese a encontrarse inserta en un marco de dependencia. Este es, a grandes rasgos, el esquema de funcionamiento que se observa hasta mediados del siglo XIV, cuando el estatuto de las comunidades rurales sufrirá cambios significativos como resultado de dos procesos concurrentes: los cambios en la configuración del señorío y, muy especialmente, el impacto en la definición de las propias comunidades rurales propiciado por el desarrollo de la monarquía centralizada.

Los cambios en la configuración del señorío se tradujeron en modificaciones importantes. En la medida en que los ingresos aristocráticos pasaron a estar basados en cesiones de ingresos fiscales por parte de la monarquía, los señores dejaron de tener interés en la explotación directa de la tierra⁴⁷. Como consecuencia, la disposición del trabajo campesino dejó de tener sentido. También lo perdieron las restricciones a la transferencia de propiedades, por lo que los cambios que se produjeron como resultado redundaron en una mayor autonomía por parte de los campesinos. Otra consecuencia también relevante tiene que ver con la igualación del estatuto jurídico de los habitantes de las comunidades, ahora no jerarquizados por el grado de dependencia de un señor. Obviamente, el señorío no desapareció, pero quedó definido cada vez de forma más nítida como una suerte de control político sobre el conjunto de la comunidad, con base en la jurisdicción. Aunque, como señalaré más adelante, la definición concreta de este control político fue objeto de enfrentamiento con las comunidades rurales.

El impacto del desarrollo de la monarquía centralizada y de la construcción de una comunidad política del reino en las comunidades rurales se produjo en varias direcciones. Una de ellas fue el reforzamiento de las instituciones de las propias instituciones comunitarias y su capacidad de gestión. Los concejos se convirtieron en instancias intermediarias recaudadoras de la fiscalidad regia⁴⁸.

⁴⁷ J. VALDEÓN BARUQUE, *Reflexiones sobre la crisis bajomedieval en Castilla*, «En la España Medieval», 4 (1984), pp. 1047-1060; J.M. MONSALVO ANTÓN, *Poder político y aparatos de estado en la Castilla bajomedieval. Consideraciones sobre su problemática*, «Studia Historica. Historia Medieval», 2 (1986), pp. 101-169: 141-143; I. BECEIRO PITA, *El Condado de Benavente en el siglo XV*, Salamanca 1998, pp. 305-316; P. MARTÍNEZ SOPENA, *El estado señorial de Medina de Rioseco bajo el almirante Alfonso Enriquez (1389-1430)*, Valladolid 1977, pp. 134-168; J. MARTÍNEZ MORO, *La renta feudal en la Castilla del siglo XV. Los Stúñiga. Consideraciones metodológicas y otras*, Valladolid 1997, pp. 46-47 y 106-107; M.C. GERBET, M.C. QUINTANILLA RASO, *La nobleza en la Corona de Castilla. Sus estructuras sociales en Extremadura (1454-1516)*, Cáceres 1989.

⁴⁸ M. SÁNCHEZ BENITO, *Fiscalidad y mundo rural en tiempos de los Reyes Católicos estudio de una aldea realenga castellana (Fuentes)*, in *Fiscalidad, sociedad y poder en las ciudades castellanas de la Baja Edad Media*, a cura de Y. Guerrero Navarrete, Madrid 2006, pp. 61-118; H.

De hecho, la propia definición de vecino paso a depender directamente del pago de impuestos en la propia comunidad⁴⁹. Un proceso convergente que contribuyó a fortalecer las instituciones comunitarias es que actuaron como intermediarios en el arrendamiento de las propiedades nobiliarias dado que, como ya he señalado, en términos generales, los señores dejaron de tener interés en la explotación de la tierra. Como resultado de estos procesos, las instituciones de la comunidad incrementaron notablemente su capacidad normativa y comenzaron a regular numerosos aspectos de la vida colectiva que desbordaban la tradicional gestión de los bienes comunales⁵⁰. Así, desarrollaron reglamentaciones respecto del orden público local y promulgaron normativas tendentes a la regulación de las conductas. Lo que también tuvo sus consecuencias respecto de la autonomía de sus propios integrantes⁵¹.

Pero sin duda uno de los aspectos más relevantes tiene que ver con la forma en que la extensión de la autoridad monárquica afectaba a otros poderes ya establecidos y transformaba sus propias definiciones, lo que permite entender la amplitud de un movimiento de reclamación de mayor autonomía política por parte de muchas comunidades rurales, que pretendían abandonar la órbita señorial pasando a integrar el patrimonio regio para establecer así una relación sin mediaciones con la Corona. El proceso se desarrolló *grosso modo* entre 1480 y 1550 y se produjo mediante una doble vía: a través de reclamaciones jurídicas ante los tribunales de la Corona o de forma violenta, particularmente durante la revuelta de las Comunidades de Castilla, en 1520, en que se vivió una sublevación anti-señorial generalizada en algunas regiones concretas. En realidad, estas revueltas tenían un antecedente claro en el conjunto de reclamaciones judiciales aludidas⁵².

El telón de fondo era, sin duda, como el fortalecimiento del poder regio afectaba a otros poderes ya establecidos y transformaba sus propias definiciones. Se

CASADO ALONSO, *Solidaridades campesinas en Burgos a fines de la Edad Media*, in *Relaciones de poder, producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*, dir. R. Pastor Díaz de Togneri, Madrid 1990, pp. 279-304; H.R. OLIVA HERRER, *La Tierra de Campos a fines de la Edad Media. Economía, sociedad y acción política campesina*, Valladolid 2002, pp. 369-380; J.C. MARTÍN CEA, *El mundo rural castellano a fines de la Edad Media. El ejemplo de paredes de Nava en el siglo XV*, Valladolid 1991, pp. 234-239; J.D. GONZÁLEZ ARCE, *La fiscalidad del señorío de Villena en la Baja Edad Media*, Albacete 2002.

⁴⁹ OLIVA HERRER, *El mundo rural y la comunidad*.

⁵⁰ CASADO ALONSO, *Solidaridades campesinas*, p. 279; B. YUN CASALILLA, *Sobre la transición al capitalismo en Castilla. Economía y sociedad en Tierra de Campos (1500-1830)*, Salamanca 1987, p. 109; J.-P. MOLÉNAT, *Campagnes et monts de Tolède du XIIIe au XVe siècle*, Madrid 1997, p. 536; P. SAAVEDRA, *Da Idade Media a Idade Moderna: as bases do Antigo Rexime en Galicia*, in *III Xornadas de Historia de Galicia*, dir. J. Castro y J. Juana, Orense 1986, pp. 15-52.

⁵¹ Para una revisión de conjunto de todos estos aspectos, H.R. OLIVA HERRER, *Les paysans et l'État: l'évolution de la culture politique du monde rural dans la Castille de la fin du Moyen Âge, in Cultures villageoises au Moyen Âge et à l'époque moderne. 37^{es} Journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran (9-10 octobre 2015)*, dir. F. Boutouille y S. Gomis, Toulouse 2017, pp. 227-246.

⁵² Sobre esta cuestión, H.R. OLIVA HERRER, *Justicia contra señores. El mundo rural y la política en tiempos de los Reyes Católicos*, Valladolid 2004.

podría decir que ofrecía un escenario que posibilitaba que formas de autoridad establecidas con anterioridad, como los señoríos, fueran percibidas como ilegítimas, lo que propició que las comunidades rurales expresaran unas aspiraciones de autonomía política que se concretaban en esa aspiración de formar parte del patrimonio regio, lo que se traduce en formar parte de la comunidad política de manera autónoma, sin ningún tipo de mediación señorial. Tal y como expreso una de estas comunidades, la villa de Cisneros, no tenía necesidad del señor del lugar, dado que, la propia monarquía garantizaba la defensa del lugar y la administración de justicia, por lo que solicitó a los reyes que lo despidieran⁵³.

Una cuestión importante es algunas de las argumentaciones que se desarrollaron durante este proceso reprodujeron la noción romanista de libertad. Esta categoría fue utilizada por algunos cronistas que efectuaron una asociación entre libertad y pertenencia al patrimonio regio, estar *bajo la libertad regia*. De modo similar describen algunas revueltas antiseñoriales relatan cómo los sublevados se sentían *oprimidos fuera de la libertad real*⁵⁴. En otras ocasiones, es posible ver a los propios rebeldes utilizando estas mismas categorías. Así, en 1520, los vecinos de Dueñas, sublevados contra su señor proclamaban que trataban de obtener *su libertad*, que vinculaban directamente con la pertenencia a la Corona⁵⁵. A nivel discursivo parece claro que estaban utilizando la formulación romanista de libertad como opuesto a estar sometido a la voluntad de otros. Se trata de un tipo de categoría de aparición temprana en la Corona de Castilla al estar recogido en la legislación regia, concretamente en el Código de las Siete Partidas, del siglo XIII, que traduce literalmente las disposiciones del Digesto en su definición de libertad⁵⁶. En suma, integrar patrimonio garantizaba una forma de autonomía política al margen de las mediaciones y constricciones impuestas por el señorío y en la reclamación de esta autonomía la propia noción de libertad llegó a ser invocada.

Claro que no todas las comunidades rurales estaban en condiciones jurídicas de reclamar la incorporación al patrimonio de la Corona. En esos casos, el conflicto se dirimió en torno a las implicaciones prácticas de la existencia del señorío. Las comunidades trataron de minimizar la capacidad señorial de intervenir en la justicia local o determinar la composición de los órganos de go-

⁵³ Archivo General de Simancas, Cámara de Castilla, Pueblos, Cisneros, leg. 6, fol. 54. Sobre la legitimación del señorío en torno a las nociones de protección y justicia en Castilla en el siglo XV, H.R. OLIVA HERRER, *El señorío representado: la transformación en solariego de la behetría de Castromocho*, «Edad Media. Revista de Historia», 4 (2002), pp. 265-282. Para el periodo anterior debe acudir a *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial*.

⁵⁴ J. VALDEÓN BARUQUE, *Los conflictos sociales en tiempos de Isabel la Católica*, in *Sociedad y Economía en tiempos de Isabel la Católica*, Valladolid 2002, pp. 229-248: 234-235.

⁵⁵ H.R. OLIVA HERRER, *Popular Voices and Revolt. Exploring Anti-Noble Uprisings on the Eve of the War of the Communities of Castile*, in *The Voices of the People*, pp. 49-62: 56.

⁵⁶ *Las Siete Partidas de Alfonso el Sabio cotejadas por varios códigos antiguos por la Real Academia de la Historia*, Madrid 1807, Cuarta partida, Título XXI, ley primera; *Digesto* 1.4.5, <<http://droitromain.upmf-grenoble.fr/>> (05/2024).

bierno. Sin poder legalmente argumentar una vinculación a la Corona, estaban manifestando pretensiones similares de autonomía política⁵⁷.

En realidad, un proceso similar se detecta en algunas comunidades rurales que dependían de la jurisdicción de las distintas ciudades. Su voluntad de abandonarla desencadenó un proceso, desarrollado fundamentalmente a lo largo del XVI, por el que varias de ellas terminaron por comprar la jurisdicción a la corona, lo que garantizaba su independencia de la jurisdicción urbana, instituyendo territorios autónomos regidos por las propias instituciones locales sin otro tipo de interferencia⁵⁸.

En suma, la afirmación de la monarquía centralizada configuró un escenario para la emergencia de las aspiraciones de autonomía de las comunidades rurales, aunque finalmente sólo algunas alcanzaran sus objetivos. En varios casos, la propia noción de libertad fue invocada. La libertad era participar de las libertades del reino, lo que en la práctica suponía ejercer el gobierno local con un grado relativamente alto de autonomía y sin ningún tipo de mediación señorial. La libertad reclamada era, en definitiva, la inserción en el orden político regio.

3. Cataluña y la libertad de los remensas

El tercer escenario sobre el que me detendré brevemente es el conflicto sostenido por los campesinos de remensa catalanes, entre 1380 y 1496. Tal y como estudiara en su momento P. Freedman, lo característico del movimiento remensa es la emergencia de un discurso de la libertad que se desarrolla a varios niveles. Los campesinos utilizaron las nociones tradicionales de igualdad bíblica que estaban a su disposición y las movilizaron para sustentar sus demandas. La idea de libertad cristiana se formuló en una doble dirección: recordando la libertad innata del hombre y afirmando que la redención de cristo restituyó al hombre esta libertad originaria. Este ideario fue objeto a su vez de una elaboración jurídica por parte los letrados que apoyaron la causa *remensa*, generando razonamientos más técnicos en los que la idea de libertad originaria se mezclaba con invocaciones al derecho romano⁵⁹.

Para los campesinos, la condición de *remensa* implicaba un estatuto de servidumbre, por tanto, una condición deteriorada respecto al resto de Cataluña y del resto de la Península Ibérica. Los remensas eran definidos como hombres vinculados al señor, estaban sometidos a la jurisdicción señorial en todos los conflictos por la tenencia de la tierra y, si bien formalmente dependientes de la jurisdicción regia para cuestiones de otra naturaleza, no podían acudir a la esta jurisdicción regia en caso de maltrato por parte del señor. Por lo demás, esta

⁵⁷ OLIVA HERRER, *Justicia contra señores*.

⁵⁸ M. SANTAMARÍA LANCHO, *Del concejo y su término a la comunidad de ciudad y tierra. Surgimiento y transformación del señorío urbano de Segovia (siglos XIII-XVI)*, «Studia Historica. Historia Medieval», 2 (1985), pp. 83-116.

⁵⁹ P. FREEDMAN, *The German and Catalan Peasant Revolts*, «The American Historical Review», 98 (1993), pp. 39-54.

condición implicaba el pago de toda una serie de rentas vinculadas a al ciclo vital y la transferencia de la tierra⁶⁰. Se trataba de una condición hereditaria y ligada a la tierra, al manso, que funcionaba como estructura de explotación campesina y como unidad de concreción de la dominación señorial. Para abandonar el señorío, y con ello la condición servil, debían efectuar un pago, la remensa que implicaba además el propio abandono de la tierra de la que disfrutaban⁶¹. Si bien se ha discutido mucho sobre el contenido económico de las rentas pagadas por los remensas⁶², parece claro que la condición de campesino remensa implicaba fuertes limitaciones en términos de libertad individual, hasta tal punto que estas constricciones señoriales indujeron cambios importantes en las pautas de transmisión de la herencia⁶³.

La implantación de esta forma de servidumbre se produjo entre finales del siglo XII y durante el siglo XIII, como resultado de un proceso de intensificación de la dependencia⁶⁴.

En términos generales se puede afirmar que el sometimiento de los campesinos se desarrolló fundamentalmente en la Cataluña al norte del río Llobregat, un territorio caracterizado por una escasa formalización jurídica de las comunidades rurales y, por tanto, por una escasa recepción de cartas de franquicia. En este sentido, es posible interpretar que el reconocimiento de libertades parciales mediante cartas de franquicia ofreció en algunos lugares una cierta protección a los campesinos evitando el deterioro de su situación durante el XIII⁶⁵. Las franquicias contribuyeron a fosilizar el estatus de los individuos. Esta constatación es relevante desde el punto de vista de la tradicional oposición entre *libertades*, en el sentido de privilegios, y *libertad*, en la medida en que las libertades en plural contribuyeron a fundar un cierto principio de autonomía.

Otra cuestión directamente vinculada tiene que ver con la escasa formalización jurídica en términos comparativos de la comunidad rural en la Cataluña remensa. Se trata de un territorio caracterizado por la existencia de un hábitat disperso y por una elevada fragmentación de los señoríos, factores que están de-

⁶⁰ ID., *The Origins of Peasant Servitude in Medieval Catalonia*, Cambridge 1991, pp. 119-153.

⁶¹ R. LLUCH BRAMON, *El precio de la libertad de los remensas (Gerona, siglos XIV-XV)*, «Cahiers de Framespa», 17 (2014), <<https://journals.openedition.org/framespa/3065>> (05/2024).

⁶² Valoraciones distintas en torno al peso económico de las rentas que pagaban los remensas en P. ORTÍ GOST, *Els remences i l'exercici de la jurisdicció als segles XIV i XV: una lluita pel poder polític*, in *Migrazioni interne e forme di dipendenza libera e servile nelle campagne bassomedievali. Dall'Italia nord-occidentale alla Catalogna*, dir. R. lluch Bramon et al., Cherasco 2015, pp. 125-153, y P. BENITO MONCLUS, *Aux frontières de la servitude: coutume de Cerdagne versus observance de Catalogne dans une renonciation de droits*, in *Ériger et border diocèses et principautés au Moyen Âge. Limites et frontières II*, dir. N. Baron et al., Villeneuve d'Ascq 2017, pp. 91-110.

⁶³ L. TO FIGUERAS, *Família i hereu a la Catalunya nord-oriental (segles X-XII)*, Barcelona 1997.

⁶⁴ P. FREEDMAN, *Peasant Servitude in Mediaeval Catalonia*, «Catalan Historical Review», 6 (2013), pp. 32-43; L. TO FIGUERAS, *Servitude et mobilité paysanne: les origines de la 'remença' catalane*, «Mélanges de l'École Française de Rome – Moyen Âge», 112 (2000), pp. 827-865.

⁶⁵ BENITO MONCLUS, *Aux frontières de la servitud*.

trás de esa ausencia de definición institucional de la comunidad⁶⁶. Ciertamente, existían vínculos y relaciones comunitarias relevantes de cara a la resolución de conflictos a escala local⁶⁷. Hay constancia incluso de la existencia de asambleas vecinales, *las universidades*, que sin embargo no alcanzaron reconocimiento como sujetos políticos. El marco identitario y de referencia no fue la comunidad, sino la parroquia⁶⁸. De hecho, la propia movilización de los remensas no tomó como base sino el propio marco parroquial.

Ciertamente durante el siglo XIII, fue el reconocimiento de la monarquía lo que contribuyó a definir legalmente el estatus degradado de los remensas⁶⁹, pero el fortalecimiento del poder monárquico desde el siglo XIV fue relevante para el desarrollo del conflicto desde finales del siglo XIV en varios sentidos. En primer lugar, a partir de 1360, la implantación de la fiscalidad regia contribuyó a una mayor definición de las comunidades rurales, que se concretó en un fortalecimiento de las *universidades*, que se convirtieron en agentes de la fiscalidad regia. Un segundo factor que proporcionó un contexto que facilitó la emergencia del discurso remensa fue el proceso de recuperación por los monarcas de las jurisdicciones que habían sido vendidas a diversos señores en gran medida durante el siglo XIV. Durante el proceso, los propios remensas llegaron a jugar un papel activo, aunque el retorno de la jurisdicción al rey no implicaba que los remensas abandonaran la dependencia de sus señores, puesto que estos continuaban siendo los interlocutores de los remensas y dictaminaban en todo lo que tuviera que ver con la tenencia de la tierra⁷⁰. En último término, además de proporcionar apoyo puntual a las demandas de los remensas en varias ocasiones, fue la propia monarquía la que reconoció a los remensas como actores políticos cuando Alfonso el Magnánimo autorizó la constitución del Sindicato, con lo que facultó a los remensas de toda Cataluña a reunirse, nombrar representantes y elevar sus demandas a la Corona.

Hace ya tiempo que el movimiento remensa ha dejado de ser contemplado como una movilización de los sectores económicamente más desfavorecidos del campesinado. Estudios recientes muestran, bien el contrario, que la mayor parte de los remensas podían ser considerados campesinos acomodados⁷¹. La interpreta-

⁶⁶ FREEDMAN, *The Origins of Peasant Servitude*, pp. 26-45.

⁶⁷ ORTÍ GOST, *Els remences*.

⁶⁸ E. MALLORQUÍ, *Parroquia i societat rural al Busbat de Girona, segles XIII-XIV*, «Butlletí de la Societat catalana d'estudis històrics», 20 (2009), pp. 277-297.

⁶⁹ FREEDMAN, *The Origins of Peasant Servitude*, pp. 119-120.

⁷⁰ ORTÍ GOST, *Els remences*. Sobre el proceso de recuperación de jurisdicciones, M.T. FERRER MALLOL, *El patrimoni reial i la recuperació dels senyorius jurisdiccionals en els estats Catalano-Aragonesos a la fi del segle XIV*, «Anuario de Estudios Medievales», 7 (1970-1971), pp. 351-491.

⁷¹ P. ORTÍ GOST, L. TO FIGUERES, *Serfdom and Standards of Living of the Catalan Peasantry before and after the Black Death of 1348*, in *Schiavitù e servaggio nell'economia europea, secc. XI-XVIII / Serfdom and Slavery in the European Economy, 11th-18th Centuries. Atti della Quarantacinquesima Settimana di studi (Prato, 14-18 aprile 2013)*, dir. S. Cavaciocchi, Firenze 2014, pp. 155-172.

ción más generalizada del conflicto remensa es que la invocación a la libertad se construye en oposición a la fuerte degradación simbólica que implicaba la servidumbre. Ni siquiera se considera un movimiento de rechazo del señorío, puesto que lo que se rechaza es el pago de las rentas vinculadas a la condición servil, y no las restantes rentas agrarias⁷². En este sentido, el tipo de libertad demandada por los remensas es de tipo individual, no comunitario. Algunas interpretaciones recientes, sin embargo, tienden a enfatizar una dimensión política del movimiento considerando que la aspiración fundamental de los remensas era su constitución en actores políticos, mediante la institucionalización de las *universidades* en el marco de una relación directa con la Corona⁷³. Desde este punto de vista, y con bastantes coincidencias con lo observado en Inglaterra o la propia Corona de Castilla, el movimiento remensa no se reduciría a una lucha por la liberación personal, sino que revelaría también la aspiración de constituirse en sujeto político.

Ciertamente, las reclamaciones que se han conservado de los *remensas*, tanto las recogidas en discursos elaborados por intermediarios expertos en leyes como los escasos fragmentos disponibles de discursos pronunciados por los propios remensas, enfatizan la oposición entre servidumbre y libertad, e insisten en la abolición de las obligaciones de tipo personal que constituyen marcadores de servidumbre. Pero las implicaciones de la libertad eran complejas y no resultan fácil de desvincular unas de otras. Tal y como afirmó un individuo en respuesta cuando fue preguntado por su condición: *era libre porque no tenía otro señor que Dios y el rey*⁷⁴. La condición de servidumbre no sólo suponía un estatus social degradado, sino que cerraba el camino a formas de participación que si estaban al alcance de los hombres libres.

4. A modo de conclusión

Con independencia de su grado de formalización institucional, para las comunidades rurales el último medievo constituyó un periodo de demandas de mayor autonomía. El proceso de desarrollo de estructuras de estado propició un escenario transformador en muchos sentidos. El desarrollo institucional que llevó aparejado contribuyó al propio fortalecimiento sus instituciones y el fortalecimiento del poder monárquico implicaba el desarrollo de discursos que venían, en parte, a colisionar con las formas tradicionales de legitimación del señorío. La comparación con el funcionamiento de las comunidades al margen de la esfera señorial era relativamente sencilla.

Es en este contexto en el que se inscriben las aspiraciones expresadas por comunidades rurales de abandonar la órbita señorial y alcanzar un reconocimien-

⁷² FREEDMAN, *The Origins of Peasant Servitude*, pp. 190-195; R. LLUCH BRAMON, *Las demandas de los remensas catalanes (1380-1462)*, in *Formas de lucha política y movilización a fines de la Edad Media*, dir. J.C. Martín Cea y H.R. Oliva Herrer, en prensa.

⁷³ ORTÍ GOST, *Els remences*.

⁷⁴ LLUCH BRAMON, *Las demandas de los remensas*.

to como sujetos políticos, objetivos sólo parcialmente alcanzados y de manera diferente en los distintos territorios. El tipo de libertad de reclamaban no era otro que la inserción en el orden político regio, una condición que sancionaba su autonomía y su capacidad de interlocución al margen de poderes señoriales.

En ese sentido, tanto en Inglaterra como en la Corona de Castilla, la comunidad sirvió para vehicular las aspiraciones de libertad de sus integrantes. Cataluña ofrece un ejemplo extremo por la condición degradada de los campesinos remensa. Pero los procesos de afirmación de la monarquía subyacen también al desarrollo del conflicto remensa y la propia condición servil constituía no sólo una forma de degradación simbólica para los campesinos, sino un elemento que limitaba propia constitución política en tanto comunidad.

Todo esto no es obstáculo para que, a nivel interno, la estructura comunitaria implicara también un cierto grado de dominación. Ciertamente, de las élites rurales hacía los campesinos más desfavorecidos, cuestión que se aprecia en aspectos como el aprovechamiento desigual de los bienes comunales, en la reglamentación de la fuerza de trabajo a nivel local y en último término, en la capacidad de decisión política. A otro nivel de escala, el control ejercido por los cabezas de familia respecto del destino de resto de los integrantes de la institución familiar no era absoluto, pero sí importante. En este sentido cabe añadir que la evolución seguida en la baja Edad Media no vino sino a potenciar estos aspectos.

Sin embargo, este reconocimiento de la jerarquía y desigualdad intrínseca a las comunidades no anula completamente la existencia de un principio de construcción colectiva en su configuración, sustentado sobre una serie de principios y aspiraciones sobre cómo debía desenvolverse la vida interna, que eran en alguna medida vinculantes para las élites rectoras. Por otro lado, la existencia de unos ciertos mecanismos de reciprocidad, eran la otra cara del patronazgo que en parte ejercían las élites locales. Son precisamente parte de los factores que, en último término, vienen a explicar la pervivencia de esta estructura en el largo plazo.

En definitiva, las comunidades rurales constituían estructuras que funcionan de manera parcialmente autónoma y en el transcurso de la baja Edad Media la reivindicación de una mayor autonomía y una inclusión en el orden político constituyó una suerte de demanda de libertad, por más que no siempre el concepto de libertad fuera invocado para la consecución de estos objetivos.

Gruppi sociali e libertà

Alessandro Barbero

Quando insieme con Andrea Zorzi abbiamo ragionato sul tema di questo intervento, il titolo da cui siamo partiti era *Le libertà dei ceti*. Poi ci siamo detti che ceti, nel linguaggio storiografico italiano, è un termine non abbastanza condiviso, e odora di traduzione dal tedesco, sicché siamo approdati alla formulazione attuale: *Gruppi sociali e libertà*. La forma italiana consente, a differenza di quella latina, di mantenere l'ambiguità: *libertà* al singolare o al plurale? Sappiamo tutti che un luogo comune storiografico ingiunge di non confondere i due piani, e di non scambiare per nobili lotte in difesa di un ideale universale quelli che erano invece soltanto pragmatici tentativi di ottenere, o di salvaguardare, dei privilegi. Confesso, però, che la validità di questo avvertimento non mi sembra così evidente da non meritare una verifica: come minimo, bisognerebbe chiedersi se lotte chiaramente indirizzate a obiettivi ristretti e perfino egoistici non potessero fare appello, sul piano della legittimazione e della propaganda, a discorsi che si collocavano su un piano ideale ben più elevato. Sarebbe, in verità, più strano il contrario: non si capirebbe perché quel concetto astratto di libertà che poteva far fremere un contadino francese del 1789 o un artigiano italiano del 1848, i quali non avevano letto i *philosophes*, dovesse invece lasciare indifferenti i loro antenati di pochi secoli prima.

Nella storia tardomedievale sono tanti gli episodi in cui la parola d'ordine della libertà è agitata da uno specifico gruppo sociale: rivolte di baroni contro il re, movimenti di popolo contro i magnati, insurrezioni contadine contro la servitù. Sono conflitti diversi per ampiezza, durata, consenso e obiettivi; tutti,

Alessandro Barbero, University of Eastern Piedmont, Italy, alessandro.barbero@uniupo.it, 0000-0003-4790-3576

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Alessandro Barbero, *Gruppi sociali e libertà*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0382-1.09, in Andrea Zorzi (edited by), *Libertas e libertates nel tardo medioevo. Realtà italiane nel contesto europeo. Atti del XVI Convegno di studi San Miniato 11-13 ottobre 2018*, pp. 97-110, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0382-1, DOI 10.36253/979-12-215-0382-1

però, sono caratterizzati dal ricorso al vocabolario della libertà, nel discorso dei rivoltosi, e in quello dei cronisti che lo riportano. Una prima verifica suggerisce che le rivendicazioni di difesa della *libertas* così frequenti in questo contesto non siano riferite esplicitamente alle *libertates* dei gruppi sociali interessati, ma rimandino a una concezione più universale e astratta di libertà, da intendersi come diritto collettivo e non particolare. Seguiremo dunque un percorso nell'ambito di quello che i francesi chiamerebbero il *discours mobilisateur*, alla ricerca dell'immaginario collettivo sottostante agli slogan che eccitavano gli animi e mobilitavano le masse. In linea con quanto emerso anche da altri interventi in questo congresso, credo di poter anticipare che gli appelli alla libertà – e non *alle* libertà – risulteranno funzionali, in genere, a una conflittualità il cui obiettivo era una richiesta di partecipazione politica, in opposizione a un potere tirannico o arbitrario, o a forme istituzionali che escludevano certi gruppi sociali dalla vita politica della collettività, che fosse il regno o la *civitas*.

1. I baroni e la libertà del regno

La cronaca di Giovanni di Oxnead, monaco in un'abbazia benedettina del Norfolk, composta verso la fine del Duecento, racconta uno dei momenti cruciali della grande rivolta dei baroni inglesi, nota come la Seconda guerra dei Baroni. Simone di Montfort, conte di Leicester, torna in patria dall'esilio nel 1264 per prendere la testa dei nobili insorti contro il re. Sei anni prima Enrico III era stato costretto a sottoscrivere gli statuti di Oxford, che lo obbligavano a governare con l'appoggio di un consiglio permanente di 15 membri, di cui 6 indicati dal re e 9 dai baroni, e a riunire il Parlamento almeno tre volte l'anno. Ora il re aveva denunciato gli statuti e i baroni volevano costringerlo a rimetterli in vigore; perciò richiamarono in patria Simone, che aveva lasciato il regno per protesta dichiarando di voler partire per la Terrasanta. Non ci volle molto a convincerlo: Simone, racconta il monaco, «venit in Angliam, dicens se esse cruce signatum, et tam libenter velle mori inter malos Christianos, pugnando pro libertate terrae et sanctae ecclesiae, quam inter paganos»¹.

Un altro e più importante cronista di quella guerra, William de Rishanger, benedettino di St. Albans, che scrive tra fine Duecento e inizio Trecento parteggiando ancora, dopo tanti anni, per Simone di Montfort e la causa dei ribelli, elogia i tanti abati d'Inghilterra che a quell'epoca sfidarono l'ira del re e offrono il loro appoggio al conte di Leicester, il quale, dice, combatteva per il profitto del regno e la libertà della Chiesa («utilitate regni, libertate ecclesiastica militanti»)². Un cronista equipara dunque la *libertas terrae* e la *libertas ecclesiae*, un altro l'*utilitas regni* e la *libertas ecclesiastica*. È chiaro che il partito aveva tutto

¹ *Chronica Johannis de Oxenedes*, a cura di H. Ellis, London 1859, p. 226.

² *The Chronicle of William de Rishanger*, a cura di J.O. Halliwell, London 1840, p. 48. L'espressione riprende quella che apriva comunemente le leggi emanate dal re, e fra l'altro proprio le Provvisioni di Oxford: «pro communi utilitate tocius regni» (*Annales Monastici*, vol. I, a cura di H.R. Luard, London 1864, p. 446).

l'interesse ad associare la difesa degli interessi dei magnati a quella della *libertas ecclesiae*; ma mentre in questo caso la formula, ormai venerabile, autorizzava l'individuazione di una *libertas* specifica, cetuale se volete, è interessante verificare che i monaci favorevoli ai baroni ribelli li presentano come difensori non della propria, ma della libertà del paese: che dunque era un concetto proponibile, e perfettamente riconosciuto.

Quest'uso colpisce tanto più in quanto la ricchissima produzione di statuti a cui i re inglesi furono costretti, sull'arco di secoli, dall'opposizione baronale ed ecclesiastica rappresenta invece una delle fonti più importanti per l'uso limitato e specifico del termine *libertates*, al plurale; a partire da quello statuto di re Stefano che concede ai sudditi «omnes libertates et bonas leges», proseguendo con quello di Enrico II che conferma «omnes concessiones et donationes et libertates et liberas consuetudines», e culminando – ma la tendenza prosegue ben oltre – con quella *Magna Carta* del 1215 che divenne presto nota come *Magna Carta libertatum*. Lo statuto del re Giovanni si apre dichiarando «quod Anglicana ecclesia libera sit, et habeat jura sua integra, et libertates suas illesas», proseguendo concedendo a tutti i sudditi liberi «omnes libertates subscriptas», e alla città di Londra e alle altre città del regno «omnes antiquas libertates et liberas consuetudines suas». Sempre al plurale, dunque; ma per Giovanni di Oxnead il conte di Leicester era venuto a battersi «pro libertate terrae», al singolare. Sarà solo la differenza fra il linguaggio concreto degli accordi politici, e quello idealizzato della propaganda? Può darsi, ma rimane comunque confermato che l'accezione specifica e limitata delle *libertates* come privilegi settoriali poteva perfettamente coesistere con un'idea astratta di *libertas* come bene collettivo del regno³.

Un contesto molto simile a quello inglese si ritrova in Sicilia in occasione dei Vespri Siciliani: che sono al tempo stesso un'insurrezione collettiva contro un occupante straniero, e una rivolta baronale contro un re oppressore. Nella cronaca in siciliano conosciuta come il *Ribellamentu di Sichilia*, il motore della congiura è Giovanni da Procida, e i suoi interlocutori siciliani sono esclusivamente i baroni. Giovanni si rivolge a Palmieri Abati, Alaimo da Lentini, Gaetano da Caltagirone, accusandoli di viltà perché non si ribellano al servaggio in cui li tiene re Carlo: «or non vi moviriti jammai, ma sempri serriti servi, putendu essiri signuri». I baroni riconoscono che la loro situazione è paragonabile alla servitù, ma Carlo è troppo potente per ribellarsi, «dundi a nui pari ki per nixuna causa potissimu xiri di servituti». Il termine «libertà» in questo dialogo non compare esplicitamente, ma è sottinteso, tanto più quando Giovanni garantisce ai baroni: «eu vi poczu liberari axivilmenti» (agevolmente). A questo punto i baroni, persuasi, scrivono al re d'Aragona implorando aiuto «si comu hominj vinduti et subjugati comu bestii» e «pregandu che vui ni digiati liberari, e trajri

³ Cfr. *The Statutes of the Realm*, vol. I, London 1810; *The Statutes: Revised Edition*, vol. I, Henry III to James II, A.D. 1235/6–1685, London 1870; *Magna Carta. A Commentary on the Great Charter of King John*, a cura di W.S. McKechnie, Glasgow 1914.

et livari di li manu di li nostri et di li vostri nimichi, si comu liberau Moises lu populu di Israel di manu di Faraguni»⁴.

Ecco dunque un riferimento che sorgeva spontaneo quando si trattava di liberarsi da un potere tirannico: la liberazione degli Ebrei dalla schiavitù in Egitto. Ma è un riferimento che automaticamente allarga l'orizzonte, perché anche se i baroni vogliono recuperare la *propria* libertà, paragonare la situazione dei Siciliani a quella degli Ebrei implica che la causa da difendere non consiste in interessi privati o settoriali, ma è collettiva: è «lu populu» che deve ritrovare la sua libertà. Quanto i baroni siciliani potessero pretendere, o credere, di rappresentare l'intera collettività del regno non è questione che possiamo risolvere in questa sede, ma in certa misura era sicuramente così; siamo, del resto, nell'epoca in cui, sull'esempio finora isolato del Parlamento inglese, sta per maturare anche sul continente la novità delle assemblee rappresentative, in cui è scontato che i baroni sono una delle forze che a tutti gli effetti rappresentano il paese di fronte al re⁵.

E allora non ci stupiremo se il maggior cronista coevo della rivolta del Vespro, Bartolomeo di Neocastro, giudice a Messina in epoca angioina, poi funzionario dell'amministrazione aragonese e giudice della *Magna curia*, dopo aver dichiarato che l'insurrezione era esplosa per la situazione di intollerabile servitù («condicio intolerabilis servitutis») in cui era caduta la Sicilia, racconta che durante l'assedio di Messina il re Carlo offrì un salvacondotto ad Alaimo da Lentini, ma il barone rifiutò dichiarando che preferiva morire insieme a tutti gli altri ribelli per difendere la libertà piuttosto che salvarsi lui solo: «Gloria enim mihi erit non sine eis pro libertate patriae vivere; nec inglorius fuero, si pro libertate tuenda omnes, dummodo Domino placuerit, moriamur»⁶.

Qui il testo di riferimento delle parole elevate che il cronista mette in bocca al barone saranno Cicerone o i *Disticha Catonis*, piuttosto che l'Esodo, ma non è il caso di cercare fonti troppo precise, perché sono concetti, e modi di dire, che nella cultura del XIII secolo erano diventati ovvii; basti citare, quasi a caso,

⁴ *Due cronache del Vespro in volgare siciliano del secolo XIII*, a cura di E. Sicardi, Bologna 1935 (*Rerum Italicarum Scriptores*², XXXIV, 1), p. 8.

⁵ Un altro testo in cui a una ricca retorica della *libertas* si accompagna un ruolo di primo piano dei baroni in quanto rappresentanti della *communitas regni* è la cosiddetta dichiarazione di Arbroath, cioè la lettera inviata il 6 aprile 1320 a papa Giovanni XXII per chiedere il suo appoggio nella lotta della Scozia contro le pretese del re d'Inghilterra; a spedirla sono 39 baroni citati per nome, «ceterique barones et libere tenentes ac tota communitas regni Scocie», i quali dichiarano d'essere pronti a morire piuttosto che sottomettersi: «Non enim propter gloriam, diuicias aut honores pugnamus set propter libertatem solummodo quam nemo bonus nisi simul cum vita amittit». Cfr. J. FERGUSON, *The Declaration of Arbroath*, Edinburgh 1970, pp. 4-10. Sul tema dei baroni come rappresentanti naturali del popolo, anche quando diventa legittimo ribellarsi contro un re ingiusto, cfr. J. PELTZER, *Révoltes en Angleterre au Moyen Age central et tardif, in Revolte und sozialstatus von der Spätantike bus zur Frühen Neuzeit/Révolte et statut social de l'Antiquité tardive aux Temps modernes*, a cura di P. Depreux, München 2008, pp. 167-184.

⁶ BARTOLOMEO DI NEOCASTRO, *Historia sicula*, a cura di G. Paladino, Bologna 1921 (*Rerum Italicarum Scriptores*², XIII, 3), p. 29.

quel passo di Alberto Magno, nel commento al Vangelo di Matteo, in cui il *Doctor universalis*, morto due anni prima della rivolta del Vespro, per spiegare che compiere azioni positive è più importante che non astenersi dai reati, dichiara che «in legibus mundanis» chi combatte «pro libertate patriae» è premiato, mentre chi non commette reati evita semplicemente la pena⁷.

2. La libertà delle città

Che fosse una bella cosa morire per la libertà della patria, lo sapevano anche gli scrittori e i cronisti cittadini. Nella chiesa dei Cordeliers a Besançon due epigrafi coeve ricordano due *cives* caduti il 26 aprile 1273 «pro libertate civitatis Bisontine»⁸. Nel 1311 Melchiorre, figlio di Beroardo conte di Vicenza, stabilisce per testamento un grosso lascito a messer Andrea del fu messer Uguccione da Sarego, e prega il vicario imperiale, gli anziani e il popolo di Vicenza di dare pronta esecuzione a questo lascito, perché messer Andrea ha perduto un fratello «crudeli morte amore patris mei comitis Beroardi, et pro libertate civitatis Vincencie». Il riferimento è alla congiura che nel 1290 il conte Beroardo aveva organizzato per liberare Vicenza dal dominio padovano, e che era costata la tortura e la morte a lui e ai suoi associati⁹.

Beninteso, il mondo urbano, soprattutto fuori d'Italia, era per eccellenza il luogo in cui la *libertas*, o le *libertates*, erano da intendersi innanzitutto nel senso specifico dei privilegi concessi ai *cives et burgenses* da un potere superiore. Ma nel XIII secolo il termine evocava dappertutto qualcosa di più ampio e nobile, per cui valeva la pena di combattere e di affrontare il carcere e la morte. Nel 1239 il re d'Inghilterra Enrico III cominciò a fortificare la torre di Londra con una nuova cerchia di mura, ma l'opera appena completata, e costata secondo Matthew Paris più di 12.000 marchi, crollò misteriosamente; ricostruita, crollò di nuovo l'anno seguente, secondo il cronista sempre nella stessa notte, che per di più era quella di san Giorgio, protettore d'Inghilterra. Il benedettino di St. Albans, contemporaneo dei fatti, prosegue raccontando che la notte del secondo crollo un prete vide in sogno san Tommaso Becket, che in paramenti pontificali e con volto corrucciato colpiva le mura col pastorale, abbattendole. Al prete che si disperava per l'enorme spesa gettata al vento, il santo rispose che se si fosse trattato

⁷ «Et similiter est in legibus mundanis maius mandatum de pugnando pro libertate patriae, quam non furari, vel non moechari: quia illud habet honoris magni praemium, ista autem non habent nisi poenae evitacionem»: BEATI ALBERTI MAGNI *Commentarii in Matthaeum*, in *Marcum* (Opera, t. IX), Lugduni 1651, p. 86 (*In Evang. Matth. cap. V*). Cfr. E.H. KANTOROWICZ, *Pro patria mori in Medieval Political Thought*, «American Historical Review», 56 (1951), pp. 472-492; M. TOSTE, *Pro patria mori. The debate in the Medieval Aristotelian Commentary Tradition*, in *Il bene comune. Forme di governo e gerarchie sociali nel basso medioevo. Atti del XLVIII Convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 2011)*, Spoleto 2012, pp. 391-418; e per la popolarità dei *Disticha Catonis* E. ARTIFONI, *Preistorie del bene comune. Tre prospettive sulla cultura retorica e didattica del Duecento*, ivi, pp. 63-87.

⁸ B. MORA, *Propositions de recherche en épigraphie médiévale: l'exemple français*, «Médiévales», 33 (1997), pp. 153-160, a p. 156.

⁹ G.B. VERCI, *Storia della Marca Trivigiana e Veronese*, t. V, *Documenti*, Venezia 1787, p. 150.

solo di dare lavoro agli artigiani e pane ai poveri, l'opera sarebbe stata tollerabile; ma poiché quelle mura non erano state costruite «ad regni defensionem, sed ad innocuorum civium gravamen», dovevano crollare e se non se ne fosse incaricato lui, lo avrebbe fatto il suo successore Edmondo – che è poi Edmondo di Abingdon, arcivescovo di Canterbury, allora appena morto, dopo essersi duramente battuto contro il re e il papa per difendere le libertà della Chiesa e del regno, e già in fama di santità presso il popolo. I londinesi, prosegue Matthew Paris, furono contentissimi della catastrofe («minime dolentes»), perché la nuova fortezza per loro era «quasi spina in oculo»: sapevano benissimo che quelle mura servivano a tenerli in soggezione, e a imprigionare nelle segrete chiunque avesse tentato di battersi contro il re «pro libertate civitatis»¹⁰. *The freedom of the city*, come sappiamo, in inglese significa banalmente i diritti di borghesia; ma mi sembra difficile che per il possesso di quei diritti si potesse immaginare di sfidare il re e di essere incarcerati, o peggio: evocare la *libertas* in questo contesto significava evidentemente qualcosa di più.

In Inghilterra, insomma, sotto un regno impopolare come quello di Enrico III, gruppi sociali diversi come i baroni e i borghesi di Londra potevano ben avere in mente innanzitutto la difesa dei propri specifici diritti – le «franchises, les quels chescun cleime avoir», come diranno nel 1278 gli statuti di Gloucester¹¹ – ma questi interessi di parte trovavano poi espressione, sul piano del discorso politico, in una rivendicazione della libertà intesa in senso più solenne. E la stessa cosa accade in quei comuni italiani dove il popolo, nel contrapporsi ai magnati, si batte per quelli che se vogliamo possiamo certamente considerare come gli interessi di un gruppo sociale; ma di un gruppo sociale che pretende di identificarsi con l'intera città, negando che possano esistere, al di fuori di sé, interessi legittimi. Quando a Firenze, nel 1282, venne istituito il priorato delle Arti, i nuovi magistrati, racconta Dino Compagni, non tardarono a superare l'iniziale soggezione verso i magnati guelfi, «tanto li riscaldarono le franche parole de' cittadini, i quali parlavano della loro libertà e delle ingiurie ricevute»¹².

Certo, si trattava della libertà dei *populares*, come dichiararono esplicitamente gli Ordinamenti di giustizia: le pene eccezionali imposte ai magnati servivano «pro libertate et bono statu popularium conservando», per garantire che ogni popolano «in suo iure et libertate servetur»¹³. Ma era implicito che i *popula-*

¹⁰ «Pro quo casu cives Londinenses minime dolentes, vehementer obstupuerunt. Erant autem eis quasi spina in oculo. Audierant itaque minas obiurgantium, quod constructa erant memorata moenia in eorum contumeliam, ut si quis eorum pro libertate civitatis certare praesumeret, ipsis recluderetur, vinculis mancipandus»: MATTHAEI PARISENSIS *Chronica Majora*, a cura di H.R. Luard, vol. IV, London 1877, pp. 93-94.

¹¹ *The Statutes of the Realm*, vol. I, p. 45.

¹² DINO COMPAGNI, *Cronica delle cose occorrenti ne' tempi suoi*, a cura di G. Bezzola, Milano 2008³, I4, p. 56.

¹³ G. SALVEMINI, *Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295*, Firenze 1899, p. 399; A. ZORZI, *La trasformazione di un quadro politico. Ricerche su politica e giustizia a Firenze dal comune allo Stato territoriale*, Firenze 2008, p. 146.

res erano la città. Così, tre giorni dopo la memorabile zuffa tra Cerchi e Donati esplosa la sera di calendimaggio 1300, la Signoria adottò provvedimenti d'urgenza per evitare che lo «status pacificus» della città potesse essere messo a rischio, e che la «populi et communis antiqua consueta et continuata libertas» potesse essere stravolta «in servitutum libertatis contrariam»¹⁴. Se il popolo e il comune erano la stessa cosa, i magnati non erano uno dei gruppi sociali presenti in città: erano i nemici della città e della sua libertà. Nell'estate del 1313 i priori, scrivendo a re Roberto d'Angiò mentre su Firenze e sul regno gravava la minaccia di Enrico VII, potevano lamentare la disastrosa situazione del contado, dovuta proprio alla violenza dei magnati: i «magnates quasi omnes» si erano dati alla rapina e saccheggiavano i beni degli inermi, anziché pensare alla difesa della città e della libertà («obmissa libertatis et civitatis defensione»): dove non si tratta neppure della libertà della città, ma della libertà *tout court*, di cui lo schieramento guelfo si voleva garante contro la tirannide¹⁵.

Nel corso del Trecento la retorica della difesa della libertà innerva, com'è noto, tutta la comunicazione politica non solo fiorentina, ma toscana, come ha mostrato Alma Poloni nella sua relazione a questo congresso. Va da sé che sotto questa vernice possono nascondersi i più spudorati interessi di parte e di gruppo; anzi, è notevole come partiti e movimenti di segno opposto si appellino agli identici valori e utilizzino il medesimo linguaggio. Lo si vede bene nel caso degli scontri suscitati in città dalla prassi forse più controversa dell'epoca, quella delle ammonizioni, cioè delle accuse di ghibellinismo utilizzate con disinvoltura dai gruppi al potere per stroncare eventuali concorrenti. Nel 1358, i Capitani di Parte Guelfa promuovono un più rigido controllo dell'ortodossia guelfa di chiunque occupi uffici in città, agitando lo spettro di un subdolo ritorno di ghibellini mascherati. La mozione è presentata con ampio ricorso alla retorica della libertà e dei meriti dei guelfi, «qui suum sanguinem pro libertate patrie effuderunt», anche se tutti sanno, come commenta Matteo Villani, che si tratta in realtà di un pretesto dei «grandi e potenti cittadini delle gran famiglie» per liquidare un gran numero di concorrenti, artefici e immigrati, «nuovi e piccoli cittadini» che da un po' di tempo accedono agli uffici. Ma il cronista, pur denunciando esplicitamente la natura partitica e faziosa della manovra, è comunque succube della retorica con cui è presentata, a cui reagisce direi pavlovianamente: i capitani premono sui priori sostenendo che se si abbassa la guardia nella difesa dell'ortodossia, «poteano pensare di perdere tosto loro stato e la franchigia del comune, la cui franchigia manteneva la libertà in Italia», e il Villani a questo punto non può fare a meno di commentare: «E di vero la parte guelfa è fondamento e rocca ferma e stabile della libertà d'Italia, e contraria a tutte le tirannie, per modo che se alcun guelfo divien tiranno, convien per forza ch'è' diventi ghibellino»¹⁶.

¹⁴ Ivi, p. 110.

¹⁵ Ivi, pp. 245-246.

¹⁶ MATTEO VILLANI, *Cronica. Con la continuazione di Filippo Villani*, a cura di G. Porta, Parma 1995, VIII, 24, vol. II, p. 164. Il testo della mozione in *Istoria fiorentina di Marchionne di Coppo Stefani*, a cura del P. Ildefonso di San Luigi, VIII, Firenze 1781, p. 249. Cfr. G.A. BRUCKER, *Florentine Politics and Society, 1343-1378*, Princeton 1962, pp. 165-166.

La retorica della libertà, qui, serve a garantire la continuità dell'oligarchia al potere: guelfismo e libertà sono la stessa cosa. Ma quando nel giugno 1378, alla vigilia del tumulto dei Ciompi, il gonfaloniere Salvestro de' Medici, proprio per reazione all'arroganza con cui i grandi guelfi usano le ammonizioni per escludere dal governo i popolani, presenta il progetto di ristabilimento degli Ordinamenti di giustizia, la petizione impiega lo stesso, identico linguaggio. Con le nuove misure si impedirà ai magnati di sovvertire il «popularem statum et libertatem civitatis Florentie», e si garantirà «ut populares possint securius ac liberius vivere». Nei giorni seguenti altre provvisioni contro i magnati sono giustificate col desiderio di provvedere «ad libertatem et statum pacificum tutum et tranquillum dicti populi et comunis», affinché nessuno possa tenere soggetti «sub servitutis iugo» i mercanti e artigiani che vogliono vivere tranquilli. I membri delle balie che hanno approvato questi provvedimenti si costituiscono in un'organizzazione armata, chiamata la Consorteria della libertà, autorizzata a riunirsi di propria iniziativa in qualsiasi luogo della città di Firenze per reprimere chiunque si opponga «popolari libertati dicte civitatis», e a portare come insegna «uno scudicciuolo di libertà nel petto». Per rendere più sicuro l'anonimato del voto, si decide che d'ora in poi le votazioni si faranno vuotando i singoli bossoli in cui i consiglieri depositano la loro fava in un unico bossolo più grande; e questo bossolo si chiamerà *bossulum libertatis*. Quando poi il tumulto dei Ciompi porta al potere Michele di Lando e il popolo minuto, la nuova magistratura istituita per rivedere le sentenze passate e cassare le ingiustizie viene chiamata «i xij della libertà»; e il tutto beninteso, come sottolinea un diarista favorevole agli insorti, si fa «per buono stato della nobile città, e di parte guelfa»¹⁷.

Così a Firenze; ma anche a Roma Cola di Rienzo, quando prende il potere sottraendolo ai baroni, raduna il popolo in armi intorno a un gonfalone scarlato in cui è raffigurata Roma col mondo in mano, e «questo era lo confallone della libertate»; poi chiede al popolo «che esso e.llo vicario dello papa fussino chiamati tribuni dello puopolo e liberatori», e nella sua corrispondenza s'intitola «de libertate, de pace e de iustizia tribuno, anche della santa romana repubblica liberatore illustre». E l'Anonimo romano commenta: «La bona iente, come liberata da servitute, se alegrava». La libertà dei popolani è la libertà della città; vivere «in libertà et a popolo» è la stessa cosa¹⁸. E la città, inutile dirlo, non è una comunità particolare, inserita in un contesto più ampio: è *la* comunità. L'esempio biblico degli Ebrei liberati dalla servitù d'Egitto poteva mobilitare il popolo di un intero regno, come in Sicilia, ma anche di una singola città: nel 1382 la rivolta

¹⁷ Documenti in P.C. FALETTI FOSSATI, *Il tumulto dei Ciompi. Studio storico-sociale*, Roma 1882, pp. 325-345. Le citazioni in italiano sono tratte dal cosiddetto *Diario dello squittinato-re*, in *Il tumulto dei Ciompi: cronache e memorie*, a cura di G. Scaramella, Bologna 1917 (*Rerum Italicarum Scriptores*, XVIII, 3), pp. 77-79.

¹⁸ ANONIMO ROMANO, *Cronica*, a cura di G. Porta, Milano 1981, pp. 112-118. «In libertà et a popolo»: riformazione lucchese del 1370, citata da Alma Poloni nella sua relazione; ed. in G. TOMMASI, *Sommario della storia di Lucca dall'anno MIV all'anno MDCC*, Firenze 1847, doc. XXI.

del comune di Gand, guidato da Philip Van Artevelde, contro il conte di Fiandra, è alimentata dalla predicazione dei frati minori che spiegano al popolo «comment il se figuroient au peuple d'Israël que li rois Faraon d'Egipte tint lonc temps en servitude, et comment depuis, par la grace de Dieu, il en furent delivret»¹⁹.

3. Le rivolte delle campagne

Ha osservato Hagen Keller che «l'oratoria pubblica, basata sull'effetto di massa e il coinvolgimento della massa – nella vita politica dei comuni italiani come anche nella predicazione degli ordini mendicanti – mobilita e allarga in modo enorme l'arsenale delle motivazioni e delle immagini 'ideali', vale a dire quelle che danno un senso e creano una comunità». Proprio questo contesto, in cui la parola mobilita le masse e dà risposta a quella che lo stesso studioso, analizzando i prologhi del bolognese *Liber Paradisus*, ha chiamato efficacemente «un'urgenza di giustificazione», spiega come mai tanto nell'orizzonte più ampio del regno, quanto nell'orizzonte più ristretto della città, i richiami alla libertà tendano sempre a formulazioni ampie, collettive e globali, anche quando abbiamo buoni motivi di pensare che chi li formula miri in realtà a difendere interessi ristretti: «si sentiva il bisogno di attribuire un principio elevato, una giustificazione morale e soprattutto religiosa a ciò che era stato deciso in una condizione di necessità»²⁰. La libertà era un'astrazione; ma si trattava per l'appunto, come ha sottolineato Diego Quagliani in questo stesso congresso, di dare un carattere concreto alle astrazioni, rendendole operative nella pratica.

Resta da verificare se l'appello alla libertà possa risultare più scopertamente utilitario, e ancorarsi più esplicitamente al gruppo sociale interessato, nel caso di quelle rivolte popolari di massa che nel tardo medioevo scossero i maggiori paesi europei²¹. Diversamente dall'Italia, erano paesi dove dominava la campagna, e la rete delle città era debole e politicamente poco attiva, per cui spesso si parla sbrigativamente di rivolte contadine: ma in realtà si trattava di rivolte delle comunità rurali, in blocco, e del *menu peuple* cittadino, animate in gran parte da artigiani, e perfino da piccoli nobili e preti, mentre l'elemento contadino era preponderante solo numericamente. Le motivazioni di queste rivolte potevano essere le più diverse, e non è affatto detto che la protesta popolare assumesse la forma specifica di una rivendicazione di libertà. Così, nei resoconti della *Jacquerie* francese del 1358 questo termine non compare mai. I ribelli odiano i nobi-

¹⁹ *Chroniques de J. Froissart*, a cura di G. Raynaud, vol. X, Paris 1897, pp. 221-222.

²⁰ H. KELLER, *L'abolizione della servitù e l'idea della libertà dell'uomo nei comuni italiani del XIII secolo*, in *Il Liber Paradisus e le liberazioni collettive nel XIII secolo: cento anni di studi (1906-2008)*, a cura di A. Antonelli e M. Giansante, Venezia 2008, pp. 113-130, le citt. alle pp. 115, 120, 121; l'ed. orig. del saggio è in *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert*, a cura di J. Fried, Sigmaringen 1991, pp. 389-407.

²¹ Per i secoli immediatamente precedenti cfr. R. KÖHN, *Freiheit als Forderung und Ziel bauerlichen Widerstandes (Mittel- und Westeuropa, 11.-13. Jahrhundert*, in *Die abendländische Freiheit*, pp. 325-387.

li, e commettono contro di loro ogni sorta di atrocità; ma mai, in nessun caso, un cronista attribuisce loro la rivendicazione o la parola d'ordine della libertà²². Per contro, i riferimenti alla libertà sono frequentissimi in tutte le cronache che raccontano la sollevazione inglese del 1381. L'Inghilterra del Trecento era un paese peculiare, dove la maggior parte dei contadini – detti, nelle fonti, *villani* o *nativi* – si trovava in una condizione giuridica di servaggio, a un'epoca in cui questo tipo di soggezione era puramente residuale in molti altri paesi europei. I cronisti, in genere monaci dichiaratamente ostili ai ribelli, ne riportano molto ampiamente i discorsi e i proclami, e non lasciano nessun dubbio sul fatto che la speranza di ottenere la libertà e di abolire il servaggio ebbero un ruolo centrale nella mobilitazione delle masse rurali.

E così Thomas Walsingham²³, l'ennesimo benedettino di St. Albans, scrive che i «rustici [...] pro libertate tumultuare cepere»: il loro obiettivo era «pares dominis effici, et nulli omnino alicuius de cetero astringi servitio». Consapevoli del fatto che il servaggio era previsto dalla legge, i ribelli uccidevano tutti gli avvocati e i giurati che cadevano nelle loro mani, «asserentes non priusquam illis occisis terram ingenua libertate posse gaudere» – dove si nota già una generalizzazione dell'argomento: è il paese, *terra*, che deve godere della libertà. Giunti a Londra, costringono il re a sottoscrivere carte di libertà indirizzate a ogni singola comunità, in cui è dichiarata la manumissione di tutti i servi. Ma nel riportare i discorsi dei ribelli, il monaco mette chiaramente in luce che la conquista della libertà da parte del gruppo sociale che finora non ne godeva rientra in una visione più ampia, quella di un regno in cui non ci devono più essere *domini* né *servi*, ma soltanto le comunità e di fronte a loro il re. Facendo leva su un'esperienza parlamentare ormai plurisecolare, e impiegando un termine che ancora oggi è centrale nel linguaggio politico inglese, i *commons*, che il cronista traduce con *communes* o *communitates*, i ribelli dichiarano che nessun nome è più nobile di quello, e che devono essere i comuni, insieme al re, a governare il regno: «ut nullum censeret nomen honorabilius nomine 'communitatis', nec quemquam de caetero reputaturi fuerunt dominum [...] nisi Regem solummodo et communes».

²² Cfr. i testi raccolti in M.-T. DE MEDEIROS, *Jacques et chroniqueurs. Une étude comparée des récits contemporains relatant la Jacquerie de 1358*, Paris 1979. F. GRAUS, "Freiheit" als soziale Forderung. Die Bauernbewegungen im Spätmittelalter, in *Die abendländische Freiheit*, pp. 409-433, analizza la ribellione dei cantoni svizzeri contro gli Asburgo (fine XIII secolo) e quella ussita in Boemia (inizio XV secolo) concludendo che in entrambi i casi il tema della libertà è variamente evocato, ma senza tradursi in un appello generalizzato alla liberazione dei contadini dal servaggio e ancor meno in una rivendicazione della libertà come diritto naturale di tutti gli uomini. Nel volume di S.K. COHN jr., *Lust for Liberty. The Politics of Social Revolt in Medieval Europe, 1200-1425*, Cambridge Mass. 2006, nonostante il titolo, il tema della libertà è pochissimo presente; del tutto discutibile la tesi avanzata in conclusione (pp. 236-242) per cui solo dopo la peste del 1348, questo inesausto *deus ex machina* di tanta storiografia anglosassone, la libertà intesa come privilegio corporativo avrebbe lasciato il posto a un ideale collettivo.

²³ T. WALSINGHAM, *Historia Anglicana*, a cura di H.T. Riley, vol. I, London 1862, pp. 454-484; vol. II, London 1864, pp. 1-40.

S'inserisce qui l'episodio della ribellione dei servi del monastero di St. Albans, a cui il cronista ha assistito di persona. I ribelli pretendono che l'abate liberi tutti i servi; l'abate rifiuta, dichiarando di essere pronto piuttosto a morire «pro libertate tuenda monasterii», dove si vede come lo stesso termine potesse essere impiegato con la medesima convinzione da entrambe le parti, nei due sensi cui abbiamo accennato all'inizio: da un lato nel senso della libertà naturale di tutti gli uomini, dall'altro nel senso d'un diritto specifico tutelato dalla legge. I ribelli sanno che il re ha concesso le carte di libertà, ma non si accontentano: sono convinti che una carta del genere esista già da tempo memorabile, e che i monaci l'abbiano fatta sparire nel loro archivio, per cui pretendono che sia tirata fuori, con non poco imbarazzo dell'abate e dei monaci. Colpisce la persuasione dei villani che la libertà non sia soltanto un privilegio finalmente concesso dal re, ma un diritto primordiale, abusivamente negato: i ribelli non conoscevano i fondamenti giuridici e patristici della teoria della libertà, ma i loro predicatori sì.

E proprio a questo punto compare nel racconto del cronista l'ideologo della rivolta, John Ball: con i suoi sermoni in cui dichiara che gli uomini sono stati creati uguali, «ab initio omnes pares creatos a natura», che la servitù è un'ingiusta invenzione umana, e che ora, finalmente, Dio ha concesso agli uomini un'epoca in cui «possent, si vellent, libertate diu concupita gaudere». La conseguenza è esplosiva: John Ball, sempre secondo il cronista, esorta i ribelli a uccidere tutti quelli che sono nocivi alla comunità, affinché «esset inter eos aequa libertas, eadem nobilitas, par dignitas, similisque potestas». Dove, si noti, è la conseguenza pratica ad essere sovversiva, non la premessa teorica: che gli uomini fossero stati creati tutti uguali e che la servitù fosse un'invenzione umana, era così noto che lo si ripeteva da secoli in tutte le carte di manumissione²⁴ – e che si trattasse di vuota retorica e di dichiarazioni puramente strumentali, come è stato a lungo sostenuto, ad esempio, proprio a proposito del *Liber Paradisus*, è un assunto che la storiografia più recente sta cominciando, per fortuna, a ridiscutere, non foss'altro per l'enorme e rispettosa attenzione che oggi tendiamo a riservare al discorso e alla sua capacità di modificare la realtà²⁵.

Tutto sta dunque nello stabilire se la servitù sia una *mala consuetudo*, che i virtuosi debbono cercare di abolire per creare una comunità di cittadini uguali, o un diritto, contrario magari all'eguaglianza originaria, ma prodotto dallo *ius gentium* e garantito dalla legge²⁶. Ho parlato di cittadini e non è una forzatura: quando il re, sfuggito al controllo dei ribelli, revoca tutte le concessioni fatte, uno dei capi

²⁴ GRAUS, «Freiheit» als soziale Forderung, in particolare pp. 412-415; cfr. anche J. FRIED, *Über den Universalismus der Freiheit im Mittelalter*, «Historische Zeitschrift», 240 (1985), pp. 313-361.

²⁵ M. GIANANTE, *I prologhi del Liber Paradisus. Fonti e problemi*, in *Il Liber Paradisus*, pp. 201-228; R. LAMBERTINI, *Il matrimonio dei servi. Approcci alla servitus nei teologi del Duecento*, ivi, pp. 237-246; nonché il saggio di Keller citato alla nota 20.

²⁶ Un esempio del conflitto tra le due interpretazioni nel racconto della rivolta degli Incappucciati (fine XII sec.) proposto dai *Gesta pontificum Autissiodorensium*: «in eam libertatem sese asserere conabantur quam ab initio condite creature a primis parentibus se contraxisse dicebant, ignorantem peccati fuisse meritum servitutem» (cit. in KÖHN, *Freiheit als Forderung*, p. 362).

dei ribelli, William Gryndecobbe, si rivolge agli altri chiamandoli *concives* (per dichiarare, prevedibilmente, che è pronto a morire per la libertà: «in causa libertatis acquisitae moriar»). Ma non è solo lui a sottolineare che i ribelli, ottenuta la libertà, sono diventati cittadini. Raccontando come alla fine la repressione del re abbia ridotto i villani di St. Albans in una servitù più abietta di prima («villanos de Sancto Albano, iamdudum pro libertate tumultuantes, turpis et abominabilis servitutis servos effecit»), un esultante Thomas Walsingham dichiara che questo è quello che si meritavano, perché si erano messi in testa di non essere più servi, ma cittadini («usurpantes minus iuste nomen civium»). E allora è difficile non ripensare a quelle carte di franchigia con cui i comuni italiani, dopo aver riscattato i diritti signorili su qualche villaggio, dichiaravano solennemente che gli abitanti, d'ora in poi, erano «liberi ac cives Romani»; e forse anche a quel passo di Alberico da Rosciate, citato da Diego Quaglioni, in cui si dichiara che «libertas est res publica», e che in essa «continentur civitas Romana»²⁷.

Nell'Inghilterra del 1381 siamo indiscutibilmente di fronte a un gruppo sociale specifico che rivendica la libertà per sé. Ma anche stavolta il termine non è usato in senso ristretto e specifico, e non sono soltanto i servi a insorgere per realizzare lo scopo. I cronisti – ripetiamolo: tutt'altro che simpatetici – attribuiscono concordemente ai rivoltosi un orizzonte più ampio. I ribelli vogliono che tutti siano liberi, e che tutti siano cittadini; vogliono che non ci sia più nessun servo in Inghilterra. Incontrando il re a Mile End, i ribelli esigono «ut omnes suos regni faceret liberos»²⁸; e la parafrasi delle lettere regie nel *Chronicon* di Henry Knighton dichiara in effetti che ogni uomo nel regno d'Inghilterra sarà libero e di condizione libera²⁹. Lo stesso episodio è raccontato in modo particolarmente suggestivo da una cronaca anonima redatta in francese, ma che in questo caso specifico ricorre, per una parola cruciale, all'inglese parlato dai ribelli: a Mile End, Wat Tyler e i ribelli del Kent chiedono al re «qe nulle nayf serroit en Engleterre, ne nulle servage ne nayfte, mes toutz estre free et de une condicione». *Free*, dunque, che evidentemente voleva dire qualcosa di più di *franc*, l'unica parola che il francese dell'epoca avesse a disposizione. È stato notato che nel Kent, diversamente dal resto dell'Inghilterra, la servitù non esisteva: per cui i ribelli si erano uniti a una rivolta che non riguardava direttamente i loro interessi, ma una nuova visione del futuro del regno, e la terminologia della libertà era usata in senso più generale, come libertà dall'oppressione e dalla disuguaglianza³⁰.

²⁷ Nel Duecento il comune di Verona riscatta la signoria del vescovo su alcuni villaggi e dichiara gli abitanti «liberi ac cives Romani»: KELLER, *L'abolizione della servitù*, p. 122. La cit. di Quaglioni in questo volume.

²⁸ *Eulogium (Historiarum sive Temporis)*, a cura di F. Scott Haydon, vol. III, London 1863, p. 353.

²⁹ *Chronicon Henrici Knighton*, a cura di J. Rawson Lumby, vol. II, London 1895, pp. 132-138.

³⁰ S. JUSTICE, *Writing and Rebellion. England in 1381*, Berkeley-Los Angeles 1994, p. 45, in nota. GRAUS, «*Freiheit*» als soziale Forderung, p. 413, sottolinea come il concetto di libertà originaria sia sempre associato nel Medioevo a quello di eguaglianza: «Der Freiheitsgedanke hat sich noch nicht verselbständigt, er blieb ein Bestandteil der Vorstellung von einer ursprünglichen Gleichheit aller Menschen».

Se dal racconto del benedettino Thomas Walsingham passiamo a quello del cronista cavalleresco per eccellenza, Froissart, e dunque dal resoconto di un osservatore coinvolto nei fatti a quello di uno straniero, i toni della ricostruzione rimangono gli stessi³¹. Per spiegare l'accaduto al suo pubblico francese, Froissart deve innanzitutto chiarire l'enorme estensione del servaggio che distingue l'Inghilterra dalla Francia. «Uns usages est en Engletière [...] que li noble ont grant francisse sus leurs hommes et les tiennent en servage», il che si traduce in una gran quantità di prestazioni gratuite cui i contadini sono tenuti, «et doivent cil homme tout ce faire par servage as seigneurs, et trop plus grant fuission de tels gens a en Engletière que ailleurs». Dove è interessante che i diritti dei nobili sui servi siano qualificati da Froissart di *francisse*, libertà: come l'abate di St. Albans, anche il cronista francese sa bene che libertà può voler dire due cose diverse e paradossalmente incompatibili – da una parte i diritti dei padroni garantiti dalla legge, dall'altra la libertà naturale di tutti gli uomini. Froissart prosegue mettendo in collegamento la rivolta con le nuove parole d'ordine sull'eguaglianza originaria: i contadini insorgono «pour che que il dissoient que on les tenoit en trop grant servitude, et que au commencement dou monde il n'avoit esté nuls sers ne nuls n'en pooit estre». Il prete John Ball li eccitava predicando che al tempo di Adamo ed Eva non c'erano servi né gentiluomini, e che bisognava mettere fine a questa «servitude». Perciò i contadini vennero a Londra da tutte le parti «pour parler au roi et pour estre tout franc, car il voloient qu'il n'eust nul serf en Engletière».

Assente, come s'è detto, in altre rivolte anche di grande risonanza, come la *Jacquerie*, avvenute in zone in cui la libertà personale dei rustici non era minacciata, la parola d'ordine della libertà ricomparirà, nel tardo medioevo, ogni volta che le rivolte contadine avranno luogo in paesi in cui si è da poco affermata o aggravata una soggezione servile. Ricomparirà, dunque, sulla spinta di una rivendicazione di classe; ma puntualmente accompagnata da discorsi di orizzonte più ampio, che rivendicano l'eguaglianza e la libertà originaria di tutti gli uomini. È il caso delle sollevazioni dei servi detti *remensas* nella Catalogna del Quattrocento, dove il rifiuto di assolvere gli obblighi signorili definiti ufficialmente *malos usos* sarà sostenuto da richiami alla libertà originaria dell'uomo, e troverà sostegno in giuristi, come Tomás Mieres, pronti a ribadire che in effetti per legge di natura tutti gli uomini sono liberi³². Ed è il caso della guerra dei contadini in Germania, dove gli articoli di Memmingen del 1525 dichiarano: «finora c'è stato l'uso per cui ci consideravano servi (*aigen leüt*), il che è da deplorare, visto che Cristo ci ha tutti liberati e riscattati col suo prezioso sangue, i più umili come i più alti, nessuno escluso. Perciò risulta dalla Scrittura che noi siamo liberi

³¹ *Chroniques de J. Froissart*, vol. X, pp. 95-112.

³² Per orientarsi nella vasta bibliografia sui *remensas* cfr. J. MARTÍNEZ DE LAHIDALGA SANTILLANA, *La evolución del campesinado remensa (siglos XI-XV)*, tesi di laurea, Universidad del País Vasco, 2015-16, <<https://addi.ehu.es/handle/10810/21281>> (05/2024). Sul Mieres, A. MINI, *El realismo jurídico de Tomás Mieres*, Madrid 2017.

e vogliamo esserlo»³³. Baroni inglesi o siciliani del Duecento, *populares* di Firenze fra Due e Trecento, contadini inglesi del Trecento, catalani del Quattrocento, tedeschi del Cinquecento: i casi sono disparati, ma siamo palesemente all'interno di una stessa civiltà, una civiltà in cui almeno sul piano del discorso parlare di libertà evoca un diritto naturale dell'uomo, e non soltanto un privilegio o un diritto limitato e specifico, e dunque la libertà di cui si parla è sempre quella della collettività, anche quando in gioco sono gli interessi di un gruppo.

³³ «Zu(o)m dritten ist der brauch byßher gewesen, das man vns für jr aigen leüt gehalten haben, wo(e)lchs zu(o) erbarmen ist, angesehen, das vns Christus all mitt seynem kostparlichen plu(e)tvergu(e)ssen erlo(e)ßt vnnd erkaufft hat, Den || hyrtten gleych alls wol alls den ho(e)chsten, kain außgenommen. Darumb erfindt sich mit der geschryfft, das wir frey seyen vnd wo(e)llen sein». Cfr. <<https://stadtarchiv.memmingen.de/index.php?id=918>> (05/2024). Ma il tema è già evocato nel dialogo fra un nobile e dei contadini messo in scena da Hugo von Trimberg nel poema *Der Renner* all'inizio del Trecento: K. ARNOLD, *Freiheit im Mittelalter*, «Historisches Jahrbuch», 104 (1984), pp. 1-21, alle pp. 4-5.

Le libertà delle città dei regni. Mezzogiorno italiano ed Europa (secoli XIII-XV)

Pierluigi Terenzi

1. Introduzione

Il nesso fra città e libertà è ben radicato nella cultura politica europea, che ha sempre identificato il mondo urbano come lo spazio materiale e ideale entro il quale la *libertas* riuscì ad affermarsi. Nel basso medioevo, essa era «uno dei contrassegni più ambiti e rilevanti dell'identità politica» della città¹. Nello spazio politico europeo dei secoli XIII-XV la libertà aveva significati diversi, in base al contesto e al periodo, benché le radici giuridiche e filosofiche fossero comuni². Sul piano storiografico, a tali diversità corrispondono approcci diversi alla questione della libertà. Le indagini sulle città dell'Italia centro-settentrionale tendono tradizionalmente ad associare la *libertas* cittadina all'indipendenza e al sorgere del repubblicanesimo, spesso forzando o ampliando il significato del termine trovato nelle fonti, come ha evidenziato Andrea Zorzi in una recente e dettagliata messa a punto³. Fuori d'Italia, invece, la *libertas* è usualmente

¹ P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, vol. 1, *Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma-Bari 1999, p. 29.

² Su questo punto rinvio all'*Introduzione* al presente volume.

³ A. ZORZI, *Le declinazioni della libertà nelle città comunali e signorili italiane (secoli XII-XIV)*, in *La libertà nelle città comunali e signorili italiane*, a cura di Id., Roma 2020, pp. 11-75. Cfr. anche E.I. MINEO, *La repubblica come categoria storica*, «Storica», XV (2009), 43/45, pp. 125-167, e Id., *Liberté et communauté en Italie (milieu XIIIe-début XVe s.)*, in *La république dans tous ses états. Pour une histoire intellectuelle de la république en Europe*, a cura di C. Moatti e M. Riot-Sarcey, Paris 2009, pp. 215-250, 348-357.

connessa alla cittadinanza stessa e alle *libertates* di cui godevano le comunità e i loro appartenenti⁴. Non ci si pone, cioè, il problema della relazione fra indipendenza e libertà, essendo le città poste sotto il potere di un sovrano o di un signore laico o ecclesiastico, ma quello dell'autonomia e dei privilegi (immunità, diritti, esenzioni)⁵.

A queste constatazioni, molto semplificate, bisogna aggiungerne un'altra riguardante i regni dell'Italia meridionale. Dopo aver subito il peso del confronto con la realtà comunale, per com'era concepita fra Otto e Novecento, la storiografia sulle città del Mezzogiorno ha in gran parte abbandonato l'ossessione per il 'comune mancato' dedicandosi finalmente a indagare i centri urbani senza preconcetti e da nuovi punti di vista⁶. Messa da parte l'idea che le città, in quanto tali, aspirassero all'indipendenza e per questo venissero osteggiate dalla monarchia, si è continuato a indagare la loro autonomia, cioè le possibilità di azione nei vari campi politici e amministrativi, mettendo in rilievo l'importanza e l'efficacia della negoziazione con la corte⁷. In questo cambio di paradigma storiografico (ancora in corso), la libertà non ha trovato spazio, a mio avviso per due ragioni: la prima è che il termine, al singolare o al plurale, è molto raro nelle fonti per cui, non essendo centrale nel linguaggio politico urbano, non richiama l'attenzione degli studiosi; la seconda è che l'uso del termine rischia di evocare l'approccio tradizionale che si intende abbandonare, per cui non viene impiegato anche per evitare fraintendimenti⁸.

Al centro di questo saggio c'è invece proprio la *libertas*, insieme alle *libertates*, delle città dei regni italiani, nelle loro diverse declinazioni e rapportate ad altre realtà monarchiche europee. Cercando di cogliere nel modo migliore possibile gli obiettivi di questo volume, nella prima parte il contributo esamina il significato del termine *libertas* nelle fonti di produzione cittadina, dapprima ponendolo in relazione con la condizione di dipendenza (si può essere liberi e soggetti?) e poi indagandone l'uso nelle crisi acute con la monarchia (le rivolte antimonarchiche puntavano alla libertà come indipendenza?). Nella seconda parte si analizzeranno invece le *libertates*, quelle che la storiografia europea traduce letteralmente e senza alcun problema (*liberties, libértés, etc.*) e che quella

⁴ Fra i molti titoli, si vedano *Les origines des libertés urbaines. Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 16^e congrès (Rouen, 1985)*, Rouen 1990, e *Urban liberties and citizenship from the Middle Ages up to now. Actes du colloque 2009 de la Commission internationale pour l'Histoire des villes*, a cura di A. Lee e M. Pauly, Trier 2015.

⁵ Sul nesso fra libertà e privilegi, della città e conseguentemente dei cittadini, COSTA, *Civitas*, pp. 29-33.

⁶ Cfr. da ultimo F. SENATORE, *Una città, il Regno: istituzioni e società a Capua nel XV secolo*, Roma 2018, pp. 462-465.

⁷ Per un esempio, mi permetto di rinviare a P. TRENZI, *Una città superiorem recognoscens. La negoziazione fra L'Aquila e i sovrani aragonesi (1442-1496)*, «Archivio storico italiano», CLXX (2012), pp. 619-651.

⁸ SENATORE, *Una città, il Regno*, p. 464, invita a lasciare da parte anche il termine 'autonomia', «perché questa parola induce a figurarsi la città come un organismo politico che si emancipa dall'autorità, o addirittura si oppone ad essa», un'immagine lontana dalla realtà.

italiana fatica ad assumere come linguaggio condiviso per indicare i privilegi. L'analisi si concentrerà su alcune delle *libertates* più importanti, perché connesse alle facoltà di autogoverno e indagherà anche la loro distribuzione e circolazione all'interno dei regni, per rimarcare uno dei ruoli 'positivi' giocati dalle monarchie. Quest'ultima questione vedrà il testo concentrarsi di più sui regni non italiani, dove questi fenomeni si verificarono con una certa frequenza, mentre per gli altri temi ho scelto di approfondire il più possibile l'Italia meridionale, riferendone l'esperienza alle altre compagini europee, sia pure in modo non sistematico. Quella condotta qui è infatti un'esplorazione, che necessariamente presenta una casistica limitata, ma che ha l'ambizione di mettere in luce alcuni concetti chiari riguardanti le libertà delle città dei regni, ad esclusione, beninteso, del *regnum Italiae*, delle *terre Ecclesie* e dell'Italia centro-settentrionale in genere.

2. *Libertas* come soggezione al sovrano

Libertà e sottomissione a un potere monarchico erano tutt'altro che inconciliabili. Anzi, in termini generali «la libertà si inserisce in una lunga serie di dipendenze e costituisce semplicemente una zona di relativa non ingerenza da parte dell'ente o soggetto gerarchicamente superiore», come afferma Pietro Costa⁹. Ciò è tanto più vero se si considera che nel periodo che stiamo esaminando il termine *libertas* non aveva necessariamente il significato di indipendenza, neanche nell'Italia centro-settentrionale. Fra i secoli XII e XIII, «la condizione di libertà rivendicata dalle città poteva conciliarsi con un superiore potere legittimo», nel momento in cui monarchia e città convergevano su un'idea di *libertas* come «privilegiata condizione di autonomia», che prevedeva l'esercizio autorizzato di alcune funzioni e prerogative imperiali da parte delle comunità formalmente soggette all'impero, che pertanto se ne faceva garante. Di conseguenza, perlomeno nei periodi non segnati dal conflitto fra città e imperatori, «non era avvertita alcuna contraddizione tra la condizione di libertà e la condizione di dipendenza: si poteva essere, al contempo, liberi e soggetti»¹⁰.

Lo stesso discorso vale, a maggior ragione, per le città sottoposte effettivamente a poteri monarchici, per le quali non si pone il problema della «narrazione della libertà» e della «mitopoiesi» generata da alcuni intellettuali dell'Italia comunale e signorile, volta a contrapporre la *libertas* a qualsiasi forma di dipendenza¹¹. Tuttavia, mancano trattati politici prodotti in ambito urbano che chiariscano esplicitamente i termini della questione, affrontata invece da alcuni intellettuali di corte in termini validi per il rapporto fra il sovrano e i sudditi in genere. Per il regno di Napoli, si può richiamare Giovanni Pontano, segretario dei sovrani aragonesi. Nel *De Principe*, uno *speculum* redatto intorno al 1464 per il futuro

⁹ COSTA, *Civitas*, p. 29.

¹⁰ ZORZI, *Le declinazioni della libertà*, pp. 28-31.

¹¹ Ivi, pp. 15-26.

Alfonso II, l'umanista lo invita ad essere «legum ac libertatis defensor»¹². La libertà era associata da Pontano alle leggi, anch'esse destinate a essere difese dal principe¹³. Il medesimo nesso si riscontra nel *De obedientia*, scritto prima del 1470 e modificato più volte, nel quale l'autore esplicita il significato di *libertas*:

Vera libertas est servare leges, tueri iura eaque agere [...] quae ad tuendam stabiliendamque hominum coniunctionem quam maxime conferant, illisque qui ferendis ac servandis legibus praepositi sunt quique publicae salutis curam gerunt ita obtemperare, ut a communi bono ne hilum quidem, ut dici solet, recedatur.

In questa e altre definizioni, Pontano recupera e modifica alcune antiche concezioni (Aristotele, Cicerone)¹⁴, entrate già in precedenza nel patrimonio del pensiero politico italiano, anche quello delle città dell'Italia centro-settentrionale: basti pensare a Dante, a Coluccio Salutati e ad altri¹⁵. La mancanza di trattati politici nel Mezzogiorno urbano non ci vieta di tentare una verifica dell'eventuale convergenza fra monarchia e città sull'idea di *libertas*. Dopo una ricognizione a campione delle fonti documentarie e letterarie prodotte in ambito cittadino nel basso medioevo, risulta però raro l'impiego del termine *libertas* e dei suoi corrispettivi in volgare. La parola, applicata in senso politico alle comunità, è pressoché assente nelle scritture documentarie urbane, dove invece compare più spesso la libertà individuale.

Qualche traccia di *libertas* si trova invece nelle cronache. Ma facciamo attenzione: si tratta di poche opere che si concentrano in gran parte a L'Aquila, una città ai confini settentrionali del regno di Napoli con diverse peculiarità. Seconda solo alla capitale per consistenza demografica (nel secondo Quattrocento), e probabilmente prima per raggio e volume degli scambi commerciali, era esposta all'influenza culturale e politica del confinante mondo di tradizione comunale. Inoltre, era una città di nuova fondazione, nata a metà Duecento dall'inurbamento degli abitanti dei villaggi e castelli del circondario¹⁶. Proprio sull'origine de L'Aquila si concentrano i riferimenti letterari alla libertà, che troviamo nella cronaca scritta a metà Trecento da Buccio di Ranallo¹⁷. La fondazione della città è presentata in questi termini:

¹² GIOVANNI PONTANO, *De principe*, a cura di G. Cappelli, Roma 2003, pp. 68-69 e note, per l'individuazione di alcuni riferimenti ciceroniani e altre opere pontaniane in cui compaiono espressioni simili.

¹³ Sul rapporto fra principe e legge nella riflessione dei giuristi, K. PENNINGTON, *The Prince and the Law, 1200-1600. Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1993, pp. 202-237.

¹⁴ Si faccia riferimento all'analisi di G. CAPPELLI, *Maiestas. Politica e pensiero politico nella Napoli aragonese (1443-1503)*, Roma 2016, pp. 115-125, da cui è tratta la citazione dal *De obedientia* (p. 124).

¹⁵ Rinvio ancora a ZORZI, *Le declinazioni della libertà*, in particolare pp. 36-37, 49-50, 60-63, e ai suoi riferimenti bibliografici.

¹⁶ Per queste e altre informazioni di base, P. TRENZI, *L'Aquila nel Regno. I rapporti politici fra città e monarchia nel Mezzogiorno tardomedievale*, Bologna 2015, pp. XLIX-LX.

¹⁷ Cfr. C. DE MATTEIS, *Buccio di Ranallo: critica e filologia. Per la storia letteraria dell'Italia mediana*, Roma 1990.

El cunto sarrà d'Aquila, mangifica citade
 ę de quilli che-lla ficero con gran sagacitade
 per non eser vassalli cercaro la libertade,
 ę non volere singiore se-nno la magestade¹⁸.

Il testo è molto chiaro: i fondatori 'cercarono' la libertà per non essere sottoposti ai poteri signorili e feudali della zona, e non vollero altro signore che il monarca, all'epoca dei fatti Corrado IV di Svevia, che autorizzò la nascita del nuovo insediamento nel 1254. L'Aquila fu però distrutta da Manfredi nel 1259, per cui fu necessaria la nuova autorizzazione di Carlo I d'Angiò nel 1266 per ricostruirla. Durante le trattative, i signori della zona manifestarono al nuovo re la loro contrarietà alla rifondazione, promettendogli il denaro richiesto. I fautori della rifondazione convinsero però Carlo, affermando che i signori avrebbero vessato i loro vassalli per procurarsi il denaro, mentre i nuovi cittadini avrebbero potuto pagare in tempi brevi senza opprimere nessuno¹⁹. Così la città risorse, e subito dopo i cittadini distrussero molte fortificazioni signorili del circondario, per «liberar li villani» permettendo loro di inurbarsi²⁰.

La libertà compare in questa fonte con l'accezione di liberazione da un'oppressione, esercitata in particolare nell'ambito del prelievo fiscale e dei servizi imposti. I fautori della rifondazione affermarono che i signori avrebbero 'scorticato' i vassalli «iusto loro potere», e così era stato anche per la prima fondazione, per le 'gravezze' loro imposte:

Per le multe graviczi che li tiranni li puneano,
 sempre a-lloro fecende vacavano e atenneano,
 ę de tucte loro cose lo mellio ne voleano:
 «Mellio forria la morte!» a ongiora diceano²¹.

Buccio istituisce un «collegamento diretto, in senso oppositivo, tra libertà e tirannide», qui intesa come abuso di potere da parte dei signori²². Per sottrarsi a questa condizione la via d'uscita non era la *libertas* come indipendenza, ma la *libertas* come soggezione diretta al sovrano, preferibile rispetto alla sottomissione a un potere signorile. Esistevano alcune differenze fra lo status di città demaniale e di città feudale, come vengono usualmente definite per distinguere

¹⁸ BUCCIO DI RANALLO, *Cronica*, a cura di C. De Matteis, Firenze 2008, str. 3, p. 4. Colgo l'occasione per sanare l'erroneo esclusivo richiamo (per distrazione) a un giudizio negativo su questa edizione critica, in TRENZI, *L'Aquila nel Regno*, p. XXXI, nota 82; voglio qui rimarcare, invece, la bontà dell'edizione stessa.

¹⁹ Le trattative sono narrate in BUCCIO DI RANALLO, *Cronica*, str. 52-70, pp. 18-23.

²⁰ Ivi, str. 79-81, pp. 25-26.

²¹ Ivi, str. 4, p. 4. Cfr. S. CAROCCI, *Signorie di Mezzogiorno. Società rurali, poteri aristocratici e monarchia (XII-XIII secolo)*, Roma 2014, pp. 525-527.

²² ZORZI, *Le declinazioni della libertà*, p. 37. Il cronista potrebbe essere stato influenzato dalla polemica antitirannica sorta nel periodo in cui scriveva in Italia centrale, su cui cfr. ID., *La questione della tirannide nell'Italia del Trecento*, in *Tiranni e tirannide nel Trecento italiano*, a cura di Id., Roma 2013, pp. 11-36.

le comunità soggette *immediate* alla corte e quelle sottoposte a un signore laico o ecclesiastico. La sottomissione diretta al sovrano comportava una protezione del *senior* che era declinata in senso regale, cioè votata a garantire pace, giustizia ed equità, per cui il sovrano interpretava il ruolo di *pater* nei confronti dei sudditi. Ciò valeva, d'altro canto, anche per le comunità sottoposte a un potere signorile esercitato da membri della famiglia reale²³. Tuttavia, gli storici stanno evidenziando come, indipendentemente dagli interpreti della signoria, la condizione delle città feudali non era necessariamente peggiore. Tutto dipendeva dall'intreccio fra politiche del signore, sviluppi socio-economici e politici locali, e capacità di negoziazione delle città. In Puglia, ad esempio, le politiche del principe Giovanni Antonio del Balzo Orsini furono «una spinta propulsiva per l'economia di tutta Terra d'Otranto e una polarizzazione intorno ai due centri principali, Taranto e Lecce»²⁴.

Tuttavia, la condizione demaniale era ritenuta più vantaggiosa dalle comunità, che avessero sperimentato o meno un dominio baronale, per due ragioni principali: la riduzione del carico fiscale, con l'eliminazione delle tasse signorili che si aggiungevano a quelle regie, e le maggiori possibilità di contenere, gestire o punire gli abusi degli ufficiali. Perciò, nel Tre-Quattrocento, molte città chiesero ai sovrani il passaggio o la conferma perpetua dello status demaniale, equivalente alla condizione di libertà. Nel 1440, alcuni rappresentanti di Corleone scrissero ai concittadini di essere stati 'venduti' dal re a un signore per 12.000 fiorini, ma che «siempre andiamo francasiandu et ingignandu alcuni remedi de libertati», probabilmente tentando una nuova negoziazione col sovrano²⁵. Tre anni più tardi, i centri abruzzesi di Atri, Teramo e Campi stipularono una lega all'indomani dell'affermazione di Alfonso il Magnanimo. L'accordo era volto «ad statum honorem et fidelitatem» del nuovo sovrano, ma anche realizzato «pro libertate tuenda defendenda et manutenenda in perpetuum»: il riferimento, implicito, era alle signorie degli Acquaviva e di Francesco Sforza, terminate da poco, che si voleva evitare di ripristinare²⁶.

In molti altri casi, però, non si utilizzò il termine *libertas* per indicare lo status demaniale. Il notaio Domenico da Gravina, altro cronista del Trecento, non lo impiega parlando di San Severo, città pugliese che intorno al 1333 fu venduta dalla regina Sancia al principe di Altamura. La comunità non volle obbedire al nuovo signore e ne subì l'assedio, durante il quale i cittadini inviarono ambascierie a re Roberto, «asserentes [...] se nolle ex dominio demanii regii diverti

²³ È il caso, ad esempio, di Salerno, città sede del principato che fu detenuto da membri della dinastia angioina. Ma sulla questione è necessario riflettere più attentamente.

²⁴ C. MASSARO, *Territorio, società e potere*, in *Storia di Lecce. Dai Bizantini agli Aragonesi*, a cura di B. Vetere, Roma-Bari 1993, pp. 251-343: 292 (ma si veda l'intero saggio).

²⁵ Documento citato da H. BRESCH, *Un monde méditerranéen. Économie et société en Sicile, 1300-1450*, Palermo-Roma 1986, vol. II, pp. 733-735, anche per altre infeudazioni.

²⁶ F. SAVINI, *Il Comune teramano nella sua vita intima e pubblica dai più antichi tempi ai moderni*, Roma 1895, pp. 240-244, documento edito a pp. 541-543.

ad dominium baronie»²⁷. In Sicilia, a fine Trecento, molte città chiesero al re di essere conservate in demanio, argomentando che essere «reduiti in barunia [...] sempre fu cosa odiosa alu animu di li fedeli vassalli e devoti servituri»²⁸. Siamo all'inizio della ricostituzione del potere regio nell'isola dopo il periodo di dominio dei baroni, durante il quale le principali famiglie della grande nobiltà erano penetrate nelle città assumendo il controllo anche di quelle più grandi, come Catania e Palermo. Il cronista Michele da Piazza ne offre una rappresentazione icastica, quando racconta che questi baroni passavano le giornate nelle città rifiutando «bella atque labores» e occupandosi soltanto di estendere i loro domini, in un modo che imitava quello regio: creandosi una corte e degli ufficiali, stipendiando eserciti, controllando fortezze. E lo stesso Michele coglie un punto fondamentale quando afferma che la fragilità della monarchia rafforzava i baroni e indeboliva le città²⁹.

Nei regni meridionali italiani, come in altre compagini europee, per la monarchia il consenso dei baroni era necessario, e veniva coltivato soprattutto concedendo loro posizioni di rilievo nelle strutture di governo del regno, territori in feudo e poteri da esercitarvi, fra i quali il mero e misto imperio³⁰. Uno dei risultati più evidenti di questa politica, applicata sistematicamente a partire da Carlo I d'Angiò, era l'assoluta maggioranza di città feudali, rispetto a quelle demaniali, che nel Duecento non superavano il 2,5% dei centri che possiamo considerare urbani³¹. D'altro canto, i sovrani – e in particolare gli Aragonesi – presero provvedimenti per controbilanciare il potere baronale, ad esempio rendendo più efficace il controllo da parte di ufficiali regi, ma anche sottraendo alcune città al dominio dei baroni. Prendiamo ad esempio Taranto, città sede dell'omonimo principato degli Orsini Del Balzo. Al termine della guerra di successione dei primi anni Sessanta del Quattrocento, essa ritornò al demanio regio in seguito alla morte del principe Giovanni Antonio nel 1463, uno dei capi della ribellione filoangioina. La richiesta provenne dai cittadini – che nelle loro suppliche non usano il termine *libertas*³² – e fu accolta da Ferrante, interessato a incamerare i beni del principe avversario per poterli mantenere alla Corona e redistribuirli.

²⁷ DOMENICO DI GRAVINA, *Chronicon*, a cura di F. Delle Donne, Firenze 2023, p. 98.

²⁸ P. CORRAO, *Governare un regno. Potere, società e istituzioni in Sicilia fra Trecento e Quattrocento*, Napoli 1991, p. 345.

²⁹ S. TRAMONTANA, *Monarchia e città in Sicilia*, in *Principi e città alla fine del Medioevo*, a cura di S. Gensini, Roma 1996, pp. 249-271: 249-252.

³⁰ Nel regno di Napoli la concessione, pur rimanendo *ad beneplacitum*, fu 'generalizzata' nel 1443 da Alfonso il Magnanimo, in cambio del riconoscimento di Ferrante, figlio illegittimo, come erede al trono: cfr. fra gli altri E. SAKELLARIOU, *Royal justice in the Aragonese kingdom of Naples: theory and the realities of power*, «Mediterranean Historical Review», 26 (2011), 1, pp. 31-50: 34-35.

³¹ Questa la stima di G. GALASSO, *Il Regno di Napoli*, vol. I, *Il Mezzogiorno angioino e aragonese (1266-1494)*, Torino 1992 (*Storia d'Italia*, diretta da Id., vol. XV/1), p. 432.

³² *Le pergamene dell'università di Taranto (1312-1652)*, a cura di R. Alaggio, doc. 45, pp. 101-108.

Dal punto di vista regio, con la demanializzazione, lo spazio urbano e il territorio circostante (a seconda delle forme del rapporto città-territorio³³) entravano nella effettiva disponibilità del sovrano, rappresentando un cespite fiscale e una risorsa militare ottenibili senza intermediazione. Inoltre, le città diventavano nodi dell'amministrazione regia perché svolgevano alcune funzioni pubbliche, quali l'esercizio di parte della giustizia e la raccolta delle tasse dovute alla corte, funzioni sottratte ai signori e svolte in nome del re. In questi casi, le città 'ricevevano' la libertà anche perché diventavano elementi del sistema-regno a scapito dei poteri signorili, com'è evidente anche altrove, specialmente dove la rete urbana era più debole. Ad esempio, nel processo di rafforzamento della monarchia ungherese che si verificò nel Duecento, in particolare sotto Andrea II (1205-1235), la sottrazione di città e gruppi sociali alla giurisdizione dei *comites* fu fondamentale per lo sviluppo del regno e delle stesse città, creando un legame diretto con la corte, che ne guadagnava anche dal punto di vista fiscale³⁴. In Polonia le maggiori città, fra Due e Trecento, si schierarono al fianco del principe nel tentativo di ricomporre la frammentazione territoriale, il che voleva dire sottoporre le giurisdizioni signorili a quella principesca³⁵. Nell'area imperiale tedesca, del resto, troviamo una conferma anche terminologica della *libertas* intesa al contempo come soggezione al sovrano e assenza di dominio signorile. Le *freie Städte*, infatti, erano città libere non semplicemente perché sottoposte direttamente al re – come le *Reichsstädte* – ma perché erano state sottratte al dominio dei principi ecclesiastici³⁶.

Non bisogna dimenticare però che il sovrano poteva sempre vendere o attribuire in ricompensa a un signore una città demaniale, come abbiamo visto. Questo rischio accomunava tutti i regni d'Europa, come dimostrano le frequenti richieste del privilegio di non alienazione che venivano avanzate ai sovrani dalle città francesi o dell'area germanica imperiale³⁷. In Castiglia, negli ultimi decenni del Trecento, la politica di attribuzione di porzioni del *realengo* – e dunque anche di città – ai grandi nobili da parte dei Trastámara suscitò reazioni violente da parte delle comunità interessate³⁸. In precedenza, alcune delle *hermandades*

³³ Sulle quali, *Città e contado nel Mezzogiorno tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di G. Vitolo, Salerno 2005.

³⁴ K. SZENDE, *Power and Identity. Royal Privileges to the Towns of Medieval Hungary in the Thirteenth Century*, in *Urban liberties and citizenship*, pp. 27-67: 50-51, 54-55. Sui *comitatus* ungheresi e la loro evoluzione, I. TRINGLI, *Le contee in Ungheria nel periodo degli Angioi*, in *L'Ungheria angioina*, a cura di E. Csukovits, Roma 2013, pp. 139-178.

³⁵ Z. NOGA, *Municipal Liberties and the Pursuit of Power in the Polish Cities in the Middle Ages and Early Modern Times – a historiographical overview*, in *Urban liberties and citizenship*, pp. 163-170: 164.

³⁶ La distinzione fra *freie* e *Reichsstädte* era tuttavia poco più che formale, poiché dal punto di vista di diritti e privilegi erano molto simili: P. MONNET, *Villes d'Allemagne au Moyen Âge*, Paris 2004, pp. 37-39.

³⁷ G. NAEGLE, *Gouvernants ou Gouvernés? Villes et royauté à la fin du Moyen Âge (France / Empire médiéval)*, in *Urban liberties and citizenship*, 125-147: 135.

³⁸ H.R. OLIVA HERRER, *Révoltes et conflits sociaux dans la Couronne de Castille au XIV^e siècle*, in *Rivolte urbane e rivolte contadine nell'Europa del Trecento. Un confronto*, a cura di M. Bourin,

della Corona di Castiglia – una serie di alleanze intercittadine che si stipularono a più riprese e con diversi gradi di ampiezza tra 1282 e 1325 – si erano costituite anche per la difesa del patrimonio regio contro l’alta nobiltà, arrivando addirittura a proclamarsi tutrici del re, benché queste alleanze sorgessero spesso per contrastare la politica accentratrice della monarchia e, nel contesto di crisi dinastiche, vedessero talora partecipare proprio alcuni grandi nobili³⁹. Sempre in Castiglia, infine, va segnalato che nella ribellione dei *comuneros* (1520-1521) il riferimento ideologico alla libertà *con* la monarchia è evidente nello slogan «Viva el rey y la comunidad y la libertad», recitato in quelle città che si unirono al movimento in funzione antisignorile⁴⁰.

3. Rivolte antimonarchiche e libertà

La libertà si conseguiva avversando i poteri signorili e sottoponendosi direttamente al sovrano. Ma cosa succedeva quando la relazione fra corte e città si incrinava a tal punto da provocare ribellioni indirizzate contro la monarchia⁴¹? Nei regni meridionali italiani, la rivolta più nota è quella siciliana del Vespro, il 30 marzo 1282, che provocò il distacco dell’isola dal regno che portava il suo nome⁴². L’obiettivo dei rivoltosi di Palermo non era rendersi indipendenti da qualsiasi potere superiore ma sostituire l’odiata dinastia angioina. Il loro grido fu «Morianur Gallici!», mentre l’indomani i cittadini invocarono la Chiesa e innalzarono il vessillo dell’aquila imperiale, «quod semper cives ipsi consueverunt gerere feliciter»⁴³.

G. Cherubini e G. Pinto, Firenze 2008, pp. 73-91: 89-90. Più in generale, sui rapporti fra città e monarchia in quel periodo, M. ASENJO GONZÁLEZ, *Las ciudades*, in *Orígenes de la monarquía hispánica: propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*, a cura di J.M. Nieto Soria, Madrid 1999, pp. 105-140.

³⁹ Cfr. EAD., *Ciudades y Hermandades en la Corona de Castilla. Aproximación sociopolítica*, «Anuario de estudios medievales», 27 (1997), pp. 103-146, e OLIVA HERRER, *Révoltes et conflits sociaux*, pp. 75-81.

⁴⁰ ID., *Popular Voices and Revolt. Exploring Anti-Noble Uprisings on the Eve of the War of the Communities of Castile*, in *The Voices of the People in Late Medieval Europe. Communication and Popular Politics*, a cura di J. Dumolyn et al., Turnhout 2014, pp. 49-61.

⁴¹ Naturalmente le divergenze fra città e monarchia potevano esprimersi in molti altri modi, prima di giungere al conflitto aperto. Un paio di esempi: M. ASENJO GONZÁLEZ, *Political Dissent in Towns and Cities in Castile and León, Expressed through Complaints and Petitions to the Crown (13th-14th Centuries)*, in *Disciplined Dissent. Strategies of Non-Confrontational Protest in Europe from the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, a cura di F. Titone, Roma 2016, pp. 67-89; F. TITONE, *Developing Strategies of Protest in Late Medieval Sicily*, in *The Routledge History Handbook of Medieval Revolt*, a cura di J. Firnhaber-Baker e D. Schoenaers, London-New York 2017, pp. 292-310.

⁴² Fra i molti contributi disponibili, mi limito a richiamare S. RUNCIMAN, *I Vespro siciliani. Storia del mondo mediterraneo alla fine del tredicesimo secolo*, Bari 1971 e D. ABULAFIA, *I regni del Mediterraneo occidentale dal 1200 al 1500. La lotta per il dominio*, Roma-Bari 1999, pp. 66-80.

⁴³ BARTHOLOMAEI DE NEOCASTRO *Historia Sicula*, a cura di G. Paladino, Bologna 1921-1922 (*Rerum Italicarum Scriptores*², XIII/3), p. 12.

Nelle settimane seguenti, la *libertas* fu talora utilizzata come argomentazione per legittimare la rivolta. Per convincere i reticenti messinesi ad aderire alla causa, i palermitani scrissero loro:

Ecce quidem breviliquo dicimus: infandam, quin imo nefandam, substinere nequimus perfidiam Gallicorum; nec expedit ad conscientias vestras divertere, etiam cum totus mundus agnoscat, quantis insolentiis, quantisque pressuris Galli semper dilaceraverint urbem nostram. Propterea ad arma compulsos unanimes nos in stimulos insurgere decuit, quod, Gallicorum nomine denegato, vestram (quod utinam placeat) et totius Siciliae quidem procurare credidimus libertate.

La libertà assume qui il connotato specifico di liberazione dal giogo angioino, la cui intollerabilità era all'origine della rivolta. Ma, allo stesso tempo, si stava cercando di stabilire un nuovo assetto politico nell'isola. Palermo e Corleone diedero vita alla *communitas Siciliae*, un'alleanza difensiva-offensiva alla quale aderirono via via altre città, la cui aspirazione non era il conseguimento dell'indipendenza⁴⁴. Anzi, il «populus Palermitanus» si era subito rivolto a papa Martino IV per collocare la città «sub umbra Romani regiminis, cujus titulum invocat protegendum»⁴⁵. Il tentativo di sollecitare il titolare formale del dominio sul *regnum Siciliae* fallì, anche a causa della vicinanza fra il pontefice e Carlo I d'Angiò, così si praticò un'altra soluzione monarchica, chiamando Pietro d'Aragona come re. Nella richiesta che gli fu inviata, l'accezione di *libertas* come liberazione dal giogo angioino è esplicita: «Ille [Carlo I] persecutionibus variis et pressuris intolerabilibus adeo gentem nostram afflixit, quod, qui divites fuimus, depauperati sumus, qui quoque liberi, facti eramus ut servi»⁴⁶.

La libertà come condizione opposta a quella servile affondava le proprie radici nel diritto romano, per quanto riguardava l'individuo⁴⁷. Tuttavia, Gregorio IX aveva usato questa dicotomia per suscitare o accompagnare la ribellione a Federico II di alcune città del regno di Sicilia. Nella primavera 1229, ad esempio, accolse Sessa Aurunca e Gaeta nel demanio della Chiesa affinché godessero «libere» della condizione di figli e non stessero «in servitute», grazie al «soave iugum» e all'«onus leve» della Chiesa romana⁴⁸. Allo stesso modo, accolse la prima richiesta attestata per la fondazione de L'Aquila, sempre nel 1229, argomentando che gli abitanti della zona vivevano «non sicut liberos set ut servos» per colpa dei «ministros» di Federico II che li opprimevano⁴⁹. Anche Innocenzo IV richiamò talora la *liber-*

⁴⁴ Nell'accordo fra Palermo e Corleone il termine *libertas* compare soltanto per indicare l'immunità fiscale reciproca che fu allora stabilita. L'atto è edito in M. AMARI, *La guerra del Vespro siciliano*, vol. II, Firenze 1866⁷, doc. VI, pp. 275-281.

⁴⁵ BARTHOLOMAEI DE NEOCASTRO *Historia Sicula*, pp. 14-15.

⁴⁶ Ivi, p. 17.

⁴⁷ Ma cfr. ZORZI, *Le declinazioni della libertà*, pp. 23-26, per i risvolti politici nelle città dell'Italia centro-settentrionale.

⁴⁸ *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae saeculi XIII e regestis pontificum Romanorum*, a cura di K. Rodenberg, vol. I, Berlin 1883, doc. 388, pp. 307-308; doc. 394, pp. 311-313.

⁴⁹ Ivi, doc. 402, pp. 321-322.

tas con la stessa funzione: nel 1254, ad esempio, accolse Messina nel demanio della Chiesa affinché la *fidelitas* producesse «*premia libertatis*»⁵⁰. Anche nei periodi di crisi acuta, dunque, la *libertas* era concepita come una condizione raggiungibile attraverso la protezione di un potere superiore, ovviamente diverso da quello che si stava contestando. È il caso delle rivolte scoppiate contro l'uno o l'altro pretendente al trono durante le crisi dinastiche del Tre-Quattrocento, con le quali non si contestava il potere superiore in quanto tale ma solo coloro che lo interpretavano⁵¹.

Ma non mancarono rivolte in cui, al contrario, la libertà era intesa proprio come indipendenza dal potere regio. Lo vediamo in diverse città francesi nel 1382, quando la popolazione insorse contro un nuovo sussidio⁵². Il monaco autore della *Chronique du religieux de Saint-Denis* (1380-1422) racconta che Parigi si ribellò e altre importanti città la seguirono, e commenta: «*et dum civibus in immensum crescit presumptio, et vanissimi homines sperant eiam invito rege posse consequi libertatem*»⁵³. Nuovamente, in un autore di ambiente monarchico, la libertà è connessa al potere regio, senza il quale era impensabile averla. Tuttavia, le comunità di Parigi e delle altre città ribelli non erano compatte nel rivendicare la libertà senza monarchia. Erano i soli *populares* a farlo, mentre in parlamento i borghesi e i nobili stavano negoziando con la corte l'entità del sussidio: «*quidam turbati capitis homines [...] sumptis armis et gladiis, qualia furor popularis poterat ministrare, ingeminabant ad arma ob libertatem patrie*»⁵⁴. La «libertà della patria» era l'obiettivo conclamato dei rivoltosi, anche se più concretamente non volevano subire l'imposizione fiscale. Lo dimostra fra l'altro la curiosa disavventura di un borghese di Rouen, che fu 'nominato' re, a forza, da duecento «insolentissimi viri» che lavoravano nelle 'arti meccaniche'. Trascinato nel mercato della città come se fosse su un carro trionfale, fu costretto a liberare i cittadini dal sussidio⁵⁵.

In questo caso emerge la differente interpretazione della *libertas* fra gruppi dirigenti e popolo, inteso come popolazione di minore condizione e non rappresentata nelle istituzioni⁵⁶. Naturalmente non era così sempre e dappertutto: anzi, per rimanere in Francia, i *Jacques* protagonisti della rivolta del 1358 por-

⁵⁰ Ivi, vol. III, Berlin 1894, doc. 330, pp. 301-302.

⁵¹ Si tratta naturalmente di una semplificazione, poiché vanno considerati molti altri aspetti quando si analizzano queste ribellioni. Si veda l'esempio di Toledo nella prima metà del Quattrocento, dove si intrecciarono e si opposero le istanze del gruppo dirigente, dell'alta aristocrazia, degli *infantes* reali e dei loro avversari guidati da Álvaro de Luna: M. ASENJO GONZÁLEZ, *Ciudades y poder regio en la Castilla Trastámara (1400-1450)*, in *Coups d'État à la fin du Moyen Âge*, a cura di F. Foronda, J.-Ph. Genet e J.M. Nieto Soria, Madrid 2005, pp. 365-401.

⁵² Per una contestualizzazione, M. BOURIN, *Les révoltes dans la France du XIV^e siècle: traditions historiographiques et nouvelles recherches*, in *Rivolte urbane e rivolte contadine*, pp. 49-71.

⁵³ *Chronique du religieux de Saint-Denis*, a cura di L. Bellaguet, vol. I, Paris 1839, p. 130.

⁵⁴ Ivi, p. 136.

⁵⁵ Ivi, pp. 130-132.

⁵⁶ La distinzione è stata rimarcata, fra gli altri, da S.K. COHN jr., *Lust for Liberty. The Politics of Social Revolt in Medieval Europe, 1200-1425*, Cambridge Mass. 2006, pp. 241-242, che la inserisce in un discorso più ampio sulla *libertas* come obiettivo politico degli strati sociali inferiori.

tavano molte insegne dipinte con il giglio reale⁵⁷. Ma nel regno di Napoli, nel secolo seguente, troviamo un altro esempio di *populares* che intendevano sottrarsi al dominio monarchico in nome della libertà. Siamo nuovamente a L'Aquila, durante la rivolta del 1485, che si indirizzò contro le truppe regie presenti eccezionalmente in città, ma che aveva alla sua base delle tensioni preesistenti. Esse erano dovute alla riforma fiscale sperimentata da re Ferrante e all'arresto preventivo del leader e *patronus* cittadino, il conte Pietro Lalle Camponeschi, per impedirgli di partecipare alla congiura dei baroni del regno, che si sarebbe verificata di lì a poco⁵⁸. Il cronista aquilano Francesco d'Angeluccio racconta che, scacciate le truppe con la rivolta, si confrontarono diverse opinioni sul da farsi: «Et erano fra cittadini molte parti; chi voleva libertà; chi voleva la Ecclesia, e chi lu re. Ma in fine onne uno se deliberò non esser mai più del re» e L'Aquila si sottomise a Innocenzo VIII⁵⁹. Il cronista non specifica chi sostenesse le singole posizioni, ma da altre fonti sappiamo che il passaggio alla Chiesa fu promosso da alcuni aristocratici, il cui peso politico era scemato nei decenni precedenti. Approfitando dell'assenza del Camponeschi, presero il controllo della città 'convincendo' il gruppo dirigente, composto in gran parte da ricchi mercanti – alcuni dei quali filoaragonesi – a sostenere l'operazione⁶⁰.

Ma chi voleva la libertà? Ce lo dice Bernardino Cirillo, un cronista che pur scrivendo negli anni Trenta del Cinquecento appare affidabile. Raccontando la vicenda, afferma: «Non mancavano poi voci di volgari, & plebei, che non discorrendo più che tanto, gridavano libertà, libertà»⁶¹. Ecco allora altri *populares* che volevano 'liberarsi', in questo caso «senza ragionare più di tanto». Era la *furia de poble*, quella cecità della massa che sarebbe stata perdonata in seguito dalla monarchia aragonese, anche perché il gruppo dirigente riuscì a nascondere la propria implicazione nella vicenda, tanto più grave perché fu ucciso un rappresentante del re⁶². Prima di ritornare all'obbedienza aragonese nel 1486, però, lo stesso gruppo dirigente celebrò la condizione di città *immediate subiecta* al pontefice attraverso la coniazione di una nuova moneta, modificando quella già prodotta nella zecca locale per conto di re Ferrante. Si recuperò allora il tema della *libertas* come sottomissione a un potere monarchico, questa volta il papato: su un lato della moneta era impresso il

⁵⁷ *Chronique des quatre premiers Valois (1327-1393)*, a cura di S. Luce, Paris 1862, p. 74.

⁵⁸ Sulla riforma sia sufficiente il rinvio a M. DEL TREPPO, *Il regno aragonese, in Storia del Mezzogiorno*, diretta da G. Galasso e R. Romeo, vol. IV, *Il regno dagli Angioini ai Borboni*, tomo I, Napoli 1986, pp. 87-201: 122-127. Su Pietro Lalle e il suo arresto, TRENZI, *L'Aquila nel Regno*, pp. 253-264.

⁵⁹ FRANCESCO D'ANGELUCCIO DI BAZZANO, *Cronaca delle cose dell'Aquila. Dall'anno 1436 all'anno 1485*, a cura di A.L. Antinori, in L.A. MURATORI, *Antiquitates Italicae Medii Aevii*, tomo VI, Milano 1742, coll. 883-926: 926.

⁶⁰ Cfr. S. FERENTE, *Gli ultimi guelfi. Linguaggi e identità politiche in Italia nella seconda metà del Quattrocento*, Roma 2013, pp. 177-225, e TRENZI, *L'Aquila nel Regno*, pp. 264-313.

⁶¹ B. CIRILLO, *Annali della città dell'Aquila con l'histoire del suo tempo*, Roma, appresso Giulio Accolto, 1570, p. 81v.

⁶² TRENZI, *L'Aquila nel Regno*, pp. 432-439.

simbolo cittadino (l'aquila), circondato dalla scritta «Aquilana libertas», sull'altro figuravano le insegne pontificie e il nome del papa⁶³. Questa proclamata libertà non era diversa da quella precedente, poiché gli aquilani rimanevano sotto un potere monarchico senza significativi cambiamenti, neanche nell'ampiezza delle facoltà di autogoverno. La reale differenza stava nella somma dovuta annualmente al sovrano, che con il papa ammontava a un quarto di quella versata al re.

4. Le *libertates* delle città: contenuti e circolazione

Quello fiscale era uno degli ambiti principali della negoziazione fra città e monarchia nei regni italiani. Le comunità presentavano spesso petizioni per ottenere esenzioni o riduzioni del pagamento delle imposte dovute alla corte, ma anche il diritto di imporre tasse a loro volta. Queste richieste si aggiungevano a quelle riguardanti altri ambiti, dalla giustizia al commercio, ai diritti e privilegi di singoli cittadini o gruppi sociali⁶⁴. I diplomi regi che rispondevano a singole richieste o presentavano elenchi di petizioni con le risposte del sovrano (*capitula*) furono conservati in originale o copiati dalle comunità, per avvalersi di quei diritti e chiederne il riconoscimento quando era opportuno (ad esempio, quando saliva al trono un nuovo sovrano)⁶⁵. Come nelle città dell'Italia centro-settentrionale, si era costituito «un patrimonio ereditario di diritti, privilegi e immunità [...], un insieme di prerogative legittimate dall'*usus* e tutelate dal principio giuridico della consuetudine», riconosciuta dal sovrano, che le comunità urbane chiamarono *libertates* durante lo scontro con Federico I conferendo loro una valenza ideologica⁶⁶. Invece nel *corpus* documentario delle città meridionali italiane, il termine *libertates* per indicare quelle prerogative compare raramente, e senza una specifica connotazione politica. Quando la si trova, la parola non figura da sola ma sempre all'interno di una serie e si incontra in genere nelle richieste di conferma di privilegi già goduti. A fine Quattrocento, ad esempio, Lecce chiese ad Alfonso II la conferma di «*gratias immunitates franchitias prerogativas et libertates*»⁶⁷. Ma nella maggior parte dei casi, in quel periodo, compaiono soltanto tre parole: privilegi, grazie, immunità⁶⁸.

⁶³ Per gli aspetti numismatici, A. GIULIANI, *L'Aquila pontificia e l'utopia della libertas. Zecche e monete nella dedizione a Innocenzo VIII (1485-1486)*, Ariccia 2013.

⁶⁴ Cfr. SENATORE, *Una città, il Regno*, pp. 402-414.

⁶⁵ Cfr. almeno P. CORRAO, *Negoziare la politica: i «capitula impetrata» delle comunità del regno siciliano nel XV secolo*, in *Forme della comunicazione politica in Europa nei secoli XV-XVIII. Suppliche, gravamina, lettere / Formen der politischen Kommunikation in Europa vom 15. bis 18. Jahrhundert. Bitten, Beschwerden, Briefe*, a cura di C. Nubola e A. Würzler, Bologna-Berlin 2004, pp. 119-136, e F. SENATORE, *Le scritture delle universitates meridionali. Produzione e conservazione*, «Reti Medievali rivista», IX (2008), 1.

⁶⁶ ZORZI, *Le declinazioni della libertà*, pp. 28-29.

⁶⁷ *Libro Rosso di Lecce. Liber Rubeus Universitatis Lippiensis*, a cura di P.F. Palumbo, Fasano 1997, p. 274.

⁶⁸ Altro esempio leccese *ivi*, p. 82.

Al di là della terminologia, i contenuti di diritti ed esenzioni sono del tutto analoghi a quelli di altri regni europei. Considerandone la grande varietà, non si può rendere conto qui di tutte le *libertates* godute dalle città. Meglio concentrarsi su quelle che potremmo chiamare 'libertà positive', cioè le facoltà di agire autonomamente, su delega o autorizzazione formale del sovrano, in certi settori⁶⁹. Uno di essi era la giustizia, che i cittadini potevano amministrare nel primo grado di giudizio attraverso uno o più giudici da loro eletti. Questa *libertas* era in genere limitata alla giustizia civile, mentre quella criminale era riservata alla monarchia e ai suoi ufficiali, tranne che in certi casi. Nel regno di Sicilia, per esempio, nel 1231 Federico II la affidò «de speciali et antiqua prerogativa» agli ufficiali locali di vertice (comunque riconosciuti, se non indicati, dalla corte) delle sole città di Napoli, Salerno e Messina⁷⁰. Nelle città 'comunalì' francesi, invece, fra XIII e XIV secolo i consoli esercitavano entrambe le giustizie di primo grado – sottratte ai precedenti signori feudali⁷¹ –, in alcuni centri dichiarando di essere giudici per conto del re⁷². Nei territori dell'impero, poi, per alcuni decenni del secolo XIV i consoli di città come Francoforte acquisirono dal sovrano, a pagamento, l'amministrazione dell'intera giustizia di primo grado, già esercitata un po' ovunque nei periodi di maggiore debolezza della monarchia⁷³. In regni come quello d'Ungheria, invece, la giurisdizione civile e criminale di primo grado era affidata normalmente dalla corte agli *iudices* cittadini⁷⁴.

L'amministrazione della giustizia nelle città dei regni era insomma un sistema integrato, che vedeva partecipare i cittadini in forme diverse da luogo a luogo, e variabili nel tempo, per cui nello stesso centro si può riscontrare un grado di partecipazione differente a seconda del periodo e delle relazioni con la corte. L'esercizio della giustizia, del resto, era considerato dai gruppi dirigenti urbani (e non solo da loro) «le fondement même du pouvoir sur la ville»⁷⁵. Questo è

⁶⁹ Il riferimento è alla differenza fra libertà positiva ('libertà di') e libertà negativa ('libertà da') – in questo caso coincidente con le menzionate esenzioni fiscali – stabilita in campo filosofico, per quanto concerne l'individuo, da I. BERLIN, *Two concepts of liberty. An inaugural lecture delivered before the University of Oxford on 31 October 1958*, Oxford 1958.

⁷⁰ Si trattava di un'eccezione alle norme stabilite nelle costituzioni di Melfi: *Die Konstitutionen Friedrichs II. für das Königreich Sizilien*, a cura di W. Stürner, Hannover 1996 (*Monumenta Germaniae Historica, Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, 2, Suppl.), I, 72.2, pp. 241-242.

⁷¹ B. CHEVALIER, *Les bonnes villes de France du XIVe au XVIe siècle*, Paris 1982, p. 198. Per un approfondimento, S. BALOSSINO, *I podestà sulle sponde del Rodano. Arles e Avignone nei secoli XII e XIII*, Roma, 2015, pp. 238-249.

⁷² NAEGLE, *Gouvernants ou Governés?*, p. 132. Cfr. più in generale, per la Francia, C. GAUVARD, *La justice pénale du roi de France à la fin du Moyen Âge*, in *Le pénal dans tous ses états. Justice, États et Sociétés en Europe (XIIe-XXe siècles)*, a cura di X. Rousseaux e R. Levy, Bruxelles 1997, pp. 81-112.

⁷³ MONNET, *Villes d'Allemagne au Moyen Âge*, pp. 40-41, 98 e 183.

⁷⁴ SZENDE, *Power and Identity*, pp. 46-48.

⁷⁵ P. BOUCHERON, D. MENJOT, *La ville médiévale. Histoire de l'Europe urbaine 2*, Paris 2011², p. 356.

vero anche se esso non coincideva con le funzioni di governo, benché in diversi casi fossero le stesse istituzioni a occuparsi di entrambi gli aspetti, in tutto o in parte. Talvolta, infatti, gli *iudices* cittadini erano anche a capo delle istituzioni politiche o, viceversa, le magistrature titolari dell'autogoverno amministravano parte della giustizia⁷⁶. Ciò riflette sul piano pratico l'idea che la *iurisdictio* era intesa non soltanto come potere giudiziario, ma anche «in senso generale come potestà di amministrazione»⁷⁷ o, per dirla con i giuristi, come «compendio simbolico di tutto il processo di potere 'come tale'», che necessitava almeno formalmente della sanzione di un potere superiore⁷⁸.

In Inghilterra, da fine Trecento, i magistrati di alcune città acquisirono maggiori prerogative su richiesta delle comunità, diventando *justices of the peace*, cioè *conservatores pacis* titolari di giurisdizione al posto degli ufficiali regi. Questo passaggio avvenne nel momento in cui queste città – come Bristol, York, Newcastle, etc. – divennero contee, quando cioè il re le rese componenti della struttura amministrativa del regno, conferendo loro una centralità che non avevano in precedenza⁷⁹. Ma d'altro canto e proprio per questo, l'attività giudiziaria era costantemente controllata e validata da corti regie superiori, e inoltre il re modificò i meccanismi elettorali locali introducendo la verifica degli eletti – procedura che si diffuse in molti regni fra XIV e XV secolo. Per queste e altre ragioni, l'operazione portava a incorporare il governo della città nell'apparato regio, pur conferendo più poteri alle élite locali⁸⁰. Questo tipo di organizzazione, che si compone anche di altri elementi, è stato definito «self-government at the King's command», una definizione che può essere estesa ad altri regni europei⁸¹.

Il 'diritto all'autogoverno' viene spesso ricordato nella storiografia come una delle *libertates* più importanti delle città. Con diritto all'autogoverno si intende la possibilità per i cittadini di costituire e partecipare a istituzioni politiche determinate, che avevano funzioni che oggi diremmo deliberative e di governo, quali l'assemblea generale ma soprattutto i consigli e i collegi: «by your franchises and liberties [...] ye have auctorite to provide, make and establishe ordonances and rules amonges yow», scrisse Riccardo III ai magistrati di Coventry nel

⁷⁶ Cfr. S. REYNOLDS, *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900-1300*, Oxford-New York 1997, pp. 198-202.

⁷⁷ ZORZI, *Le declinazioni della libertà*, p. 31.

⁷⁸ P. COSTA, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Roma-Bari 1999, pp. 238-240.

⁷⁹ Ch.D. LIDDY, *Urban communities and the Crown: Relations between Bristol, York, and the Royal Government, 1350-1400*, A thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy, University of York, Department of History, 1999, pp. 196-197.

⁸⁰ Ivi, pp. 214-215.

⁸¹ È il titolo di un volume richiamato con una certa frequenza negli studi più recenti: A. BLAKESLEE WHITE, *Self-government at the King's Command. A Study in the Beginnings of English Democracy*, Minneapolis 1933.

1485⁸². Ma si trattava anche dell'accesso agli uffici per lo svolgimento delle funzioni via via delegate o riconosciute dalla monarchia, da quelle fiscali a quelle giudiziarie. Nelle richieste e concessioni di diritti in questo campo, si possono distinguere i gruppi sociali emergenti o emersi nello scenario politico locale, che ottenevano privilegi per le rispettive *universitates* – di *nobiles* e *populares*, per esempio – oppure per l'intera città ma con l'evidente vantaggio di alcuni gruppi, come i mercanti⁸³. Lo stesso vale per la rappresentanza dei gruppi sociali all'interno delle istituzioni: in molti casi si chiedeva al re di riequilibrare il peso politico fra gruppi nobiliari e popolari, variamente denominati e talora ulteriormente ripartiti. Da questo punto di vista appare peculiare l'esperienza delle città inglesi. In molti centri si selezionavano gli individui ammessi alla *libertas* della città, cioè all'insieme di franchigie e a un trattamento giuridico privilegiato. Nelle fonti si parla di persone «entranti ogni anno in libertà», immatricolate in un apposito registro⁸⁴. Tale condizione era spesso legata all'esercizio di attività commerciali e produttive, oltre che al pagamento delle tasse e alla residenza. Questa *libertas* si configurava quindi come cittadinanza privilegiata, che permetteva fra l'altro l'accesso alle magistrature⁸⁵.

Le *libertates* che riguardavano l'autogoverno non sancivano la creazione di una certa struttura istituzionale, ma il diritto di elezione di uomini preposti a prendere decisioni, in certi campi⁸⁶. La struttura istituzionale e amministrativa non era una *libertas*, ma una forma di organizzazione che poteva essere ideata dai cittadini e confermata dalla corte, oppure elaborata dalla stessa monarchia. Ad esempio, a fine Duecento, a Salerno fu il principe Carlo Martello a definire le istituzioni cittadine, per tentare di risolvere il conflitto fra nobili e popolari intorno all'elezione degli ufficiali; intorno, cioè, all'esercizio di una *libertas* cittadina, che l'intervento 'dall'alto' intendeva preservare⁸⁷.

Città e monarchia, del resto, condividevano lo stesso orizzonte politico, che consisteva nel bene comune⁸⁸. Per conseguirlo era necessaria la pace, raggiungibile grazie alla monarchia attraverso l'obbedienza. Nell'Italia centro-settentrionale, per ristabilire il controllo sulle città del *regnum Italiae* questo argomento

⁸² Citazione da M. BERENGO, *L'Europa delle città. Il volto della società urbana europea tra Medioevo ed età moderna*, Torino 1999, p. 60.

⁸³ Del resto, «la cittadinanza è un contenitore di oneri e privilegi diseguali ed è pensata nel rispetto delle differenze delle parti»: COSTA, *Civitas*, p. 31.

⁸⁴ Per il caso di York R.B. DOBSON, *Admissions to the Freedom of the City of York in the Later Middle Ages*, «The Economic History Review», s. II, XXVI (1973), 1, pp. 1-22.

⁸⁵ Ch.D. LIDDY, *Contesting the City. The Politics of Citizenship in English Towns, 1250-1530*, Oxford 2017, pp. 25-50.

⁸⁶ Si veda l'esempio inglese ivi, pp. 94-108. Per una panoramica europea, BERENGO, *L'Europa delle città*, pp. 61-73.

⁸⁷ Cfr. A. GALDI, *In orbem diffusior, famosior... Salerno in età angioina (secc. XIII-XV)*, Salerno 2018, pp. 59-63.

⁸⁸ Sul tema, è d'obbligo richiamare almeno *De bono communi. The discourse and practice of the common good in the European city (13th-16th c.)*, a cura di E. Lecuppre-Desjardin e A.-L. van Bruaene, Turnhout 2010.

fu sostenuto da alcuni imperatori come Enrico VII, che incontrò un'interpretazione opposta da parte dei fiorentini⁸⁹. Nelle città dei regni c'era invece una sostanziale convergenza con il sovrano, che permetteva alle comunità di ottenere ulteriori *libertates*. A questo proposito, si può ricordare la Bolla d'oro di Carlo IV del 1356, che se da un lato sanciva il divieto di costituire alleanze illecite, dall'altro autorizzava e promuoveva implicitamente quelle lecite, cioè quelle indirizzate alla pace e alla concordia. Il riferimento alle leghe urbane dell'area imperiale è chiaro, e ne riconosce la capacità di essere strumenti per conseguire la pace. In molti i casi, infatti, gli accordi intercittadini prevedevano sistemi di conciliazione fra città e l'impegno delle collegate a intervenire per risolvere i conflitti interni a una delle aderenti. Si noti che in questo modo si riconosceva, di fatto, la tendenza all'autogestione dei conflitti da parte delle città, che si rivolgevano sempre meno ai principi o all'imperatore per ritrovare la pace interna, condizione essenziale per quella esterna. Si trattava di un principio politico fondamentale, fissato anche in alcune scritture esposte. Sono note, ad esempio, la scritta sulla *Holstentor* di Lubecca, che recita «concordia domi, foris pax», e quella che campeggiava su una porta di Metz: «si nous avons paix dedans, nous avons paix defor»⁹⁰.

Per altro verso, di fronte alla comunanza di obiettivi poteva verificarsi una discrepanza sul loro effettivo raggiungimento, sia all'interno della città, sia fra questa e la monarchia. I gruppi sociali esclusi dal potere lamentavano talora l'inadeguatezza del gruppo dirigente, 'identificandolo' con gli strumenti di esercizio di alcune *libertates*, ai quali erano disposti a rinunciare. Ad esempio, nel Trecento alcune città francesi chiesero al re l'abolizione degli statuti o della struttura istituzionale, a causa del malgoverno dei suoi interpreti⁹¹. Dal canto suo il sovrano, specialmente nei confronti di città non abbastanza forti da opporre una qualche resistenza, poteva sospendere una o più *libertates*, giustificando l'azione con il mancato raggiungimento del bene comune. Alcuni re inglesi del Duecento, ad esempio, sospesero temporaneamente tutte le *libertates* di Londra, Southampton e Oxford, anche per insolvenza fiscale⁹².

La funzione della monarchia non si esauriva però nel riconoscimento o nella revoca delle *libertates*. Essa riguardava anche il modo in cui venivano distribuite e il loro utilizzo come strumenti di consolidamento del regno e dei gruppi dirigenti locali. Consideriamo anzitutto la 'circolazione' di *libertates* e l'adozione di veri e propri modelli. In alcuni regni, a una o più città furono riconosciute le *libertates* vigenti altrove, oppure fu applicato uno *standard* elaborato dalla corte e adattato alla realtà locale. In entrambi i casi, l'operazione poteva esser stata ri-

⁸⁹ Cfr. A. POLONI, *Le origini della libertas fiorentina. Il discorso sulla libertà nella corrispondenza ufficiale dei fiorentini negli anni della discesa in Italia di Enrico VII (1310-1313)*, in *La libertà nelle città comunali e signorili*, pp. 103-128: 108-122.

⁹⁰ NAEGLE, *Gouvernants ou Governés?*, pp. 136-137.

⁹¹ Ivi, p. 143. Altri esempi di proteste contro i gruppi dirigenti in BERENGO, *L'Europa delle città*, pp. 86-92.

⁹² Cfr. ivi, pp. 46-47 e 97.

chiesta dalle comunità o decisa dal sovrano. Quando si applicava uno *standard*, non si ‘importavano’ soltanto franchigie e immunità, ma interi sistemi di organizzazione della vita politica, che includevano la configurazione istituzionale, i rapporti con gli ufficiali regi e *anche* alcuni privilegi. Pensiamo agli *Établissements de Rouen*, un insieme di disposizioni-modello che si diffusero nel regno di Francia soprattutto nel Duecento. In essi si stabiliva l’apparato istituzionale (il *maire*, gli scabini, etc.), si regolavano le competenze e le procedure in rapporto agli ufficiali regionali, e si riconoscevano i privilegi della città, spesso già confermati da un precedente diploma. Questi documenti erano più *ordonnances* che privilegi, ma contenendo anche delle *libertates* rappresentano degli ibridi dal nostro punto di vista⁹³. Lo stesso discorso vale per i *fueros* castigliani. Oltre a definire un impianto istituzionale sostanzialmente identico per ogni città, stabilivano i criteri per l’acquisizione della cittadinanza, regolavano il servizio militare da prestare al re (che poteva richiederlo soltanto per un certo periodo e in certe quantità), riconoscevano esenzioni fiscali alla comunità o ad alcuni gruppi sociali, e così via. I *fueros* sono uno dei casi più chiari di tendenza monarchica alla ‘standardizzazione delle *libertates*’, che tuttavia incontrava resistenze. Nel 1282 Alfonso X tentò di introdurre il *Fuero real*, una carta di privilegi uguale per tutte le città, ma fu costretto a ritirare il provvedimento⁹⁴.

In altri regni si identificò invece un *corpus* di *libertates* di una data città come modello per le altre. In Ungheria, ad esempio, per tutto il Duecento le città più piccole chiesero di adottare *sic et simpliciter* le *libertates* di centri più grandi, come Fehérvár⁹⁵. Ma l’Europa centrale e orientale era terra di importazione delle *libertates* in quanto connesse allo *ius Teutonicum* che, com’è noto, fu adottato nei centri conquistati e fondati con il movimento espansivo verso est. In certi casi questo *ius* è descritto nelle fonti come *libertas Teutonicorum*, un contenitore che includeva i diritti ma anche i servizi regi e principeschi stabiliti nello stesso *ius*. Così era nel secondo Trecento in Galizia e Volinia, due principati del Rus’ di Kiev⁹⁶.

Questo ci porta a considerare un altro aspetto caratterizzante dell’Europa centrale e orientale: il rapporto fra *libertates* di gruppi urbani e *libertates* delle città. Lo *ius Teutonicum* e alcuni privilegi erano inizialmente riservati agli immigrati e alle colonie di individui – specialmente mercanti – provenienti dall’area germanica, e definiti ‘ospiti’ in Ungheria, Russia, Polonia e altrove. Pertanto la *libertas Teutonicorum* consisteva anche nel non sottostare alle consuetudini locali e, soprattutto, nel non essere sottomessi alla giurisdizione dei signori ma a quella regia, secondo l’idea di *libertas* su cui ci siamo soffermati sopra. Era insomma una sorta di personalità del diritto, che portava con sé l’istituzione di

⁹³ Cfr. G. NAEGLE, *Stadt, Recht und Krone: Französische Städte, Königtum und Parlement im späten Mittelalter*, Husum 2002, pp. 246-259.

⁹⁴ M.Á. LADERO QUESADA, M. DIAGO HERNANDO, *The Franchises, Liberties, and Privileges of Spanish Towns in the Middle Ages*, in *Urban liberties and citizenship*, pp. 101-124: 106-110.

⁹⁵ SZENDE, *Power and Identity*, pp. 56-59, anche per altri esempi.

⁹⁶ O. KOZUBSKA-ANDRUSIV, *Becoming a Citizen. The Formation of Communities and Urban Liberties in the Principalities of Kievan Rus’*, in *Urban liberties and citizenship*, pp. 69-99: 80.

tribunali separati. Questa circostanza fu in molti casi all'origine delle impalcature istituzionali delle città dell'Europa orientale e centrale, perché i magistrati giudiziari di gruppo si trasformarono in magistrati politici, in seguito a un interessante sviluppo: i privilegi si estesero gradualmente dal gruppo sociale ospite a tutta la comunità, trasformandosi da personali a territoriali per volere della monarchia. I re utilizzarono questo strumento per realizzare il consolidamento del loro potere, anche selezionando le aree del regno in cui applicare questa politica. In Ungheria, da metà Duecento, la territorializzazione della *libertas Teutonicorum* riguardò soprattutto le città delle aree periferiche del regno, che svolgevano ruoli strategici come l'attività commerciale, la difesa dei confini o l'estrazione dei metalli⁹⁷. Altrove continuarono a vigere diritti e privilegi separati, ma ciò non significava limitarne lo sviluppo politico o economico. Ad esempio Kamianets, attualmente nell'Ucraina occidentale, era detta «città delle tre *nationes*»: latini, ruteni e armeni avevano ciascuno la propria giurisdizione e le proprie *libertates* (e anche proprie istituzioni), anche se i latini godevano di qualche privilegio in più⁹⁸.

5. Conclusioni

Gli assi portanti del discorso sviluppato in questa ricognizione delle libertà cittadine nei regni sono tre. Il primo è che la *libertas* come concetto politico applicato alle comunità urbane equivaleva alla sottomissione al potere monarchico e all'assenza di dominazione signorile. La monarchia era garante della libertà, pertanto la sudditanza era condizione imprescindibile per conseguirla o conservarla. In questo, le città dei regni del Mezzogiorno sono del tutto analoghe a quelle di altre compagini europee, nonché comparabili con quelle dell'Italia centro-settentrionale prima della ideologizzazione della libertà. Lo stesso può dirsi – e questo è il secondo aspetto – per le rivolte antimonarchiche, nelle quali alcuni gruppi sociali di minore condizione promossero una *libertas* diversa, distinguendosi dai gruppi dirigenti nel momento in cui proclamavano di volersi sottrarre al dominio superiore. Ciò rifletteva la concretezza delle questioni all'origine delle rivolte stesse, in genere connesse con la fiscalità, per cui è difficile attribuire a questi rivoltosi un'idea articolata di *libertas*, come riferimento politico o ideologico intorno al quale costruire un nuovo ordine della società, senza il sovrano. Anche i gruppi dirigenti promossero rivolte antimonarchiche, ma esse erano indirizzate a una sostituzione della dinastia o del potere dominante, e non all'indipendenza.

Il monarca, passando al terzo aspetto, era d'altro canto l'autorità che garantiva, giuridicamente e attraverso la propria politica, il godimento delle *libertates*, un insieme di immunità e diritti che contribuivano a definire lo spazio di agibilità (politica, giudiziaria, economica, etc.) delle città, nel contesto del regno e al

⁹⁷ SZENDE, *Power and Identity*, pp. 42-45.

⁹⁸ KOZUBSKA-ANDRUSIV, *Becoming a Citizen*, pp. 94-96.

loro interno. Benché possano apparire come una miriade di piccole eccezioni e prerogative di portata limitata, le *libertates* costituivano il fondamento del rapporto fra città e monarchia, uno degli strumenti di legittimazione per i sovrani e per i gruppi dirigenti – che gestivano le petizioni da inoltrare al re – e uno dei mezzi per costruire il sistema politico-amministrativo del regno e determinarne gli equilibri politici. Il diritto di elezione dei magistrati, insieme all'appartenenza al demanio e ad altre prerogative amministrative, era fra le *libertates* più importanti, indice dello sviluppo politico delle comunità e dell'attivismo dei gruppi dirigenti. L'autogoverno non era in contrapposizione con l'effettività del potere regio, espressa in sede locale dagli ufficiali, ma il frutto di una negoziazione che – anche passando per momenti di conflittualità – le città intraprendevano per ottenere un peso specifico maggiore nel sistema amministrativo del regno, senza metterlo in dubbio. E la monarchia usava il riconoscimento di questa *libertas* per consolidare il regno stesso, nel momento in cui i magistrati locali svolgevano funzioni pubbliche in nome e per conto del sovrano. La distribuzione delle *libertates* e la loro circolazione da un luogo all'altro, talora in blocco, era un altro strumento in mano ad alcuni sovrani per consolidare il proprio potere effettivo sul regno, sia quando operava in tal senso *sua sponte*, sia quando erano le città a chiedere l'intervento. D'altro canto, la monarchia poteva privare le città delle *libertates* quando non svolgevano il servizio dovuto, a partire dal pagamento delle tasse, o quando riteneva che non fossero riuscite a conseguire uno degli obiettivi che condivideva con loro: il bene comune.

La libertà del popolo. *Status popularis e libertas a Firenze, Siena, Lucca e Bologna nella seconda metà del Trecento*

Alma Poloni

Nell'orazione funebre per Nanni Strozzi, completata nel 1428, il cancelliere umanista Leonardo Bruni celebra la superiorità della costituzione fiorentina rispetto a qualsiasi altra forma di governo¹: «Forma rei publice gubernande utimur – scrive – ad libertatem paritatemque civium maxime omnium directa, que quia equalis est omnibus, popularis nuncupatur»². A Firenze tutti i cittadini hanno pari opportunità di accedere alle cariche pubbliche e di migliorare la propria condizione, purché siano capaci e moralmente retti, dimostrino cioè *industria, ingenium e vivendi ratio*³. La città pretende infatti virtù e onestà dai

¹ Sui cancellieri umanisti il riferimento obbligato rimane E. GARIN, *Cancellieri umanisti della repubblica fiorentina da Coluccio Salutati a Bartolomeo Scala* (ed. orig. 1959), in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, Roma 2009, II, pp. 83-116. L'edizione critica dell'orazione per Nanni Strozzi è in S. DAUB, *Leonardo Brunis Rede auf Nanni Strozzi. Einleitung, Edition und Kommentar*, Stuttgart-Leipzig 1996, pp. 281-302. Per un'analisi delle interpretazioni storiografiche e ideologiche delle opere di Leonardo Bruni nel Novecento si veda L. BAGGIONI, *Leonardo Bruni dans la tradition républicaine*, «Raison politiques», 26 (2009), 4, pp. 25-43, disponibile on line all'indirizzo <<https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2009-4-page-25.htm>> (05/2024), al quale si rimanda anche per le indicazioni bibliografiche.

² DAUB, *Leonardo Brunis*, p. 285.

³ *Ibidem*: «Spes vero honoris adipiscendi ac se attollendi omnibus par, modo industria adsit, modo ingenium et vivendi ratio quedam probata et gravis; virtutem enim probitatemque in cive suo civitas nostra requirit».

Alma Poloni, University of Pisa, Italy, alma.poloni@unipi.it, 0000-0002-6011-8671

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Alma Poloni, *La libertà del popolo. Status popularis e libertas a Firenze, Siena, Lucca e Bologna nella seconda metà del Trecento*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0382-1.11, in Andrea Zorzi (edited by), *Libertas e libertates nel tardo medioevo. Realtà italiane nel contesto europeo. Atti del XVI Convegno di studi San Miniato 11-13 ottobre 2018*, pp. 131-150, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0382-1, DOI 10.36253/979-12-215-0382-1

suoi *cives*. Essa ha invece in odio l'arroganza dei potenti, ai quali ha riservato le leggi più severe tra tutte quelle che ha emanato, finché dopo averli domati li ha costretti a piegare la testa e a umiliarsi per ottenere il grande beneficio di passare «ex grandioribus familiis ad plebem»⁴. Infatti «hec est vera libertas, hec equitas civitatis: nullius vim, nullius iniuriam vereri, paritatem esse iuris inter se civibus, paritatem rei publicae adeunde»⁵. Dopo aver spiegato perché queste condizioni non possono sussistere né in un regime monarchico né in un regime oligarchico, Bruni conclude, riprendendo le considerazioni con cui ha aperto il paragrafo: «ita popularis una relinquitur legitima rei publice gubernande forma, in qua libertas vera sit, in qua equitas iuris cunctis pariter civibus, in qua virtutum studia vigere absque suspitione possint»⁶.

Le parole chiave del passo sono *libertas*, *equitas* e *paritas*. La costituzione di Firenze è la più adatta a promuovere la libertà proprio perché è improntata all'*equitas* e alla *paritas*, concede cioè uguali diritti a tutti i cittadini, e consente a tutti gli uomini meritevoli e virtuosi di partecipare alla vita politica su un piano di parità. Questo brano è stato spesso considerato una delle più compiute espressioni degli ideali repubblicani dell'umanesimo civile fiorentino, e soprattutto una delle più raffinate celebrazioni della *libertas* repubblicana⁷. Il discorso di Bruni è in realtà più puntuale, e allo stesso tempo assai più legato alla tradizione politica fiorentina. Quella che egli esalta è una specifica forma di governo, non genericamente repubblicana, ma popolare («popularis [...] rei publice gubernande forma»): è, insomma, il regime di popolo, contrapposto, come nelle riflessioni dei giuristi trecenteschi, al governo di uno solo, monarchico o signorile, e al governo di pochi. *L'equitas* è in effetti uno dei cardini dell'ideologia popolare, e non manca un preciso riferimento a un altro caposaldo ideologico del comune di popolo, le leggi antimagnatizie e le norme che consentono ai *magnates* di farsi popolari, rinunciando al loro status e di fatto alla loro appartenenza familiare («ex grandioribus familiis ad plebem transire»)⁸.

Il regime di popolo è quindi, nella riflessione di Bruni, l'unica forma di governo che consente il fiorire della *libertas*. Una città libera non è dunque semplicemente una città che gode della *libera iurisdictio*, dell'autonomia politica, dell'indipendenza da qualsiasi potere esterno, compreso quello imperiale, secondo un'accezione che

⁴ *Ibidem*: «Superbiam vero ac fastidia potentiorum sic vehementer odit, ut plures acrioresque in id genus hominum leges quam in ullam rem aliam sanxerit, donec domitos superbos et quasi adamantinis legum catenis devinctos subdere tandem colla et infra mediocritatem etiam sese humiliare coegerit, ut summi iam beneficii loco concedatur ex grandioribus familiis ad plebem transire».

⁵ *Ibidem*.

⁶ Ivi, p. 286.

⁷ H. BARON, *The crisis of the early Italian Renaissance. Civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*, Princeton 1955, I, pp. 358-372; BAGGIONI, *Leonardo Bruni*.

⁸ Sulla politica del comune di Firenze nei confronti dei magnati nel corso del Trecento si veda C. KLAPISCH-ZUBER, *Ritorno alla politica. I magnati fiorentini, 1340-1440*, Roma 2009 (ed. orig. Paris 2006).

risale almeno al XII secolo⁹. Non è nemmeno semplicemente una città che non è governata da un signore, come si comincia a sostenere dalla fine del Duecento. La libertà è invece legata a specifiche condizioni interne alla città, a un preciso modello politico, che è, appunto, quello popolare. Si tratta dunque di un'elaborazione originale, che certo riprende elementi presenti nella tradizione politica comunale, ma li rielabora in forma sostanzialmente nuova¹⁰. L'originalità, tuttavia, non è attribuibile a Leonardo Bruni, e nemmeno, più genericamente, ai cancellieri umanisti della repubblica fiorentina. L'idea della stretta connessione tra *libertas* e *status popularis*, regime di popolo, ha già, alla fine degli anni '20 del Quattrocento, una storia piuttosto lunga alle spalle. Questo contributo tenterà appunto di rintracciare le origini di questa idea nel corso del Trecento. Anche se la libertà del popolo ebbe probabilmente a Firenze la sua espressione teorica più compiuta, essa, come si vedrà, è in realtà presente anche nel discorso pubblico di altre città che vissero nella seconda metà del Trecento un revival dell'ideologia popolare. In questa sede si prenderanno in considerazione in particolare Siena, Lucca e Bologna.

1. *Status popularis liberus*: l'affermazione del nesso tra regime di popolo e libertà

I primi espliciti riferimenti alla connessione tra *status popularis* e *libertas* si trovano alla metà del Trecento. Nell'ambito degli accordi stretti tra Firenze e Pistoia nel 1351 il sindaco di Pistoia impegnava il suo comune a fare in modo «quod dicta civitas Pistorii reformabitur in vero statu libero populari et guelfo et in vera parte guelfa»¹¹. La formula era probabilmente suggerita dai fiorentini. Nel dibattito politico interno a Firenze, infatti, la collocazione della *libertas* nell'orizzonte ideologico del popolo aveva cominciato a delinearsi a partire dal 1343 nell'ambito del regime popolare radicale che si era affermato dopo la fine della signoria di Gualtieri di Brienne¹². Già negli anni '50 tuttavia il tema non appare più circoscritto alla documentazione prodotta dal comune di Firenze o su sua sollecitazione. Nel 1357 il regime senese dei Dodici, che nel 1355 aveva sostituito quello dei Nove, caduto in seguito a un tumulto scoppiato in occasione dell'arrivo in città di Carlo IV, ottenne dallo stesso imperatore un riconoscimento ufficiale e una formale legittimazione¹³. Nel diploma, emanato il

⁹ Si vedano anche le considerazioni di E.I. MINEO, *La repubblica come categoria storica*, «Storica», 43-44-45 (2009), pp. 125-167.

¹⁰ A. POLONI, *Oltre Coluccio Salutati. La fiorentina libertas nel contesto del conflitto politico interno nella Firenze del XIV secolo*, «Edad media. Revista de historia», 21 (2020), pp. 31-55. Si veda inoltre, per la fase precedente, P. GUALTIERI, *La libertà nel discorso pubblico fiorentino (fine XIII-inizio XIV secolo). Prime indagini sulle fonti normative*, in *La libertà nelle città comunali e signorili italiane*, a cura di A. Zorzi, Roma 2020, pp. 77-102.

¹¹ *I capitoli del Comune di Firenze. Inventario e regesto*, I, a cura di C. Guasti, Firenze 1866, pp. 11-12: 12.

¹² POLONI, *Oltre Coluccio Salutati*.

¹³ Sui rivolgimenti politici che ebbero luogo a Siena in occasione delle due discese in Italia di Carlo IV, nel 1354-1355 e nel 1368-1369, rimando a A. POLONI, «Viva lo 'nperadore, e muoia lo Conservadore». Carlo IV come fattore di cambiamento politico a Pisa e a Siena, in *Carlo IV*

16 agosto a Praga, Carlo, accogliendo senza dubbio una formula proposta dai senesi, concedeva loro

[...] ut vos ac civitas et comunitas vestra Senensis in plena libertate et statu populari ac sub legibus et consuetudinibus laudabilibus quibus retroactis temporibus uti consuevistis et hodie utimini licenter stare et libere vivere valeatis¹⁴.

L'imperatore riconosceva inoltre ai Dodici la facoltà di esercitare in autonomia il potere legislativo «maxime pro libertate predicta et statu populari libero conservandis»¹⁵; infine, li nominava vicari imperiali a Siena¹⁶.

Negli anni '60 il legame tra la *libertas* e lo *status popularis* si andò rafforzando. Nel 1365 i fiorentini si professavano «per conservatione dello stato popolare libero e guelfo di Volterra disposti di mectere tutto nostro podere in conservatione de la loro libertà, e stato pacifico di quella città»¹⁷. Nel 1369 i difensori di Siena, che avevano preso il posto dei Dodici in seguito a un nuovo rivolgimento politico legato anche in questo caso alla seconda discesa in Italia di Carlo IV, chiedevano l'approvazione di alcune spese straordinarie sostenute «per avere il privilegio del vicariato da messer l'Omperatore per la libertà del popolare stato di Siena e per rimanere nella sua benignità e die messer lo cardinale [Gui de Boulogne]»¹⁸. Il 21 gennaio infatti i senesi, prima che l'imperatore abbandonasse la città in seguito all'ennesima rivolta, avevano ottenuto da lui, dietro congruo pagamento, un nuovo diploma sostanzialmente identico a quello del 1357¹⁹.

Fu negli anni '70, in ogni caso, che la libertà del popolo raggiunse la sua massima carica propagandistica. Nel 1373 quattro ambasciatori fiorentini furono incaricati dal comune di Pistoia di riformare il sistema istituzionale cittadino «ad conservationem et corroborationem liberi popularis pacifici tranquillitatis et guelfi status populi et communis Pistorii, et comitatus et districtus eiusdem»²⁰. Nell'enunciazione delle motivazioni che avrebbero spinto il comune di Firenze, nella sua «paterna sollecitudine» nei confronti dei pistoiesi, a intervenire, la conservazione della libertà è messa in collegamento con il rispetto dell'*equalitas* e della *iustitia*, ovvero di un'equa distribuzione delle cariche politiche tra i cittadini:

nell'Italia del Trecento. Il "savio signore" e la riformulazione del potere imperiale, a cura di D. Rando, E. Schlottheuber, Roma 2022, pp. 557-585.

¹⁴ P. Rossi, *Carlo IV di Lussemburgo e la Repubblica di Siena (1355-1369)*, «Buletino senese di storia patria», 37 (1930), pp. 5-40, 172-242: 37.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, p. 38.

¹⁷ N. RUBINSTEIN, *Florence and the despots. Some aspects of Florentine diplomacy in the fourteenth century*, «Transactions of the Royal historical society», V s., 2 (1952), pp. 21-45: 33.

¹⁸ *Documenti per la storia dei rivolgimenti politici del comune di Siena dal 1354 al 1369*, a cura di G. Luchaire, Lyon-Paris 1906, p. 222. Per il contesto politico si veda POLONI, «Viva lo 'nperadore».

¹⁹ Editto in ROSSI, *Carlo IV di Lussemburgo*, pp. 238-242.

²⁰ *I capitoli del Comune di Firenze*, I, pp. 13-19: 13.

Quo circa commune Florentie, tamquam pius pater de salute Pistoriensium ac eorumdem libertate sollicitum, ad hoc ut equalitas in ipsius civitatis regimine observetur, vigeatque iustitia, sine quibus civitates et regna regi et conservari nequeunt [...]²¹.

In un altro saggio ho cercato di dimostrare la centralità del tema della *libertas* nel discorso politico dei *populares et artifices*, il partito antioligarchico che a Firenze conservò un notevole peso politico anche dopo la conclusione del regime popolare radicale che aveva governato la città dal 1343 al 1348²². All'inizio degli anni '70 i *populares et artifices* presero il potere sotto la guida di Salvestro Medici²³. Non ritorno sul tema in questa sede. Vale la pena però riportare il preambolo della petizione presentata da Salvestro ai priori il 18 giugno del 1378 – l'atto che di fatto innescò la rivolta dei Ciompi –, uno dei testi che rappresentano l'esito più maturo del discorso sulla *libertas* popolare²⁴:

Pro parte popularium mercatorum et artificum civitatis Florentie, nec non pauperum et impotentum comitatorum et districtualium civitatis eiusdem, et omnium quiete et de suo labore et substantia vivere volentium; ut resistatur irrefrenate potentie magnatum civitatis Florentie et eius comitatus et districtus; et ut tollatur possibilitas impotentes offendendi et popularem statum et libertatem civitatis Florentie pervertendi; et ut populares possint securius ac liberius vivere, et officia pro utilitate publica exercere; et ut civitas, comitatus et districtus Florentie revivescat iustitia [...]²⁵.

Dal brano emerge chiaramente il nesso tra la *libertas* e il *popularis status*. Come nella riflessione di Leonardo Bruni, inoltre, i due aspetti qualificanti della *libertas* popolare sono il contrasto alla prepotenza dei magnati e la possibilità per i cittadini di ricoprire le cariche pubbliche in serenità e sicurezza.

²¹ Ivi, p. 14.

²² POLONI, *Oltre Coluccio Salutati*.

²³ Per una ricostruzione dettagliata delle vicende di quegli anni si vedano G.A. BRUCKER, *Florentine politics and society, 1343-1348*, Princeton 1962 e J. NAJEMY, *Storia di Firenze, 1200-1575*, Torino 2014 (ed. orig. Oxford 2006).

²⁴ Tra i contributi più recenti sul tumulto dei Ciompi P. LANTSCHNER, *The logic of political conflict in Medieval cities. Italy and the Southern Low Countries, 1370-1440*, Oxford 2015, pp. 131-168; A. POLONI, *The political mobilisation of wage labourers and artisans in Siena, Florence, Lucca and Perugia in the second half of the fourteenth century*, in *Disciplined dissent: strategies of non-confrontational protest in Europe from the twelfth to the early sixteenth century*, a cura di F. Titone, Roma 2016, pp. 113-138; G. PETRALIA, *Mobilità negate: intorno al tumulto fiorentino detto dei "Ciompi"*, in *La mobilità sociale nel Medioevo italiano, 4, Cambiamento economico e dinamiche sociali*, a cura di S.M. Collavini e G. Petralia, Roma 2019, pp. 235-272, ai quali si rimanda per i riferimenti alla vasta bibliografia sull'argomento. A. POLONI, *Lo spazio delle periferie e il tumulto dei Ciompi (Firenze, 1378). Un'ipotesi interpretativa*, «Studi di storia medioevale e di diplomatica», 7 (2023), pp. 333-357, <https://riviste.unimi.it/index.php/SSMD/article/view/20173> (05/2024).

²⁵ C. FALLETTI FOSSATI, *Il tumulto dei Ciompi. Studio storico-sociale*, Roma 1882, pp. 325-328: 325.

Ancora una volta, tuttavia, il legame tra la libertà e il regime di popolo non è un'esclusiva fiorentina. Nell'aprile del 1369 Carlo IV sottrasse Lucca alla dominazione pisana, ma per quasi un anno la città rimase sotto la signoria dell'imperatore, che da luglio la esercitò attraverso il suo vicario Gui de Boulogne²⁶. Solo nel marzo del 1370 il cardinale nominò vicari imperiali gli anziani, e la città recuperò la sua piena autonomia. Il 31 luglio di quell'anno vennero discusse nel consiglio generale due petizioni presentate agli anziani, che proponevano una riforma del sistema istituzionale in senso popolare²⁷. Una delle petizioni sosteneva che, affinché «ognuno bene vivere voglante in del suo grado sicuramente ben vivere e riposar si possa», era opportuno

[...] che secondo li moderni e antichi modi e usanze delatre buone terre in libertà et a popolo vivanti cossi li vostri cittadini ali quali la presente materia del dover vivere e giurare a popolo sia e de rasone affecta, se fazano senza indugio a popolo e socto vocabolo e nome de popolo zurare, e sotto quello vivere et in unitade et fraternitade manteners²⁸.

L'indissolubile legame tra *status popularis* e *libertas* è al centro anche dello statuto redatto a Bologna tra il 1376 e il 1378, dopo che la cacciata del legato pontificio Guglielmo di Noellet aveva portato alla restaurazione del comune di popolo²⁹. Il solenne proemio dichiarava che la nuova redazione degli ordinamenti cittadini era stata compilata

[...] ad conservationem et exaltationem civitatis, comitatus et districtus Bononie, nec non civium, comitatorum, incollarum et districtualium eorundem et status popularis civitatis predictae et libertatis eiusdem et presentis regiminis et amatorum et gelatorum ipsius³⁰.

Le stesse espressioni tornano in vari capitoli dello statuto. Così recitava per esempio il giuramento che ognuno dei sedici gonfalonieri – magistratura creata nel maggio del 1376, inizialmente con il compito di coordinare il popolo in ar-

²⁶ Una complessiva rilettura delle circostanze che portarono alla 'liberazione' di Lucca si trova ora in M. RONZANI, *La lunga notte del 1369. Pisa, Carlo IV e la perdita di Lucca*, «Actum Luce», XLVIII/1 (2019), pp. 7-34. Sul vicariato di Gui de Boulogne P. JUGIE, *Le vicariat impérial du cardinal Gui de Boulogne à Lucques en 1369-1370*, «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge», 103 (1991), 1, pp. 261-357; su questa fase della vita politica lucchese POLONI, *The political mobilisation*, e EAD., "Viva lo 'nperadore".

²⁷ *Riformagioni della repubblica di Lucca, 1369-1400*, I, a cura di A. Romiti, Roma 1980, pp. 380-385.

²⁸ Ivi, p. 381.

²⁹ O. VANCINI, *La rivolta dei bolognesi al governo dei vicari della Chiesa (1376-1377)*, Bologna 1906; V. BRAIDI, *Il governo della città nella seconda metà del Trecento*, in *Gli statuti del comune di Bologna degli anni 1352, 1357; 1376-1389 (Libri I-III)*, a cura di Ead., Bologna 2002, pp. IX-XLI; T. DURANTI, *Libertas, oligarchy, papacy: government in the Quattrocento*, in *A companion to Medieval and Renaissance Bologna*, a cura di S. R. Blanshei, Leiden-Boston 2018, pp. 260-288; ID., *La costruzione di un linguaggio della libertas in una città superiorem recognoscens*, in *La libertà nelle città comunali e signorili italiane*, a cura di A. Zorzi, Roma 2020, pp. 201-228.

³⁰ *Gli statuti del comune di Bologna*, I, p. 297.

mi in caso di disordini, ma che in seguito, come si vedrà, acquisì una crescente rilevanza politica – doveva prestare al gonfaloniere di giustizia o al priore degli anziani: «quod ipse est amator boni et pacifici status popularis comunis et populi Bononie et libertatis dicti status popularis, et desiderans dictum statum et libertatem ipsius»³¹.

2. *Regimen ad populum*: la diffusione dell'attitudine a ragione in termini di forme di governo

L'idea che la libertà sia una condizione costitutiva di una specifica forma di governo, il regime di popolo, è dunque piuttosto tarda, e non emerge nelle fonti prima della metà del Trecento. La prima occasione nella quale Firenze aveva costruito un coerente discorso propagandistico interamente incentrato sulla *libertas* e sulla sua difesa era stata la campagna diplomatica e militare contro Enrico VII nel 1311-1312³². L'elemento strutturante di quel discorso era tuttavia l'opposizione tra la *libertas* di Firenze e dei suoi alleati e l'*obedientia* e *fidelitas* delle città del Nord Italia che si erano sottomesse al re dei romani (o di Germania, come preferivano scrivere i fiorentini per sottolinearne l'estraneità al contesto italiano); era invece del tutto assente l'idea che l'amore per la libertà fosse legato a un particolare modello politico, allo *status popularis*, come si sarebbe scritto in seguito.

Per contestualizzare storicamente la nascita di questo nesso è importante sottolineare che in effetti è il concetto stesso di *status popularis*, o *regimen ad populum* – espressione quest'ultima molto meno comune nelle fonti – a diffondersi nelle scritture della pratica, cioè nei verbali degli organi di governo, dei consigli, delle commissioni speciali, negli atti diplomatici e nelle lettere delle cancellerie, soltanto dopo il 1350. È solo dopo il 1350 cioè che pensare, discutere, confrontarsi in termini astratti sulle forme di governo divenne un'attitudine diffusa tra coloro che facevano politica a ogni livello. Nel Duecento e all'inizio del Trecento la propensione a ragionare in termini teorici sui modelli politici, sui diversi tipi di regime sembra sostanzialmente estranea ai cittadini che partecipavano ai quotidiani dibattiti politici nei palazzi comunali. Nelle fonti si trova il *commune*, si trova il *populus*, spesso nell'espressione *commune et populus* per indicare la configurazione istituzionale dei comuni di popolo, ma non si trova lo *status popularis*. Anche gli esponenti dei gruppi dirigenti dei comuni di popolo non paiono avere la capacità di, o piuttosto l'interesse a, concettualizzare le caratteristiche distintive del loro sistema politico, che pensavano ancora come genericamente comunale.

³¹ Ivi, I, p. 411.

³² A. POLONI, *Le origini della libertas fiorentina. Il discorso sulla libertà nella corrispondenza ufficiale dei fiorentini negli anni della discesa in Italia di Enrico VII (1310-1313)*, in *La libertà nelle città comunali e signorili italiane*, a cura di A. Zorzi, Roma 2020, pp. 103-127; si veda inoltre, nello stesso volume, GUALTIERI, *La libertà*.

Nella seconda metà del Trecento invece il modello di *status*, la forma di governo preferibile, il tipo di regime più adatto alla città divennero materia calda di discussione non solo nei consigli e negli altri momenti di confronto politico istituzionalizzato, ma persino nelle piazze e per le strade. Il caso di Lucca, al quale si è già accennato, è particolarmente interessante. All'inizio di luglio del 1370 il consiglio generale si trovò a dover affrontare il crescente malcontento di una parte consistente della cittadinanza³³:

Cum pro parte multorum civium Lucanorum fuerit conquestum et supplicatum quod licet regimen gubernationis Lucani comunis a recessu domini cardinalis citra, [...] satis fuerit bonum non tamen videtur aliquibus pluribus ac multis, quod se comuniter habuerit imo quam plures et multi murmurantes conqueruntur, quod aliqui ad se appropriare videntur ipsum regimen, alios excludendo, [...] dignaremur super dicto regimine et coherentibus et pertinentibus eidem regimini, cum oportuno consilio maiorum, minorum et viduarum, taliter de predicto regimine providere et ordinare quod maiores, mediocres et minores pariter contententur et non possint aliqua vexatione turbari, ut res publica civitatis in tranquillo statu et pacifico gubernetur, et omnis scandali materia sublevetur³⁴.

Dunque il problema che agitava i lucchesi era il «regimen gubernationis» del comune, la forma di governo che si era definita dopo la partenza del vicario di Carlo IV, il cardinale Gui de Boulogne. Questo regime era «satis bonum», ma non abbastanza inclusivo, e favoriva la concentrazione del potere nelle mani di pochi. Si rendeva quindi necessaria una riforma del sistema istituzionale che garantisse un'equa rappresentanza alle diverse componenti sociali («quod maiores, mediocres et minores pariter contententur»). Il consiglio approvò a schiacciante maggioranza, con 203 voti favorevoli e venticinque contrari, una proposta che prevedeva la nomina di una commissione composta da dieci cittadini per ogni terziere, all'interno della quale dovevano essere rappresentati tutti i gruppi sociali³⁵. La commissione, che avrebbe dovuto provvedere alle riforme necessarie, fu insediata immediatamente³⁶. Su trenta componenti ben undici, più di un terzo, erano accompagnati dall'indicazione professionale, che ne segnalava l'appartenenza al mondo dei bottegai e degli artigiani.

Non risulta, tuttavia, che la commissione abbia mai formulato alcuna proposta. In effetti, dopo il suo insediamento non se ne hanno più tracce. La questione del «regimen gubernationis» della città, tuttavia, continuava a essere all'ordine del giorno. Ai dibattiti tra i cittadini fa chiaro riferimento la petizione alla quale si è già accennato, discussa in consiglio il 31 luglio, che chiedeva l'instaurazione di un regime di popolo:

³³ Per una ricostruzione di questa fase della vita politica lucchese EAD., *The political mobilisation*.

³⁴ *Riformazioni della repubblica di Lucca*, I, pp. 349-351: 349.

³⁵ Ivi, p. 350: «Inter quos sint et esse debeant de maioribus, mediocribus et minoribus».

³⁶ Ivi, pp. 353-354.

Denanti a voi signori Antiani e Gonfalonieri de Iustitia de Luca, vicari imperiali, esponsi per parte de molti vostri fideli e devoti cittadini che per le molte varie voluntade et opinioni che in della vostra citade de Lucha vedute sono et anco al presente se vezono sopra el modo della reformatione dello stato della dicta terra, molto necessario e senza indugio sia sopra cio dover provvedere per modo che ognuno bene vivere voglante in del suo grado sicuramente ben vivere e riposar si possa³⁷.

Delle intense e persino violente discussioni sul «modo della reformatione dello stato» riferisce anche il cronista Giovanni Sercambi:

L'anno di MCCCLXXI del mese di ferraio, nacque diferenza in Luccha tra i ciptadini [...]. Ma tanto si dicie che molti voleano che Luccha reggiesse socto tictolo di populo et che si dipingessero l'armi del populo in tucto ciò bizognava, et molti diceano che vivesse a comune senza nomare populo, et questa diferenza fu molto grande et durò buon pesso, et ciaschuno si tenea forte³⁸.

La data non è corretta: le fonti giudiziarie attestano che le agitazioni descritte da Sercambi si collocano nell'estate del 1370³⁹. È comunque interessante notare che le pressioni per una riforma del «regimen gubernationis» della città avevano assunto la forma di una feroce contrapposizione tra coloro che volevano un regime 'a popolo' e coloro che volevano un regime 'a comune'. I cittadini ragionavano cioè in termini di modelli politici. Secondo il racconto di Sercambi, il prevalere di coloro che volevano che si vivesse 'a popolo' fu seguito da una sollevazione che fu sedata con fatica e portò alla condanna di un sarto, un tessitore, un battiloro e un membro di una famiglia di un certo rilievo, Nuccino Sornachi, ritenuti gli ideatori del piano sovversivo. La sentenza fu pronunciata dal podestà il 28 luglio 1370⁴⁰. Oltre ai responsabili indicati dal cronista furono condannati anche un altro tessitore e un calzolaio.

Le indagini rivelarono che questi capipopolo avevano progettato un colpo di stato che avrebbe dovuto concretizzarsi il 25 luglio. Quel giorno essi avrebbero dovuto mobilitare i loro *amici* in armi, riuniti nella chiesa di San Giorgio, e assaltare il palazzo degli anziani, per cacciare gli anziani in carica e sostituirli con altri di loro scelta. In seguito i rivoltosi avrebbero dovuto attaccare e saccheggiare le case dei Guinigi e di altri potenti esponenti dell'élite mercantile. Nella contrada di San Giorgio, nell'angolo nord-occidentale della città, nei pressi

³⁷ Ivi, p. 381.

³⁸ *Le Croniche di Giovanni Sercambi, lucchese*, I, a cura di S. Bongi, Lucca 1892, pp. 204-205: 204.

³⁹ POLONI, *The political mobilisation*.

⁴⁰ Archivio di Stato di Lucca, Sentenze e bandi, 43, pagine non numerate, a. 1370. La sentenza è riportata in regesto, in traduzione inglese, in S.K. COHN jr., *Popular protest in late Medieval Europe: Italy, France and Flanders*, Manchester-New York 2004, pp. 130-132, ma datata erroneamente al 1369. Si veda anche C. MEEK, *Lucca 1369-1400. Politics and society in an early Renaissance city-state*, Oxford 1978, pp. 184-185.

delle mura, si concentrava l'industria conciaria, che per ragioni di igiene pubblica doveva essere tenuta lontana dalle vie del centro⁴¹. È probabile quindi che vi risiedessero e lavorassero molti piccoli artigiani, e numerosi lavoratori salariati addetti ad alcune delle mansioni più faticose, insalubri e logoranti della manifattura medievale. In ogni caso, la congiura fu svelata e la mobilitazione non ebbe luogo. Pieretto tessitore, tuttavia, piombò nel palazzo degli anziani con un coltello nascosto sotto il mantello e, una volta scoperto, fuggì attraversando la città e sollevando un tumulto al grido di «Lunga vita al popolo»⁴². Quando Nuccino Sornachi fu arrestato, una minacciosa folla armata si radunò nella piazza di San Michele in Foro. La rivolta aveva rappresentato una minaccia reale.

Gli organizzatori erano quasi tutti artigiani – perlomeno quelli individuati dalla giustizia –, e l'intenzione era probabilmente quella di provocare una sollevazione di artigiani e lavoratori. In effetti si tratta dell'unica rivolta di questo tipo della storia comunale lucchese. Pochi giorni dopo, come si è visto, il consiglio generale decretò, con 181 voti favorevoli e solo 10 contrari, il passaggio allo *status popularis*, accogliendo la petizione che chiedeva che la città fosse retta «secondo li moderni e antichi modi e usanze delatre buone terre in libertà et a popolo vivanti». Il gonfaloniere di giustizia giurò

[...] esse fidelis et legalis populo et Comuni Lucano, civitatemque lucanam, eius comitatum, fortiam et dstrictum regere, gubernare, defendere et manuteneere ad populum et sub vocabulo populi et ad statum comunem et popularem; et ipsum populum et civitatem augere in dicto populari statu et ipsam civitatem defendere sub dicto nomine populari ab omnibus contra statum popularem venire presumentibus et attentantibus verbo vel facto⁴³.

È evidente in questo testo l'insistenza sullo *status popularis*; gli anziani prestarono analogo giuramento. La rivolta degli artigiani è chiaramente legata a questo delicato passaggio. È possibile che la minaccia rappresentata dal popolo minuto avesse accelerato l'affermazione del regime popolare. La spiegazione di Sercambi, tuttavia, è del tutto opposta: i rivoltosi sarebbero stati favorevoli al reggimento 'a comune', e si sarebbero sollevati proprio per scongiurare il passaggio allo *status popularis*. L'opposizione degli artigiani e del popolo minuto al regime di popolo sembra una contraddizione in termini; eppure a mio parere l'interpretazione del cronista non è implausibile. L'affermazione dello *status popularis* rappresentò di fatto la definitiva vittoria di quello che a Firenze era chiamato il «popolo grasso», ovvero le famiglie dei grandi mercanti internazionali

⁴¹ Archivio di Stato di Lucca, Diplomatico Archivio di Stato-Tarpea, 9 nov. 1352: gli abitanti della contrada di San Pier Somaldi presentano una petizione agli anziani perché costringano coloro che esercitano l'«ars scutarie seu tavolacciorum et pavensium» nella loro contrada a spostare le attività che comportavano la lavorazione delle pelli «in aringo seu in contrata Sancti Georgii prout faciunt et facere tenentur alii qui aliqua coriamina conciant». POLONI, *The political mobilisation*.

⁴² COHN, *Popular protests*, p. 131.

⁴³ *Riformazioni della repubblica di Lucca*, I, p. 385.

che costituivano l'élite politica ed economica lucchese. Tale vittoria fu il frutto di un accordo con i magnati, che accettarono di essere esclusi dalle cariche di vertice del comune ottenendo in cambio il monopolio degli uffici del contado, come esplicitamente stabilito nel consiglio del 31 luglio. A uscire sconfitti furono invece gli strati medio-bassi del popolo, che nei mesi precedenti avevano chiesto insistentemente un più ampio spazio di espressione e una distribuzione più equa delle cariche tra le diverse componenti sociali, come attestato anche dal consiglio del 4 luglio.

Di fatto il passaggio al regime di popolo lasciò inalterati gli equilibri politici esistenti, limitandosi a sancire l'esclusione 'contrattata' dei magnati senza attribuire alcun ruolo formale né alle arti né ad altre forme di partecipazione organizzata degli strati medio-bassi. È quindi possibile che gli artigiani e il popolo minuto vedessero nel regime 'a comune' un modello politico più inclusivo, almeno sulla carta, che poteva garantire spazi di rappresentanza non solo ai magnati, ma anche alle altre componenti sociali estranee al popolo grasso. Tra i responsabili del piano sovversivo del luglio 1370, l'unico appartenente a una famiglia di un certo rilievo fu Nuccino Sornachi, esponente di una casata magnatizia, che probabilmente non vedeva di buon occhio l'esclusione dei suoi pari dall'anzianato⁴⁴.

L'attitudine a ragionare in termini di modelli politici e forme di governo era quindi diffusa a tutti i livelli sociali. Tuttavia la celebrazione dello *status popularis*, che si ritrova in diversi contesti documentari nella seconda metà del Trecento, trasmette un'immagine di uniformità del tutto illusoria. Perché un regime si potesse definire di popolo erano certo necessari alcuni requisiti minimi, in particolare l'esclusione dei magnati dalle cariche di vertice e una rapida rotazione delle cariche stesse che evitasse eccessive concentrazioni di potere in poche mani. Al di là di queste caratteristiche essenziali, tuttavia, l'etichetta *status popularis* poteva nascondere equilibri sociali e politici molto diversi tra loro. A Lucca, come si è detto, essa sanciva la prevalenza del popolo grasso. A Siena lo «*status popularis novissime creatus*» a cui si fa continuamente riferimento nei documenti del 1368 è il regime che si impose dopo la caduta dei Dodici, con il sostegno fondamentale del vicario di Carlo IV, Malatesta Ungaro dei Malatesta di Rimini. Si trattava di uno dei regimi più 'larghi' di tutta la storia comunale, che attribuiva un ruolo politico di primissimo piano agli artigiani di qualsiasi condizione e persino ai lavoratori salariati⁴⁵. A Firenze invece dietro l'immutabile scintillio dello *status popularis* si nascondono oscillazioni anche drastiche degli equilibri politici, nel continuo confronto tra i «*populares et artifices*» e il 'partito oligarchico' che si riconosceva nella parte guelfa⁴⁶.

Le vicende bolognesi offrono altri esempi interessanti della propensione degli uomini della seconda metà del Trecento a ragionare in termini di regimi

⁴⁴ I Sornachi compaiono nella lista di «casastici et potentes», i magnati lucchesi, inclusa nello statuto del 1308: *Statuto del Comune di Lucca dell'anno 1308*, Lucca 1867, p. 242.

⁴⁵ Si veda oltre, note 61-72 e testo corrispondente.

⁴⁶ POLONI, *Oltre Coluccio Salutati*.

politici. Nei mesi successivi alla rivolta contro la Chiesa la città non riuscì a ritrovare un solido baricentro politico, soprattutto a causa dell'azione destabilizzante delle due fazioni dei maltraversi e degli scacchesi⁴⁷. Nei consigli la forma da dare al regime cittadino rimaneva all'ordine del giorno. In un consiglio del 30 ottobre 1376 il notaio Tomaso di Pietro Galixi espresse diffidenza nei confronti dei magnati ancora ammessi alle cariche di vertice. Egli sostenne comunque

[...] quod bonum esset regere et gubernare civitatem Bononie secundum quod faciunt alie civitates Italie que habent statum popularem et maxime ut faciunt Veneti et Florentini quia Veneti reguntur et gubernantur per magnates de populo civitatis et homines de gentili seu nobilli progenie et Florentini reguntur per homines populares parve conditionis et sic sibi videtur quod nos de Bononia facere deberemus⁴⁸.

Per la verità la posizione di Tomaso non è molto chiara, forse anche a causa della mediazione del notaio addetto alla verbalizzazione dei pareri dei consiglieri. In particolare, non è chiaro se quel «sic videtur quod nos de Bononia facere deberemus» si riferisca soltanto, come pare più plausibile, all'opzione 'alla fiorentina', o piuttosto a entrambi i modelli, veneziano e fiorentino, che tuttavia nella sua descrizione appaiono difficilmente conciliabili. Per Tomaso comunque lo *status popularis* sembra compatibile sia con soluzioni oligarchiche, come quella che secondo lui caratterizzava Venezia, sia con soluzioni 'democratiche', come quella che egli intravedeva nel sistema politico fiorentino. Non è facile quindi capire che cosa in definitiva definisse un regime popolare agli occhi del notaio bolognese. In effetti l'impressione è che l'etichetta *status popularis* potesse essere riempita dei contenuti più vari, anche molto personali, proprio per la spiccata tendenza di tanti cittadini di diversa estrazione sociale e di diverso livello culturale a ragionare in forma astratta sui modelli politici, ricombinando in modo originale e magari bizzarro suggestioni provenienti dai testi dei giuristi, dalle opere letterarie, dai dibattiti consiliari, dalle solenni dichiarazioni degli statuti, dalle missive diplomatiche.

Queste disquisizioni più o meno plausibili sulle forme di governo non possono che richiamare alla mente Bartolo da Sassoferrato, e in particolare quell'opera di sorprendente chiarezza concettuale che è il *De regimine civitatis*⁴⁹. Il trattato può essere letto tra l'altro come un'affettuosa celebrazione del «regimen ad populum» o, come preferivano scrivere le cancellerie comunali, dello *status popularis*. È vero infatti che l'idea centrale della riflessione di Bartolo è che a realtà politiche di dimensioni diverse si adattano regimi politici di natura diversa, e in effetti il «regimen ad populum», ovvero «per multitudinem», è la forma di

⁴⁷ Le vicende politiche di quei mesi sono dettagliatamente analizzate in VANCINI, *La rivolta dei bolognesi*. Si veda inoltre DURANTI, *Libertas, oligarchy, papacy* e ID., *La costruzione*.

⁴⁸ Ivi, pp. 44-45.

⁴⁹ Edito in D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano: il «De tyranno» di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)*, Firenze 1983, pp. 147-170.

governo più adeguata solo per le città di dimensioni modeste. Per le città più grandi è meglio essere rette «per paucos», mentre alle compagini politiche di maggiori dimensioni, e ai domini pluricittadini, si addice il regime «ad unum», cioè monarchico. Tuttavia è evidente che la simpatia del grande giurista va al «regimen ad populum»; in fondo la maggior parte delle città italiane, con poche eccezioni come Venezia e Firenze, ha dimensioni del tutto compatibili con questo modello politico. Il regime di popolo è inoltre quello che egli identifica con la 'sua' felice Perugia, alla cui forma di governo, invece delle solite poche righe volte a illustrare l'esposizione teorica con esempi concreti, come per le altre città, dedica un lungo brano di commossa celebrazione⁵⁰. Il «regimen ad populum» che si esprime così splendidamente a Perugia è addirittura «magis Dei quam hominum regimen»⁵¹.

Non sono comunque le teorizzazioni di Bartolo la fonte della passione degli uomini della seconda metà del Trecento per le disquisizioni sullo *status popularis* e sugli altri modelli politici. Il *De regimine civitatis* fu composto tra il 1355 e il 1357, quando già, come si è visto, di *status popularis* si parlava nella documentazione pubblica di varie città. Forse bisogna anzi prendere sul serio Bartolo quando scrive che il bisogno di capire «quis sit melior modus regendi» nasceva da un'esigenza pratica, ovvero dal fatto che le autorità politiche, quando si occupavano «de reformatione civitatis», o affidavano le riforme direttamente ai giuristi o comunque si rivolgevano a loro per avere consigli e delucidazioni «de regimine civitatis»⁵². Bartolo intende insomma offrire ai suoi colleghi strumenti teorici adeguati a partecipare con competenza e autorità a dibattiti come quelli che ebbero luogo, come si è visto, a Lucca e a Bologna. Quella che è stata riconosciuta come la caratteristica distintiva dell'opera del grande giurista, la capacità di calare l'elaborazione teorica nella realtà concreta delle vicende contemporanee delle città italiane, potrebbe quindi essere anche il riflesso di un nuovo clima politico e culturale nel quale il problema della definizione delle forme di governo non era più relegato nelle pagine dei trattati, ma era materia viva di discussione nelle sale consiliari e persino per le strade⁵³.

Questo cambiamento culturale, in qualche modo di forma mentale, è di certo collegato alla diffusione dei modelli aristotelico-tomistici. Ma mentre tra giuristi e intellettuali l'attitudine a disquisire, sulla base appunto dello schema aristotelico, dei vari tipi di regime, delle loro caratteristiche, dei loro pregi e dei loro difetti si diffuse dagli ultimi decenni del Duecento, sembra che solo nella seconda metà del Trecento essa divenisse pervasiva al di fuori della cerchia sa-

⁵⁰ Ivi, pp. 163-164.

⁵¹ Ivi, p. 164.

⁵² Ivi, p. 153.

⁵³ Per un inquadramento del *De regimine civitatis* si veda, oltre che l'introduzione a QUAGLIONI, *Politica e diritto*, anche ID., «Regimen ad populum» e «regimen regis» in Egidio Romano e Bartolo da Sassoferrato, «Buletto dell'Istituto storico italiano per il medio evo», 87 (1978), pp. 201-228.

pienziale, tra i notai, gli uomini d'affari, persino i bottegai e gli artigiani che facevano politica nelle città comunali.

3. *Status popularis e libertas* nel contesto del revival popolare della seconda metà del Trecento

Si può dunque affermare che uno dei motivi per cui solo nella seconda metà del Trecento si affermò il nesso tra libertà e stato popolare è che, in effetti, è solo allora che di stato popolare si cominciò a parlare diffusamente, anche se la definizione di quali fossero esattamente le caratteristiche distintive di questa forma di governo rimaneva piuttosto ambigua e comunque sempre aperta. Ma c'è un altro aspetto fondamentale di cui è necessario tenere conto per comprendere il successo dell'idea che la vera libertà fosse compatibile soltanto con una forma di governo di natura popolare. La particolare simpatia che Bartolo da Sassoferrato riservava al «regimen ad populum» era parte di un grande revival della cultura e del linguaggio politico del popolo, che caratterizzò, in diverse città non signorili, la seconda metà del XIV secolo⁵⁴. Tale revival era strettamente legato all'affermazione politica di 'uomini nuovi' di origine spesso oscura, mercanti, imprenditori tessili, bottegai, artigiani estranei alle potenti famiglie che componevano le élites politiche che si erano consolidate a partire dalla seconda metà del Duecento. Le dinamiche di questo fenomeno variarono anche considerevolmente da città a città, anche se è probabile che in ultima analisi le trasformazioni economiche e la redistribuzione di ricchezza determinate dalla peste abbiano svolto un ruolo importante nell'innescare importanti correnti di mobilità ascendente. In ogni caso, al di là delle differenze, i gruppi che si imposero nella seconda metà del Trecento lo fecero attraverso un forte rilancio e un'intensa rielaborazione dei valori politici e delle parole d'ordine del popolo. Fu nell'ambito di questa rielaborazione che la *libertas* fu appunto inglobata tra questi valori politici e queste parole d'ordine.

In un altro contributo ho analizzato dettagliatamente queste dinamiche per Firenze, e ho cercato di dimostrare che il discorso sulla *libertas* popolare, del quale l'ideologia repubblicana dei cancellieri umanisti fu una rielaborazione dotta, emerse in un momento ben preciso della storia politica fiorentina, quello compreso tra il 1343 e il 1378⁵⁵. Inoltre, il discorso sulla *libertas* che si delineò in quei decenni era strettamente connesso al confronto politico interno a Firenze, assai più che al confronto militare e ideologico con progetti espansionistici

⁵⁴ A. POLONI, *La mobilità sociale nelle città comunali italiane nel Trecento*, in *I comuni di Jean-Claude Maire Vigueur*, a cura di M.T. Caciorgna, S. Carocci e A. Zorzi, Roma 2014, pp. 281-304; EAD., *The political mobilisation*; EAD., "Viva lo 'nperadore"; EAD., *La mobilità sociale dopo la peste. Cambiamento economico e trasformazioni sociali nelle città dell'Italia centro-settentrionale nella seconda metà del Trecento*, in *Dopo l'Apocalisse. Rappresentare lo shock e progettare la rinascita (secoli X-XIV)*, a cura di G. Cariboni, N. D'Acunto e E. Filippini, Milano 2023, pp. 55-86.

⁵⁵ EAD., *Oltre Coluccio Salutati*.

concorrenti, come sostenuto da vari studiosi sulla scia della celebre e discussa tesi di Hans Baron. Soprattutto, si trattava di un discorso schiettamente di parte, elaborato da una specifica coalizione socio-politica – quella dei «populares et artifices», composta appunto principalmente da uomini nuovi estranei alle grandi famiglie del popolo grasso – che cercava di promuovere la propria influenza nel dibattito pubblico.

Non tornerò in questa sede sulle vicende fiorentine. Anche nelle altre città citate nelle pagine precedenti, tuttavia, il nesso, dotato di forte carica emotiva, tra *status popularis* e *libertas* si affermò in coincidenza con un evidente spostamento del baricentro del potere a favore degli ‘uomini nuovi’ in ascesa e degli strati medio-bassi del popolo. A Siena lo «*status popularis liberus*» riconosciuto da Carlo IV era stato fondato dopo che l’ingresso in città del re dei romani nel 1355 aveva innescato una rivolta che aveva condotto alla caduta del regime dei Nove, che governava la città da quasi settant’anni⁵⁶. Bartolo utilizza proprio i Nove come esempio di regime «*per paucos*», non adatto a una città di dimensioni modeste, «*quia multitudo populi de illorum paucorum regimine indignabitur*», proprio come è successo a Siena⁵⁷. Certo questa testimonianza, pure assai nitida, non è di per sé sufficiente per bollare il regime dei Nove come oligarchico, e la mancanza di dettagliati studi prosopografici su coloro che ricoprirono la magistratura non consente di confermare le impressioni del grande giurista. Nel dicembre del 1368, tuttavia, una commissione speciale propose un ripensamento del vocabolario politico. Da quel momento le famiglie che avevano seduto tra i Nove sarebbero state denominate «popolo del minor numero», quelle dei Dodici «popolo del numero mediocre», tutti gli altri «popolo del maggior numero»⁵⁸. L’intento dichiarato era quello di ricostituire l’unione, almeno lessicale, del popolo senese. Tuttavia questa tripartizione, fondata sulla consistenza dei tre gruppi, mostra chiaramente che le famiglie dei Nove, che avevano governato la città per settant’anni, contro i tredici anni dei Dodici, rappresentavano un gruppo ben identificabile e numericamente poco consistente.

Quello che è certo è che al tempo dei Nove il sistema politico senese, se paragonato non solo a quello di Firenze, ma anche di altre città a costituzione popolare come Pisa o Perugia, era particolarmente chiuso. Alle arti non era riconosciuto alcun ruolo politico, ad eccezione della potente mercanzia e, in parte, dell’arte della lana⁵⁹. Anche se non esisteva alcuna proibizione formalizzata in tal senso, di fatto gli artigiani erano esclusi dai Nove: dalla fondazione del-

⁵⁶ EAD., «*Viva lo ‘nperadore*».

⁵⁷ QUAGLIONI, *Politica e diritto*, p. 163.

⁵⁸ *Documenti per la storia dei rivolgimenti politici*, pp. 197-201.

⁵⁹ V. COSTANTINI, *Corporazioni cittadine e popolo di mercanti a Siena tra Due e Trecento: appunti per la ricerca*, «*Bullettino senese di storia patria*», 120 (2013), pp. 98-133. Facevano eccezione le potenti arti dei macellai e dei notai: EAD., *Siena 1318: la congiura di ‘carnaioli*», *notai e magnati contro il governo dei Nove*, «*Studi storici*», 52 (2011), pp. 239-252. Sul sistema istituzionale senese rimane un punto di riferimento W.M. Bowsky, *Un comune italiano nel Medioevo. Siena sotto il regime dei Nove*, Bologna 1986 (ed. orig. Berkeley-London 1962).

la magistratura nel 1287 fino alla sua soppressione nel 1355, in pratica nessun esponente delle arti 'minori' (nel senso di non mercantili) vi prese parte. Magari non si trattava di un regime oligarchico, ma era per molti versi un regime 'blindato', che escludeva dalla partecipazione politica ai più alti livelli ampi e vitali settori della società cittadina.

Il regime dei Dodici che consentiva alla città di vivere «in plena libertate et statu populari» aveva una fisionomia sociale sostanzialmente diversa⁶⁰. I Dodici erano per lo più operatori di dimensioni locali, imprenditori dell'industria tessile – lanaioli e setaioli –, proprietari di fortunate botteghe cittadine – *pizzicaioli*, ritagliatori di panni, speciali –, banchieri. Essi appartenevano, in tutti i casi, a famiglie di origine oscura, con scarso radicamento della società cittadina. Essi restituirono inoltre un ruolo politico alle arti cittadine, che furono raggruppate in dodici «capitudini», ognuna delle quali eleggeva un priore. Al consiglio dei priori delle arti erano attribuiti importanti poteri decisionali, e inoltre esso partecipava, in posizione di rilievo, alle complesse procedure di elezione dei Dodici.

Il secondo viaggio in Italia di Carlo IV, nel 1368, portò a una svolta ancora più radicale della politica senese. Il regime dei riformatori, tenuto a battesimo da Malatesta Ungaro in qualità di vicario dell'imperatore, si fondava sull'egemonia politica del cosiddetto «*populus parvus*», ribattezzato in seguito, come si è detto, «popolo del maggior numero», composto da coloro che non avevano mai seduto né tra i Nove né tra i Dodici, cioè, in larga parte, bottegai, artigiani e lavoratori salariati⁶¹. Nei documenti questo regime si definisce ripetutamente e orgogliosamente *status popularis*. Del resto, se ci fu mai sistema politico al quale si adeguava perfettamente la definizione bartoliana di regime «per multitudinem», questo era senza dubbio il regime dei riformatori; che cos'era in fondo il «popolo del maggior numero» se non la *multitudo* di Bartolo?

Quando i lucchesi cominciarono a discutere se fosse opportuno adottare «li moderni e antichi modi e usanze delatre buone terre in libertà et a popolo vivanti» restava ben poco a ricordare loro che più di cinquant'anni prima la città era stata un comune di popolo, e anche tra i più radicali. Il processo di progressivo ampliamento dello spazio politico che aveva segnato i due decenni a cavallo tra Due e Trecento era stato infatti bruscamente interrotto dall'ingresso delle truppe di Ugucione della Faggiola, signore di Pisa, nel 1314⁶². Dal 1316 la cit-

⁶⁰ V. WAINWRIGHT, *Conflict and popular government in fourteenth century Siena: Il monte dei dodici, 1355-1368*, in *I ceti dirigenti nella Toscana tardo comunale. Atti del III convegno (Firenze 5-7 dicembre 1980)*, Firenze 1983, pp. 57-80; POLONI, *The political mobilisation*; EAD., «Viva lo 'nperadore». Si veda inoltre ora M. GIACCHETTO, *Siena città manifatturiera. La produzione dei tessuti di lana e di seta nei secoli XIV e XV*, tesi di dottorato, tutore F. Franceschi, a.a. 2019-2020.

⁶¹ POLONI, «Viva lo 'nperadore». Sul regime dei riformatori V. WAINWRIGHT, *The testing of a popular Siennese regime. The reformators and the insurrections of 1371*, «I Tatti studies. Essays in the Renaissance», 2 (1987), pp. 107-170 e ora GIACCHETTO, *Siena città manifatturiera*.

⁶² Sulle vicende politiche a cavallo tra Due e Trecento A. POLONI, *Lucca nel Duecento. Uno studio sul cambiamento sociale*, Pisa 2009.

tà fu al centro delle ambizioni di potere di Castruccio Castracani⁶³. La Lucca di Castruccio è praticamente irriconoscibile rispetto alla realtà di pochi anni prima. Le modifiche del sistema istituzionale furono particolarmente radicali. I priori delle società delle armi, che dal 1300 affiancavano gli anziani ampliando notevolmente il bacino sociale di reclutamento degli organi di vertice, furono soppressi e, verosimilmente, le società sciolte⁶⁴; gli anziani rimasero l'unico collegio esecutivo. Le arti furono private di qualsiasi ruolo politico. Quello lucchese, dopo il 1315, fu senza dubbio un sistema istituzionale particolarmente oligarchico⁶⁵. Ma forse l'aspetto più interessante è un altro: la totale scomparsa del termine «popolo» dal lessico politico lucchese. In nessun momento della sua parabola politica Castruccio fece riferimento al popolo nella sua intitolazione⁶⁶. Il capitano del popolo e il consiglio del popolo furono soppressi, e gli anziani del popolo furono da quel momento anziani del comune. Anche il semplice nome del popolo fu completamente cancellato dall'organigramma istituzionale del comune, mentre il discorso politico popolare, che nei decenni precedenti aveva costantemente dato voce alle istanze di partecipazione di larghi settori della società cittadina, scomparve, a quanto pare, senza lasciare traccia. Il nuovo sistema politico favoriva la concentrazione di potere nelle mani di un'élite piuttosto ristretta di influenti famiglie per lo più di grandi mercanti internazionali.

Nulla cambiò negli anni successivi, nemmeno durante la dominazione di Pisa, dal 1342 al 1369⁶⁷. Anche a Lucca l'intervento dell'imperatore Carlo IV – che nel 1369 sottrasse la città al dominio pisano – determinò una rottura degli equilibri politici cristallizzati da tempo. Come accadde a Siena la signoria dell'imperatore, dall'aprile del 1369 al marzo del 1370 – da luglio attraverso il vicario Gui de Boulogne – aprì nuovi spazi di espressione per i gruppi sociali fino a quel momento del tutto esclusi dalla partecipazione politica⁶⁸. Dall'inizio del 1370 la documentazione ufficiale, per quanto reticente e volutamente neutra, lascia trapelare l'esistenza di tensioni sociali e di una pressante richiesta di redistribuzione del potere politico. A febbraio la riorganizzazione topografica della città in terziari portò, attraverso meccanismi non del tutto chiari, a un mutamento nella

⁶³ L. GREEN, *Castruccio Castracani. A study on the origins and character of a fourteenth-century Italian despotism*, Oxford 1986; G. FRANCESCONI, *La signoria pluricittadina di Castruccio Castracani. Un'esperienza politica "costituzionale" nella Toscana di primo Trecento*, in *Le signorie cittadine in Toscana. Esperienze di potere e forme di governo personale (secoli XIII-XIV)*, a cura di A. Zorzi, Roma 2013, pp. 149-168.

⁶⁴ Sulla creazione dei priori delle società delle armi POLONI, *Lucca nel Duecento*, pp. 145-182.

⁶⁵ Si vedano, per i periodi successivi, L. GREEN, *Lucca under many masters. A fourteenth-century Italian commune in crisis (1328-1342)*, Firenze 1995, e C. MEEK, *The commune of Lucca under Pisan rule. 1342-1369*, Cambridge Mass. 1980.

⁶⁶ L. MOSIICI, *Ricerche sulla cancelleria di Castruccio Castracani*, «Annali della Scuola speciale per archivisti e bibliotecari», 7 (1967), pp. 1-86, in particolare l'appendice documentaria, pp. 31-86.

⁶⁷ MEEK, *The commune of Lucca*.

⁶⁸ POLONI, «Viva lo 'nperadore».

composizione del consiglio generale, con l'ingresso di un numero abbastanza consistente di bottegai e artigiani, prima quasi del tutto assenti⁶⁹. All'inizio di luglio, come si è visto, la richiesta di un riequilibrio della rappresentanza delle diverse componenti sociali negli organi di governo divenne esplicita e pressante⁷⁰. Ne seguirono gli aspri dibattiti sull'alternativa regime a popolo/regime a comune, che si conclusero con la scelta dello *status popularis*. Come si è detto, le famiglie dell'élite mercantile riuscirono a neutralizzare, almeno in parte, gli effetti della riforma, e a porre limiti piuttosto ristretti allo spazio politico riservato alle altre componenti sociali. Furono queste manovre a causare, probabilmente, la rivolta degli artigiani di fine luglio.

Non era possibile, tuttavia, ignorare del tutto le pressioni che venivano dal mondo artigiano. Il consiglio del 31 luglio che decise il passaggio allo *status popularis* deliberò anche che gli anziani nominassero una commissione «circa quietem et tranquillitatem Lucane civitatis et populi», composta da sei cittadini per terziere. La commissione fu insediata il 5 agosto, e fu rinnovata a novembre, poi a marzo e a giugno del 1371⁷¹. I diciotto «super regimine», come vennero poi ribattezzati, condivisero con gli anziani le più importanti responsabilità decisionali. Nella prima commissione, nominata ad agosto, sette membri su diciotto, più di un terzo, erano accompagnati dall'indicazione professionale, ed erano tutti artigiani: un orefice, un fabbro, un maniscalco, un cuoiaio, un tessitore e un filatore. Riservando uno spazio così insolitamente ampio alla componente artigianale, l'élite accoglieva almeno in parte le istanze degli strati medio-bassi, cercando di placarne il malcontento. Tuttavia, già la commissione nominata a marzo del 1371 comprendeva solo due nomi con indicazione professionale, così come quella insediata a giugno⁷². Passato il timore suscitato dalla rivolta, gli equilibri di potere tendevano a tornare quelli di sempre. Resta il fatto, in ogni caso, che anche a Lucca l'affermazione della *libertas* dello *status popularis* riflette dinamiche interne caratterizzate dal rinnovato attivismo politico di gruppi appartenenti in gran parte al mondo del piccolo commercio e delle professioni artigianali.

Le vicende che portarono Bologna a restaurare la *libertas* dello *status popularis* sono per molti versi analoghe. La rivolta che nel marzo del 1376 cacciò il legato papale Guglielmo di Noellet fu organizzata, a quanto pare, dalle due fazioni in cui si era spaccata l'élite cittadina, i maltraversi e gli scacchesi, tuttavia con una convinta partecipazione popolare⁷³. Nei mesi successivi le arti cittadine, politicamente emarginate nei decenni precedenti sia dalla dominazione viscontea

⁶⁹ EAD., *The political mobilisation*.

⁷⁰ Si veda sopra, note 33-44 e testo corrispondente.

⁷¹ *Riformazioni della repubblica di Lucca, 1369-1400*, II, a cura di G. Tori, Roma 1985, p. 10; POLONI, *The political mobilisation*.

⁷² *Riformazioni della repubblica di Lucca*, p. 429, elenco dei componenti delle commissioni nominate ad agosto 1370, novembre 1370, marzo 1371, giugno 1371.

⁷³ VANCINI, *La rivolta dei bolognesi*; DURANTI, *La costruzione*.

che dal governo della Chiesa, conquistarono uno spazio sempre più ampio e manifestarono segni crescenti di malcontento nei confronti di un sistema politico che, anche dopo la riconquistata autonomia, favoriva l'egemonia nell'anzianato delle famiglie più influenti del tradizionale gruppo dirigente. Una nuova rivolta promossa dalle arti nel marzo del 1377 non determinò solo l'espulsione di una delle due fazioni, quella degli scacchesi – ribattezzati spregiativamente raspanti per la loro attitudine predatoria –, ma determinò anche importanti innovazioni istituzionali, riflesse nello statuto redatto tra il 1376 e il 1378. Le pressioni per una più ampia rappresentanza negli organi di vertice delle componenti sociali estranee all'élite portarono infatti a un notevole rafforzamento del ruolo politico dei gonfalonieri, creati nel maggio del 1376, che insieme ai massari delle arti, espressione delle corporazioni, andarono a costituire i cosiddetti *collegia*. Il capitolo statutario relativo all'elezione dei massari riconosceva il ruolo fondamentale delle arti nella conservazione del libero stato popolare: «Considerantes quod per bonos et notabiles cives civitatis Bononie et maxime artifices status popularis dicte civitatis in sua libertate perpetuo conservabitur et Deo propicio continuo suscipiet incrementum...»⁷⁴.

Già il proemio dello statuto rivela del resto il mutamento degli equilibri istituzionali⁷⁵. Nel mese di aprile del 1376 furono i soli anziani a nominare la commissione incaricata dell'elaborazione della nuova redazione del testo statutario. Nel marzo del 1377 tuttavia, all'indomani della rivolta, il mandato fu confermato dagli anziani insieme ai gonfalonieri e ai massari, e furono sempre gli anziani, i gonfalonieri e i massari, alla fine del 1378, a incaricare una commissione più ristretta di un'ultima revisione del testo. Dalla lettura dello statuto emerge che i gonfalonieri e i massari svolgevano una funzione molto simile a quella attribuita a Firenze – alla cui costituzione è probabile che i bolognesi si ispirassero – ai gonfalonieri delle società del popolo e ai Dodici. Si trattava cioè di collegi consultivi che affiancavano gli anziani nei momenti decisionali più importanti, e la cui approvazione era necessaria perché gli anziani potessero avanzare proposte da discutere nel consiglio dei quattrocento⁷⁶. Il rafforzamento del loro ruolo politico aveva evidentemente lo scopo di evitare un'eccessiva concentrazione di potere nelle mani degli anziani, spesso provenienti dall'élite cittadina, e di garantire una partecipazione diretta dei rappresentanti delle arti alla fase cruciale dell'iter decisionale, quella nella quale gli organi di vertice elaboravano i 'disegni di legge' da proporre al consiglio. Anche a Bologna quindi la celebrazione della libertà dello stato popolare, che raggiunge il suo culmine nello statuto del 1376-1378, nacque in un clima di apertura politica, e di ritrovato attivismo da parte degli strati medio-bassi del popolo.

4. Conclusioni

⁷⁴ *Gli statuti del comune di Bologna*, I, pp. 428-429.

⁷⁵ Ivi, I, pp. 297-298.

⁷⁶ In particolare ivi, I, pp. 325-326.

Per comprendere l'origine del collegamento tra *status popularis* e *libertas*, ovvero dell'idea che soltanto una specifica forma di governo, il regime di popolo, garantisca la piena libertà, si è prima cercato di tracciare l'origine dello *status popularis*, il momento cioè in cui divenne comune per coloro che facevano politica ragionare in termini di forme di governo e disquisire delle loro caratteristiche, dei loro pregi, dei loro difetti. Una volta appurato che ciò accadde più o meno a partire dalla metà del Trecento, si è cercato di capire quando si affermò, almeno in alcuni contesti cittadini, la convinzione che lo *status popularis* fosse un regime politico preferibile a qualsiasi altro, convinzione espressa appunto nella celebrazione del nesso inscindibile tra libertà e stato popolare. Questo passaggio fu, secondo l'interpretazione qui proposta, legato al revival popolare che caratterizzò, in alcune città, la seconda metà del Trecento. I decenni compresi più o meno tra il 1310 e i primi anni '40 avevano visto quasi ovunque, anche nelle città che, come Firenze e Siena, avevano continuato a essere rette a popolo, l'affermazione di chiare tendenze oligarchiche e una progressiva chiusura dello spazio politico⁷⁷. Nelle realtà qui considerate la seconda metà del Trecento fu al contrario una fase di apertura, e di nuovo protagonismo dei gruppi sociali che si era tentato di escludere dalla politica, gli 'uomini nuovi' che provenivano soprattutto dal mondo del piccolo commercio, dell'imprenditoria tessile, dell'artigianato. Questi gruppi promossero appunto una ripresa dei valori e del linguaggio del popolo, un po' appannati persino in comuni costantemente di popolo come Firenze o Siena, addirittura cancellati, o quasi, altrove. È in questa cornice politica, a mio parere, che si colloca l'esaltazione dello stato popolare libero.

È evidente che fu Firenze il contesto nel quale il discorso sulla *libertas* assunse la forma più articolata e complessa⁷⁸. Resta quindi aperto il problema di quanto la celebrazione della libertà del popolo sia il prodotto della circolazione di modelli ideologici e documentari fiorentini. Firenze era ormai una potenza diplomatica, protagonista di primo piano della politica italiana, e la sua attivissima cancelleria manteneva una fitta rete di relazioni attraverso la quale le calorose esortazioni alla conservazione dello stato popolare libero raggiungevano gli alleati del momento. L'influenza della sua propaganda è dunque indubitabile. È altrettanto indubitabile, tuttavia, che l'ideologia della libertà popolare fiorì soltanto dove trovò terreno fertile, nelle città che nella seconda metà del Trecento vissero una nuova stagione politica all'insegna del popolo.

⁷⁷ POLONI, *La mobilità sociale*; EAD., *The political mobilisation*; EAD., "Viva lo 'nperadore".

⁷⁸ EAD., *Oltre Coluccio Salutati*.

Le libertà della persona

Servitù ed emancipazione

Francesco Panero

1. Premessa

Per affrontare adeguatamente il tema della servitù e dell'emancipazione personale negli ultimi secoli del medioevo è innanzitutto opportuno definire la condizione giuridica del servo bassomedievale. Come è ben chiaro a tutti, la condizione servile medievale non corrisponde immediatamente allo status di coloro che prestano un servizio. Infatti i servitori domestici, i *famuli* dei laboratori artigianali, il 'famulato' rurale sono rappresentati da categorie di persone che per la maggior parte sono di condizione personale libera.

D'altronde, fin dall'antichità – ed è così per tutto il medioevo – il termine *servus* non si intende derivato dal verbo «servire», ma da *servare*, «salvare», «conservare in vita», dal momento che la *servitus* era perlopiù una conseguenza delle guerre e, secondo la retorica classica grazie al livello di civiltà raggiunto dai Romani e da altre popolazioni antiche – come, fra gli altri, ricorda Irnerio¹ –, i prigionieri di guerra anziché essere uccisi erano 'salvati' e ridotti nello stato di *servitus*, che solitamente traduciamo con «schiavitù», quantunque i livelli di dipendenza non libera oscillassero tra una schiavitù propriamente detta (che considerava l'uomo una merce o un animale da lavoro) e forme di servitù perpetua che a seconda delle epoche

¹ IRNERII *Summa Institutionum*, a cura di G.B. Palmieri, in *Scripta Anecdota Glossatorum*, I/2, Bologna 1913, pp. 6-8.

e dei luoghi consideravano il *servus* un essere umano, addirittura con limitate autonomie economiche, quantunque per tutti i *servi* la dipendenza fosse ereditaria.

La dipendenza ereditaria, trasmissibile per via materna e paterna nel basso medioevo, è dunque la principale caratteristica del *servus* e di coloro che, pur denominati in diversi altri modi, come vedremo, non sono designati come *hominēs* (senza altra qualifica), oppure *rustici*, *enphiteotae*, *massarii*, *manuales*, *mansenghi*, *operarii*, che invece sono tutti dipendenti di condizione personale libera. Per questi ultimi potremo parlare di emancipazione sul piano economico e dal punto di vista antropologico, quando vi sia un miglioramento delle condizioni effettive di vita, mentre per i *servi* il concetto di emancipazione coniuga tanto la condizione giuridica personale quanto quella economica. Pertanto il tema andrà affrontato sia osservando gli atti formali posti in essere per liberare i *servi* dalla dipendenza ereditaria, sia guardando ai diritti acquisiti di fatto dai non-liberi e alle iniziative di 'autoemancipazione'.

2. L'emancipazione servile attraverso manumissioni e affrancazioni

La principale forma di emancipazione di un *servus* si realizzava solitamente tramite un atto giuridico di manumissione. Come scrive ancora Irnerio, «manumissio autem est libertatis datio, nam libertatem dando a manu dicor dimittere»². Tuttavia nel codice di Giustiniano si precisa che di norma la liberazione del *servus* avveniva per lo più in modo parziale, essendo condizionata dall'obbligo dell'ossequio perpetuo del liberto all'antico *dominus*, che diventava patrono del liberto. Quindi in tale situazione siamo in presenza di un'emancipazione giuridica parziale. Per attribuire la libertà piena al liberto, secondo il diritto giustiniano era necessario precisare nell'atto scritto di *manumissio* che il *dominus* concedeva la *libertas romana* e contestualmente rinunciava a ogni forma di *iuspatronatus*, che normalmente presupponeva diritti di successione nei confronti del liberto e percezione di servizi perpetui a carico del liberto condizionato e dei suoi discendenti³. Il liberto condizionato, in altre parole, per ottenere la libertà piena avrebbe dovuto essere nuovamente manumesso secondo la formula sopradescritta.

Lo storico che non si preoccupi di distinguere la manumissione condizionata da quella *pleno iure* non coglierebbe gli effetti dell'atto e potrebbe anche finire per concludere erroneamente – come è stato fatto da alcuni studiosi – che la manumissione non è altro che una formalità, che tutt'al più attribuisce qualche privilegio economico all'ex servo, ma non ne cambia la sostanza della dipendenza, che effettivamente, nel caso dei liberti condizionati, continuava a essere ereditaria. Per esempio, Dominique Barthélemy ritiene che nel Vendômois, durante i secoli XI e XII, la maggior parte delle manumissioni fossero condizionate, poiché molti liberti diventavano poi dipendenti di enti ecclesiastici, sottoponendosi a un atto formale di autoasservimento; ciò che in realtà essi non avrebbero

² Ivi, p. 9.

³ F. PANERO, *Schiavi, servi villani nell'Italia medievale*, Torino 1999, p. 305, nota 3.

potuto fare se non fosse precedentemente intervenuta una manumissione completa a sciogliere i legami di dipendenza perpetua nei confronti dei precedenti signori⁴. È dunque il contenuto del documento che di volta in volta ci consente di valutare appieno gli effetti dell'emancipazione del *servus*.

L'insieme della documentazione disponibile ci orienta a osservare che in Italia le manumissioni piene – rispetto a quelle condizionate che producevano lo status aldionale o quello simile alla 'parentela artificiale', previste dall'editto di Rotari⁵ – si diffusero in particolare a partire dalla prima metà del secolo VIII, dopo l'estensione, da parte di re Liutprando, degli effetti della liberazione piena anche alla *manumissio circa sacrum altare*⁶. Successivamente, con Astolfo, il *dominus* poteva in realtà riservarsi durante la propria vita il *servitium* del manumesso, procrastinando la libertà piena dei liberti e dei loro discendenti, ma il combinato disposto delle due leggi favorì senza dubbio le liberazioni *pleno iure*. Una riprova sta nel fatto che dall'età carolingia in poi diminuiscono progressivamente nella documentazione sia le attestazioni di manumissioni che portavano allo stato aldionale, sia quelle relative ai liberti condizionati secondo le leggi romana e salica (che determinavano lo status dei *colliberti* e dei *liti*). Dalla fine del secolo XII – e così arriviamo al periodo che più ci interessa – la presenza di liberti condizionati sostanzialmente scompare dalla documentazione scritta, lasciando soltanto tracce isolate in alcune regioni italiane⁷.

Solo in Sardegna – forse a causa del relativo isolamento della regione e per la scarsa diffusione del nuovo 'servaggio postirneriano' – nel secolo XII è dato di trovare nei condaghi attestazioni di *colliberti*, spesso equiparati ai *servi*. Si tratta apparentemente di una contraddizione in quanto gli effetti positivi delle manumissioni condizionate qui sembrerebbero cancellati dalla forte presenza di *servi*, che avevano conseguito di fatto molti dei diritti dei *colliberti*. Ciò ha suscitato perplessità e interpretazioni articolate in studiosi come Solmi, Pistarino, Meloni, Fois, Simbula, Soddu, Sciascia e altri ancora⁸. Anche alla luce di con-

⁴ D. BARTHÉLEMY, *La société dans le comté de Vendôme de l'an Mil au XIV^e siècle*, Paris 1993, pp. 40-47, 474-505.

⁵ *Edictus Rothari*, in *Leges Langobardorum (643-866)*, a cura di F. Beyerle, Witzzenhausen 1962, p. 59, cap. 224; p. 63, cap. 235.

⁶ E. CORTESE, «*Thinx, garethinx, thingatio, thingare in gaida et gisil*». *Divagazioni longobardistiche in tema di legislazione, manumissione dei servi, successioni volontarie*, in *Studi in memoria di M.E. Viora*, Roma 1990, pp. 286-290; C.G. MOR, *La «manumissio in ecclesia»*, «Rivista di storia del diritto italiano», I (1928), pp. 80-88; G. ROSSETTI, *I ceti proprietari e professionali: status sociale, funzioni e prestigio a Milano nei secoli VIII-X, I, L'età longobarda*, in *Atti del X Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo (Milano, 26-30 settembre 1983)*, Spoleto 1986, pp. 183-197.

⁷ F. PANERO, *Forme di dipendenza rurale nel Medioevo. Servi, coltivatori liberi e vassalli contadini nei secoli IX-XIV*, Bologna 2018, pp. 74-79, 106-110. Cfr. A. BARBERO, *Liberti, raccomandati, vassalli. Le clientele nell'età di Carlo Magno*, «Storica», V (1999), pp. 7-60.

⁸ Per i riferimenti a tutti questi autori cfr. P.F. SIMBULA, A. SODDU, *Forme di servitù e mobilità dei servi in Sardegna nel basso Medioevo*, in *Migrazioni interne e forme di dipendenza libera e servile nelle campagne bassomedievali. Dall'Italia nord-occidentale alla Catalogna*, a cura di R. Lluch

fronti con altre aree europee, si può ritenere che pur mantenendosi distinta la condizione giuridica dei dipendenti⁹, era facile «confondere i *colliberti* (tenuti a prestazioni di natura ereditaria verso i propri *domini*) e i *servi* isolani, che dal canto loro, nella prima metà del secolo XII, oltre a possedere beni mobili e terre in concessione – indizio sicuro di una emancipazione economica in atto –, avevano ormai il diritto di scegliere liberamente il proprio domicilio, pur mantenendosi intatto il rapporto personale di subordinazione perpetua ai propri signori, che li consideravano quindi *servi foranei* (vale a dire *servi forestieri*)»¹⁰. Essi potevano inoltre unirsi in matrimonio con *colliberti* e liberi, e in qualche caso potevano testimoniare in tribunale (segno, questa volta, di una parziale emancipazione sul piano giuridico)¹¹. Oltretutto, i signori fondiari, per valorizzare il lavoro servile in un sistema di accentuato frazionamento dei diritti sulle persone – conseguente a matrimoni misti e a unioni fra *servi* e *colliberti* soggetti a proprietari diversi –, tendevano a considerare prioritariamente la quantità di opere prestate dai dipendenti¹² rispetto alla condizione giuridica degli stessi.

In ogni caso, le due categorie di dipendenti – *servi* e *colliberti* (ovverosia, liberi condizionati, ricordiamolo) – avrebbero continuato a vivere in una situazione di subordinazione ereditaria fino a quando non fossero intervenute una manumissione *pleno iure* oppure forme di obliterazione della condizione di subordinazione perpetua con il tacito consenso dei signori o, ancora, fughe o atti di ‘autoemancipazione’ palese o surrettizia da parte di questi stessi dipendenti.

Come si è detto, ciò ha fatto ritenere, erroneamente, a uno storico come Dominique Barthélemy che la manumissione non servisse ad altro se non a rompere un legame ereditario per poi crearne uno nuovo con un altro signore¹³. In

Bramon *et al.*, Cherasco 2015, pp. 361-397. Cfr. poi l'interessante studio di A. SCIASCIA, *Il lessico dei rapporti di dipendenza libera e servile nella società rurale dell'Europa mediterranea bassomedievale: Sardegna e Catalogna a confronto*, tesi di dottorato, tutor P.F. Simbula, Università di Sassari, 2020.

⁹ A. MARONGIU, *Saggi di storia giuridica e politica sarda*, Padova 1975, pp. 29-35.

¹⁰ PANERO, *Forme di dipendenza rurale*, pp. 72-73.

¹¹ *Il condaghe di S. Pietro di Silki*, a cura di G. Bonazzi, Cagliari 1900, p. 26, doc. 95; p. 54, doc. 224; p. 76, doc. 317; *I condaghi di S. Nicola di Trullas e di S. Maria di Bonarcado*, a cura di E. Besta e A. Solmi, Milano 1937, p. 147, doc. 74; G. MELONI, A. DESSI FULGHERI, *Mondo rurale e Sardegna del XII secolo. Il condaghe di Barisone II di Torres*, Napoli 1994, p. 164. Cfr. anche B. FOIS, *Proteste, processi, ribellioni e fughe di servi nelle campagne della Sardegna giudicale (secc. XII-XIV)*, in *Protesta e rivolta contadina nell'Italia medievale*, a cura di G. Cherubini, Roma 1994, p. 249; SIMBULA, SODDU, *Forme di servitù e mobilità dei servi in Sardegna*.

¹² Mi pare si possa trarre questa conclusione dal fatto che il riferimento ai *servi* e ai *colliberti* non avveniva tanto sulla base dell'individuo quanto piuttosto in relazione alla quantità di opere prestate: così al dipendente *integu* venivano richiesti quattro giorni di lavoro settimanale, al *latus* due giorni e al *pede* un giorno alla settimana; quando i diritti sui lavoratori erano maggiormente frazionati si faceva riferimento a *dies* su base mensile o annuale: MELONI, DESSI FULGHERI, *Mondo rurale*, pp. 84-88.

¹³ BARTHÉLEMY, *La société dans le comté de Vendôme*, pp. 40-45, 475-483: «l'affranchissement – ossia la manumissione, sarebbe corretto scrivere – ne sert qu'à rompre un lien de servage particulier et à consacrer le transfert à un nouveau maître (à une église, dans la documentation conservée) sous le même statut» (p. 483).

altre parole, secondo questa interpretazione si annullerebbe ogni differenza tra *servi* e *colliberti*, in quanto sarebbero tutti sottoposti a un medesimo 'stato-quadro' servile, di volta in volta adattato, sul piano lessicale, alla situazione locale¹⁴.

Ciò che non consente di aderire all'interpretazione di Barthélemy, tuttavia, è soprattutto il fatto che i *colliberti* condizionati erano partecipi dei diritti della comunità dei liberi, come emerge chiaramente dalla documentazione sarda e come per l'area germanica hanno dimostrato gli studi di Karol Modzelewski¹⁵. Quest'ultimo studioso giustamente rileva che i *servi* altomedievali non erano 'soggetti di diritto' né quando erano colpevoli di un reato o vittime né quando fosse stata indispensabile la loro testimonianza su crimini commessi da terzi¹⁶. Invece i *liberti* condizionati godevano dei diritti connessi con i risarcimenti previsti dal *wergeld*¹⁷ e, quantunque dipendenti sotto tutela (come anche gli *aldii* longobardi), avevano una loro personalità giuridica ed erano responsabili sul piano penale¹⁸.

Nella prima metà del secolo XII i *colliberti* sardi erano pienamente integrati con i liberi sul piano giuridico e sociale: infatti nella comunità di residenza erano rappresentati da un medesimo procuratore/*mandatore*, avevano il diritto di testimoniare in tribunale, davano il loro consenso per la vendita di terre di uso comune ed erano chiamati come testi in atti privati¹⁹. Questi diritti portarono col tempo a una loro completa assimilazione con i dipendenti liberi.

Una delle ultime attestazioni di *libertini* (vale a dire *liberti* condizionati) relative all'Italia settentrionale riguarda un gruppo di contadini che nel 1178 i signori di Agliano cedettero alla giurisdizione della signoria del monastero di S. Barto-

¹⁴ Ivi, pp. 485-488. I *colliberti* sarebbero assimilabili ai *servi* anche per M. PARISSÉ, *Histoire et sémantique: de 'servus' à 'homo'*, in *Forms of servitude in Northern and Central Europe. Decline, Resistance and Expansion*, a cura di P. Freedman e M. Bourin, Tournhout 2005, pp. 19-56, a pp. 33-36 e pp. 52-53 per l'attestazione di un feudo condizionale in possesso di un *colliberto* (*fiscum coliberti*: in. XII sec.).

¹⁵ K. MODZELEWSKI, *L'Europa dei barbari. Le culture tribali di fronte alla cultura romano-cristiana*, Torino 2008 (ed. orig. Warszawa 2004), pp. 182-185.

¹⁶ Il cap. 65 della legge salica riguarda la testimonianza dello schiavo rapito e portato oltremare (*Lex Salica*, a cura di K.A. Eckhardt, in *Monumenta Germaniae Historica, Legum*, I, t. IV/2, Hannover 1969, p. 107, cap. 65): «Perché le parole dello schiavo acquistassero valore di prova, questi le doveva ripetere tre volte, ogni volta a tre diversi testimoni credibili, cioè tre testimoni di condizione libera (*testes idonei*). Tutti questi testimoni uno dopo l'altro deponevano in tribunale su quanto avevano sentito dallo schiavo» (MODZELEWSKI, *L'Europa dei barbari*, pp. 179-180). Cfr. anche F. PANERO, *Servi, coltivatori dipendenti e giustizia signorile nell'Italia padana dell'età carolingia*, «Nuova Rivista storica», LXXII (1988), pp. 551-582.

¹⁷ MODZELEWSKI, *L'Europa dei barbari*, pp. 182-194.

¹⁸ Ivi, p. 196.

¹⁹ *Il condaghe di S. Pietro di Silki*, p. 54, doc. 224; p. 76, doc. 317 (condaghe di S. Maria di Codrongiano, annesso al condaghe di Silki); *I condaghi di S. Nicola di Trullas e di S. Maria di Bonarcado*, p. 58, doc. 122; p. 171, doc. 142. Cfr. SIMBULA, SODDU, *Forme di servitù e mobilità dei servi in Sardegna*.

lomeo di Azzano d'Asti insieme con alcuni *servi*, dai quali erano dunque distinti sul piano giuridico²⁰.

3. Alcuni esempi di liberazioni collettive

Un percorso importante per l'emancipazione servile è rappresentato, nel basso medioevo, dalle manumissioni collettive, che in tutti i casi documentati sono manumissioni piene.

All'inizio del Duecento nel distretto comunale di Bologna, di fronte al numero assai ridotto di *servi* nelle campagne, i signori fondiari integrati nel governo del comune ottennero che fosse deliberata dalla città-stato l'esenzione fiscale per quei contadini liberi che avessero inteso sposare una *ancilla*: qui il diritto romano vigente imponeva di considerare senz'altro *servi* i figli di una *serva* sposata a un libero. Così nel giro di due/tre generazioni si passò da poche centinaia di *servi* a oltre seimila individui di condizione servile. È lecito pensare per queste famiglie servili insediate su un manso (*maxinatae*) alla realizzazione di un concreto miglioramento economico della dipendenza rispetto ai *servi* e alle *ancillae* impegnati nel servizio domestico, considerata la loro relativa autonomia economica; ma certamente non si trattava di una vera emancipazione in quanto sul piano giuridico per queste persone restava l'inferiorità denunciata dalla condizione servile, puntualmente registrata nel *Liber maxinatarum*²¹, uno strumento indispensabile al comune per sapere chi fosse esentato (ossia le *maxinatae*) dal pagamento dei tributi dovuti al comune stesso.

Circa mezzo secolo dopo, mutati gli equilibri politici con la crescita delle forze popolari, il comune di Bologna, per accrescere il numero di contribuenti deliberò di risarcire i proprietari di famiglie servili e di liberarne *servi et ancillae*, i quali da parte loro avrebbero rinunciato al peculio a favore dei *domini*. I *servi* liberati, evidentemente, conservavano le terre in concessione a tempo indeterminato, che consentivano loro di lavorare in autonomia e pagare le imposte comunali. Dunque per l'emancipazione dei *servi* bolognesi, avvenuta nel 1256-1257, fu necessario ricorrere a un atto oneroso di manumissione collettiva registrato in un nuovo libro, il *Liber Paradisus*²², un documento unico nel suo genere, che ci consente di conoscere i nomi di circa seimila *servi* del distretto bolognese, maschi e femmine, e quelli dei loro padroni. L'emancipazione dei *servi* bolognesi permetteva al comune di accrescere notevolmente il numero degli uomini soggetti a tassazione – infatti i

²⁰ *Le carte dell'abbazia di San Bartolomeo di Azzano d'Asti (952, 1151-1299)*, a cura di A.M. Cotto, G.G. Fissore e S. Nebbia, Torino 1997 (*Biblioteca storica subalpina*, 214), I, pp. 40-43, doc. 5, 11 ago. 1178.

²¹ Il *Liber maxinatarum* è andato perduto, essendo stato probabilmente distrutto a seguito della redazione del successivo *Liber Paradisus*: A.I. PINI, *La politica demografica 'ad elastico' di Bologna fra il XII e il XIV secolo*, in ID., *Città medievali e demografia storica*, Bologna 1996, pp. 105-148.

²² Cfr. la nuova edizione de *Il Liber Paradisus, con un'antologia di fonti bolognesi in materia di servitù medievale (942-1304)*, a cura di A. Antonelli, Venezia 2007 (alle pp. 151-152 le deliberazioni relative al risarcimento pagato dal comune di Bologna e alla rinuncia del peculio servile).

servi liberati erano registrati nel *Liber fumantum*, in cui erano iscritti tutti i contribuenti²³ –, sottraendo la giurisdizione sugli stessi ai signori fondiari del distretto, ma non risolveva del tutto il problema dell'abolizione del servaggio nel contado.

Infatti molti di questi *ex servi*, nonostante il divieto stabilito da una norma statutaria del 1257²⁴, negli anni successivi – soprattutto nel periodo delle lotte tra le fazioni dei Geremei e dei Lambertazzi (1274) – stipularono contratti agrari con i signori del contado impegnandosi *in perpetuum* a non abbandonare le terre avute in locazione. Ancora una volta il diritto romano applicato nella contrattualistica della regione favoriva la nascita di nuovi legami servili; legami non solo teorizzati dai glossatori, ma applicati attraverso gli atti notarili redatti sulla base dei formulari predisposti dai giuristi pratici postirneriani²⁵. Il comune di Bologna, pertanto, per non essere danneggiato nelle sue prerogative giurisdizionali intervenne nuovamente, nel 1282, per cassare gli atti stipulati negli anni precedenti; e ancora nel 1304 dichiarò nulli tutti quei patti agrari che negli ultimi venticinque anni avevano determinato nuove situazioni di 'servaggio'²⁶. Ma la strada migliore e decisiva per stroncare le forme di servitù, che contrastavano con le prerogative giurisdizionali del comune fu in realtà la progressiva concessione dei diritti di cittadinanza alle comunità rurali, intrapresa a partire dal 1315, come rilevò opportunamente Antonio Ivan Pini²⁷.

In passato alcuni studiosi hanno paragonato all'atto di manumissione collettiva bolognese del 1256-1257 un altro atto, quasi coevo, relativo all'affrancazione collettiva dei *rustici* del distretto comunale di Vercelli. In realtà, nella prima metà del XIII secolo la servitù di origine altomedievale nel Vercellese era quasi del tutto scomparsa, a seguito di matrimoni misti, manumissioni individuali e collettive, sotterfugi messi in atto da servi casati imparentati con rustici liberi. Del resto, il comune di Vercelli fin dagli anni 1227-1241 emanò norme che vietavano ai signori del distretto di imporre *comandixie* ai contadini liberi, atti che avrebbero potuto produrre condizioni di servaggio villanale, come ad esempio avveniva in Toscana, Emilia-Romagna e Umbria a seguito della diffusione di patti agrari che si uniformavano ai formulari dei giuristi pratici postirneriani, che si richiamavano alla normativa giustiniana sulla *ascriptio terrae*²⁸.

Quando nel 1243 il comune di Vercelli, sotto la spinta del popolo, intese colpire i magnati fuoriusciti dalla città, emanò un decreto di affrancazione rivolto a tutti i contadini liberi del contado (*rustici*), esonerandoli dal pagamento di tributi a signori fondiari e bannali del territorio ed equiparandoli ai *cives* per quanto ri-

²³ Ivi, p. 152 (ribadito in uno statuto del 3 giugno 1257, edito alle pp. 155-158).

²⁴ Ivi, pp. 155, 157.

²⁵ PANERO, *Forme di dipendenza rurale*, pp. 186-189.

²⁶ A. PALMIERI, *Sul riscatto dei servi della gleba nel contado bolognese*, «Archivio giuridico», III s., VI (1906), pp. 416-430; a pp. 417-419 l'edizione della riformazione del 1304.

²⁷ PINI, *La politica demografica 'ad elastico' di Bologna*, p. 134.

²⁸ PANERO, *Schiavi, servi e villani*, pp. 216-219; ID., *La "servitù della gleba" e il villanaggio. Italia centro-meridionale (secoli XII-XIV)*, Acireale-Roma 2022, pp. 19 sgg., 59 sgg.

guardava i carichi fiscali. L'atto aveva lo scopo di indebolire le forze signorili ostili al comune e aveva l'effetto di emancipare i *rustici* sul piano economico-fiscale, ma non interferiva sullo status giuridico personale degli stessi, perché essi erano già uomini liberi. È evidente da questa carta quanto sia diversa la natura di una manumissione (che a Bologna rendeva liberi *servi* e ascrittizi) rispetto a un atto di affrancazione, come quello vercellese, che esonerava invece dal pagamento di tributi e sottraeva alla giurisdizione signorile i *districtabiles*, personalmente già liberi, per sottoporli alla giurisdizione comunale²⁹. Del resto, il comune di Vercelli, come altri comuni dell'Italia centro-settentrionale, aveva emanato già a partire dagli ultimi anni del XII secolo decreti di affrancazione di *rustici* liberi per sottrarli alla giurisdizione signorile e farli insediare in borghi franchi³⁰.

Nel caso dei *coloni/ascripticii* è dato talvolta di trovare in uno stesso atto il riferimento espresso alla manumissione e all'affrancazione, come è ben documentato nei territori di Perugia e di Assisi³¹: la prima emancipava i *coloni* dagli effetti giuridici del giuramento di *hominium* perpetuo, che rendeva il dipendente vincolato ereditariamente al *dominus*; la seconda lo alleviava dal pagamento di tributi metaeconomici, trasformandolo in libero affittuario³².

Si possono inquadrare in questa doppia liberazione – giuridico-personale ed economica – anche gli atti onerosi di emancipazione collettiva degli *homines alterius* residenti ad Assisi del 1203 e 1210 e la liberazione dei *coloni* del Mugello attuata dal comune di Firenze nel 1289-1290³³. Mi soffermo brevemente solo sul caso fiorentino. Nel 1289 i priori delle arti di Firenze, per impedire alla famiglia degli Ubaldini di acquistare le persone dei *coloni/ascripticii* della Val di Sieve sottoposte ai canonici della cattedrale fiorentina, deliberarono che nessuno potesse acquistare o vendere questi non-liberi, ad eccezione del comune, che avrebbe potuto acquistare i diritti su queste stesse persone; esse, dal canto loro, avrebbero potuto riscattare la loro libertà personale. In caso contrario i trasgressori sarebbero stati multati e i *coloni* venduti sarebbero stati liberati³⁴. Con alcune deliberazioni successive, il comune di Firenze indusse i proprietari di *coloni* a cederli al comune stesso previo pagamento di un riscatto da parte dei

²⁹ Ivi, pp. 284-287.

³⁰ Per brevità mi limito a citare G. FASOLI, *Ricerche sui borghi franchi dell'Alta Italia*, «Rivista di storia del diritto italiano», XV (1942), pp. 139-214; F. PANERO, *Comuni e borghi franchi nel Piemonte medievale*, Bologna 1988; *Borghi nuovi e borghi franchi nel processo di costruzione dei distretti comunali nell'Italia centro-settentrionale (secoli XII-XIV)*, a cura di R. Comba, F. Panero e G. Pinto, Cherasco-Cuneo 2002.

³¹ PANERO, *Schiavi, servi e villani*, p. 272.

³² Ivi, pp. 272-273.

³³ Ivi, pp. 281-283, 292-295. Per Assisi cfr. A. BARTOLI LANGELI, *La realtà sociale assisana e il patto del 1210*, in *Assisi al tempo di San Francesco*, Assisi 1978, pp. 295-323; J.-C. MAIRE VIGUEUR, *Comuni e signorie in Umbria, Marche e Lazio (Storia d'Italia, dir. da G. Galasso, VII/2)*, Torino 1987, pp. 386-394.

³⁴ P. VACCARI, *L'affrancazione dei servi della gleba nell'Emilia e nella Toscana*, Bologna 1926, pp. 178-180; P. VILLARI, *I primi due secoli della storia di Firenze*, Firenze 1905, pp. 290-293.

contadini e si adoperò a impedire la cessione dei *coloni* del Mugello da parte dei canonici, risarcendoli con una permuta di beni del valore di tremila lire di denari fiorentini: i *coloni* passati in permuta al comune venivano poi liberati (anche perché erano stati loro a sborsare quella somma cospicua). È interessante poi notare che, insieme all'atto di liberazione dei *coloni* e dei *fideles* perpetui, era anche previsto un atto di affrancazione di *affictaiuolos* personalmente liberi, visto che i canonici cedevano al comune anche i diritti signorili su questi ultimi³⁵.

Le deliberazioni fiorentine ebbero effetti duraturi nel tempo. Infatti se nel 1364 il comune autorizzò l'importazione in città e nel *districtus* di schiavi non cattolici in deroga alle disposizioni che tra la fine del Duecento e l'inizio del Trecento avevano abrogato le forme di servitù rurale e di nuovo colonato ereditario³⁶, ancora gli statuti del 1415 ammettevano solamente patti agrari di natura fondiaria che non prevedessero forme di *fidelitas* che potessero determinare condizioni di servaggio simili a quelle createsi anteriormente al 1289³⁷.

4. Iniziative servili per raggiungere l'emancipazione

Dal caso sardo precedentemente considerato emerge un altro aspetto interessante dell'emancipazione servile: infatti, accanto all'atto formale di manumissione, si evidenzia anche il miglioramento delle condizioni effettive di vita dei *servi* nel basso medioevo, legato sia ai matrimoni misti sia a diritti acquisiti, con il consenso tacito o espresso dei signori, al di fuori di un atto ufficiale di liberazione.

Infatti è il miglioramento spontaneo della condizione economico-giuridica dei *servi* (che in alcuni casi possono ormai giurare in tribunale, come abbiamo visto, e in altri possono sottoscrivere contratti agrari, come avviene per esempio anche a Genova o nel Veneto)³⁸ ad avvicinarli ai liberti condizionati e non la retrocessione di questi ultimi sul piano giuridico-economico.

A Genova, nel momento in cui cominciava a intensificarsi la schiavitù di tratta bassomedievale, nel secolo XII, molti *famuli*, discendenti da *servi* rurali, avevano ormai ottenuto da tempo dal vescovado il possesso a tempo indeterminato delle terre in concessione con il diritto di venderne il dominio utile ad altri *servi* della Chiesa e, verso la metà del secolo, anche a uomini liberi dipendenti dall'episcopio. Ciò, insieme ai matrimoni misti, favorì indubbiamente l'emancipazione dei *servi* della Chiesa genovese, che dagli anni Quaranta in poi cercavano di nascondere la propria macchia servile, ricorrendo anche alla fuga dopo aver ceduto a terzi le terre in concessione. A questo punto per la Chiesa divenne più vantaggioso riconvertire i patti agrari perpetui con i *servi* in contratti a termine, che consentivano un maggior controllo signorile della terra; contestualmente

³⁵ VACCARI, *L'affrancazione*, p. 182.

³⁶ G. MULLER, *Documenti sulle relazioni delle città toscane coll'Oriente cristiano e coi Turchi fino all'anno MDXXXI*, Firenze 1859, pp. 120-121.

³⁷ VACCARI, *L'affrancazione*, p. 119.

³⁸ PANERO, *Schiavi, servi e villani*, pp. 331-334.

si lasciava però cadere in oblio la memoria della condizione giuridica dei *famuli*, di fatto equiparati ai dipendenti liberi, proprio nel momento in cui la schiavitù di tratta, come si è visto, andava crescendo nella città di Genova³⁹.

In Valpolicella, come ha messo bene in luce Andrea Castagnetti, anche i *servi* del monastero di San Zeno di Verona, già intorno al Mille, potevano vendere ad altri *servi* dell'ente monastico beni fondiari in concessione perpetua, sui quali essi vantavano un possesso paragonabile allo *ius proprietatis*⁴⁰.

Come abbiamo visto, i matrimoni misti fra *servi*, colliberti condizionati e donne/uomini liberi è uno dei segni più evidenti dell'emancipazione spontanea dei *servi*, che invece nell'alto medioevo non potevano unirsi in matrimonio a donne e uomini liberi senza l'autorizzazione dei padroni, anche dopo il superamento del divieto, ben più grave, fatto alle donne libere di unirsi a schiavi, previsto dal capitolo 221 dell'editto di Rotari⁴¹. Per citare un esempio abbastanza noto, tra la fine del secolo XII e l'inizio del XIII nei villaggi di Cannero e Oggiogno sul Lago Maggiore, proprio grazie ai matrimoni misti autorizzati dai signori locali (i canonici della cattedrale di Novara), risiedevano circa cinquanta famiglie di *servi casati*. Un numero notevole rispetto agli altri villaggi della regione, dove invece la servitù rurale risulta praticamente scomparsa⁴².

La possibilità per i *servi* di unirsi in matrimonio con donne e uomini liberi è indubbiamente un segno di emancipazione – come lo era stato, del resto, per i *servi* altomedievali, il trasferimento dal dominico al massaricio, dove avevano acquisito una maggior autonomia economica, diventando *servi casati* –; un segno di emancipazione confermato dal diritto acquisito di adire i tribunali pubblici e da quello di poter pescare nelle acque del lago sottoposte alla giurisdizione del vicino monastero di Arona, come avveniva per i contadini dipendenti liberi della zona. Nonostante ciò, l'assimilazione di fatto ai contadini liberi del luogo non significava emancipazione sul piano giuridico poiché tali diritti acquisiti si coniugavano, in questo caso, con la capacità dei *domini* novaresi di potenziare il numero di famiglie servili di cui si conservava pienamente la memoria. Non dimentichiamo, infatti, che mentre nelle aree di diritto romano era la madre a trasmettere lo *status* servile, nei territori di diritto longobardo e franco era sufficiente avere un genitore di condizione servile per essere considerati *servi* nei tribunali, come è stato ancora ribadito recentemente da Antonio Padoa Schioppa⁴³.

Pertanto per ottenere un'emancipazione giuridica effettiva per queste famiglie fu necessaria una vera e propria manumissione – questa volta sollecitata dalle comunità servili dei due villaggi – che giunse solo nel 1211 quando, contestualmente all'atto, i canonici di Novara vendettero in allodio a quelle famiglie, per

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ A. CASTAGNETTI, *La Valpolicella dall'alto medioevo all'età comunale*, Verona 1984, pp. 84, 96-98.

⁴¹ *Edictus Rothari*, p. 58, cap. 221.

⁴² F. PANERO, *Servi e rustici. Ricerche per una storia della servitù, del servaggio e della libera dipendenza rurale nell'Italia medievale*, Vercelli 1990, pp. 147-149.

⁴³ A. PADOA SCHIOPPA, *Giustizia medievale italiana. Dal Regnum ai Comuni*, Spoleto 2015.

la somma cospicua di 155 lire imperiali, le terre fino a quel momento detenute in concessione consuetudinaria dai *servi casati*.

I processi di libertà studiati da Padoa Schioppa dimostrano invece che nel periodo di maggior fioritura della servitù medievale, fra VIII e XI secolo, le iniziative di alcuni *servi* che tentarono di adire i tribunali per rivendicare la propria libertà ebbero raramente un esito positivo sia per la mancanza di testimoni utili a provare lo status di libertà dei sedicenti liberi, sia a causa di ingiustizie palesi da parte della corte giudicante⁴⁴.

Per concludere e completare il quadro delle iniziative per raggiungere l'emancipazione da parte dei «*servi anelanti alla libertà*»⁴⁵, possiamo infine riprendere alcune considerazioni formulate da Pierre Dockès, secondo il quale l'emancipazione servile segue, fin dall'antichità, le trasformazioni dell'economia. Inquadro il tema nel pensiero marxista, le condizioni dell'*esclavage* tardoantico e altomedievale e del *servage* successivo non sarebbero originariamente dovute a relazioni individuali fra uomini – il padrone e lo schiavo –, ma sarebbero piuttosto una conseguenza di rapporti di produzione nati all'interno della comunità e dai contatti economici fra più comunità⁴⁶. Per quanto riguarda in modo specifico l'emancipazione servile, questa non sarebbe sostanziata dalla subordinazione a un qualsiasi *dominus*, ma dall'esigenza di trasformare la dipendenza ereditaria in una dipendenza temporanea o, comunque, modificabile legalmente allorché il dipendente scelga di interrompere la subordinazione per trasferirsi in un'altra città o in un altro villaggio del contado.

Se l'emancipazione servile segue i cambiamenti dell'economia, allora vi saranno più momenti di crisi della schiavitù/servitù fra antichità e medioevo. Infatti il sistema di produzione 'post-schiavistico' comincia già a delinearci nel III secolo con la nascita del 'colonato', per proseguire poi fino al X secolo con le sempre più diffuse forme di accasamento servile. Quantunque per l'autore sia difficile distinguere nettamente la condizione di schiavitù da quella di servaggio, la situazione reale indica nondimeno che il servo casato ha raggiunto un'autonomia relativa per quanto riguarda l'organizzazione del lavoro e dell'insediamento: di qui nasce la condizione di *servage*, profondamente diversa da quella che caratterizza i rapporti schiavistici di produzione del mondo antico⁴⁷.

Questa linea interpretativa per comprendere il processo di emancipazione servile di natura economica è condivisibile, a patto che non si postuli un succes-

⁴⁴ Ivi, pp. 101-105, 132-136.

⁴⁵ È questo il titolo del noto *Capitulare de servis libertatem anhelantibus* di Ottone III: *Monumenta Germaniae Historica, Legum, IV, Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, I, p. 47, n. 21, 21 mag. 996-23 gen. 1002.

⁴⁶ P. DOCKÈS, *La libération médiévale*, Paris 1979, pp. 17-21.

⁴⁷ Ivi, pp. 19-21. Per un dibattito recente su schiavitù e altre forme di dipendenza personale ereditaria – in particolare per gli *homines de creatione* (nati nella grande proprietà signorile) –, condivisibile per diversi aspetti a patto di non considerare i *vassalli* nella categoria della «servidumbre» territoriale, cfr. R. GONZÁLES GONZÁLES, *Esclavitud y dependencia personal en el país asturleonés (siglos IX-XIII)*, «Medievalismo», 27 (2017), pp. 159-205.

sivo livellamento della dipendenza dei *serfs* e di quella dei *libres tenanciers* per spiegare il cosiddetto «modo feudale di produzione», ormai non più sostenibile, intanto perché le autodedizioni in stato di servitù da parte di uomini liberi va oltre l'età carolingia e poi perché le manumissioni piene, che danno la libertà totale a uomini di dichiarata condizione servile sono ben documentate nel basso medioevo sia in Italia, come abbiamo visto, sia in altri paesi europei. Senza contare che in tutte le regioni della penisola è attestata, dopo il Mille, la possibilità per i contadini dipendenti liberi di cedere a terzi le terre in concessione e di emigrare verso città, villenove e villaggi di antico insediamento⁴⁸.

Le iniziative di 'autoemancipazione' nel corso del medioevo – a parte gli effetti delle manumissioni deliberate da signori e comuni, come abbiamo visto –, sono dunque la conseguenza di tanti altri fattori, legati ai progressi tecnici e allo sviluppo di nuove forze produttive, ai matrimoni misti, all'accasamento dei *servi* e alle mistificazioni da parte di questi ultimi, alla resistenza passiva degli stessi contro le direttive dei signori, fino alle ribellioni aperte, che coinvolgono tuttavia *servi*, *coloni* e contadini personalmente liberi⁴⁹.

Allora diventa più chiaro che l'emancipazione servile nel medioevo non è soltanto conseguenza di iniziative signorili e comunali sul piano giuridico, ma è al tempo stesso effetto di cambiamenti economici e sociali, che spesso sfuggono al pieno controllo dei signori, come avviene in particolare con l'accasamento dei *servi* e con il riconoscimento ai medesimi del possesso delle terre in concessione a tempo indeterminato e del diritto di cederle a terzi, offrendo così agli stessi la possibilità concreta di confondersi con i contadini dipendenti liberi.

⁴⁸ F. PANERO, *Terre in concessione e mobilità contadina. Le campagne fra Po, Sesia e Dora Baltea (secoli XII e XIII)*, Bologna 1984.

⁴⁹ DOCKÈS, *La libération*, pp. 30-33, 42-45, 64-67, 115-118, 249-251; F. PANERO, *Un anno e un giorno. Migrazioni per la libertà nel basso medioevo*, Cherasco 2022, pp. 7 sgg., 25 sgg., 51 sgg.

Spazi e tempi della libertà economica

Giacomo Todeschini

L'immagine del medioevo come lunga epoca o serie di epoche caratterizzata dall'inibizione delle libertà o della libertà economiche, come epoca dunque esplicitamente orientata a frenare la mobilità sociale e ad inchiodare le persone al gruppo di appartenenza e al sistema di regole che lo definivano, è ancora a tutt'oggi assai divulgata. Questa immagine semplificata, d'altronde, tende a contrapporre ad un medioevo sommariamente rappresentato come socialmente immobile, un medioevo mercantile e cioè economico caratterizzato invece da forme di libertà imprenditoriale e creditizia improbabilmente avventurose. Si tratta tuttavia, come ben mostra la storiografia recente, di un'immagine astratta e schematica, assai lontana dalla specificità e dalla complessità della realtà organizzata dalle relazioni economiche, ma soprattutto dalla duttilità culturale e concettuale del termine *libertas* ove esso connotasse o comunque si riferisse ai comportamenti o alle scelte economiche di persone specifiche o di gruppi sociali ben definiti¹.

¹ *La notion de liberté au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident*, a cura di G. Makdissi, D. Sourdrel e J. Sourdrel-Thomine, Paris 1985; *Les origines des libertés urbaines. Actes du 16e Congrès des historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur (Rouen, 7-8 juin 1985)*, Rouen 1990; *La crescita economica dell'Occidente medievale: un tema storico non ancora esaurito. Venticinquesimo Convegno internazionale di studi (Pistoia, 14-17 maggio 2015)*, Roma 2017; cfr. A.S. BRETT, *Liberty, right and nature: Individual rights in later scholastic thought*, Cambridge 1997.

È stata, in effetti, messa da tempo in discussione la nozione stessa di un'incontrovertibile libertà d'azione dei *mercatores* nella prima fase della cosiddetta rivoluzione economica medievale, ossia fra XI e XII secolo, una nozione cruciale anche storiograficamente almeno fino agli anni '70 del secolo scorso, vista la dimensione vistosamente istituzionale degli spazi rappresentati dai mercati e dalle fiere e il nesso fortissimo che legava questi spazi economici e i tempi che li prevedevano al sistema di regole giurisdizionali di signori e sovrani. In questo caso le eventuali *libertates* economiche di mercanti e commercianti potrebbero apparire piuttosto una funzione della loro appartenenza politica e della *fides* che li univa ad un signore territoriale che non il risultato di un'indimostrabile e generica libertà economica o imprenditoriale in senso moderno².

Un esempio piuttosto chiaro di come la *libertas* economica, più che definire in assoluto l'azione economica di gruppi o persone, si declinasse concretamente in termini funzionali alle qualità sociali e politiche dei gruppi e delle persone è offerto dall'espressione alquanto nota e studiata *libertas ecclesiae*³. Con questa espressione canonisti e romanisti intendevano, fra l'altro, riferirsi al diritto e dovere degli enti ecclesiastici e delle persone che li rappresentavano di tutelare economicamente le istituzioni sacre: il lemma *libertas* conteneva dunque un molteplice significato, che connetteva le prerogative di eccezionalità economica riguardanti le *res ecclesiarum*, a cominciare dalla loro inalienabilità, alla quotidiana amministrazione delle medesime, una quotidianità amministrativa che prevedeva al tempo stesso la possibilità di commerciarle o di ipotecarle, di gestirle, nonostante la loro inalienabilità, come merci o come pegni⁴. In questa prospettiva l'immunità fiscale che proteggeva questi beni sacri dalla temuta 'invasione' da parte laica o signorile si traduceva, di giorno in giorno, come rivela la documentazione contrattuale sempre più abbondante dal XII secolo, nella 'libertà' di amministrarle in modo assai vario al fine di evitarne la dispersione e la scomparsa nell'ambito di mercati sempre più vasti⁵. I confini di questa libertà

² *Politiche del credito: investimento, consumo, solidarietà. Atti del Congresso internazionale (Asti, 20-22 marzo 2003)*, a cura di G. Boschiero e B. Molina, Asti 2004; *Génèse des marchés. Colloque des 19 et 20 mai 2008*, a cura di F. Bayard, P. Fridenson e A. Rigaudière, Paris 2015; cfr. S. TOGNETTI, *Le compagnie mercantili-bancarie toscane e i mercati finanziari europei tra metà XIII e metà XVI secolo*, «Archivio storico italiano», 173 (2015), pp. 687-717.

³ B. SZABÓ-BECHSTEIN, *Libertas ecclesiae. Ein Schlüsselbegriff des Investiturstreits und seine Vorgeschichte*, Roma 1985.

⁴ Una sintesi del problema in G. TODESCHINI, *Valore del tempo consacrato e prezzo del tempo commerciabile: le dialettiche dello scambio nel basso medioevo*, in *Sentimento del tempo e periodizzazione della storia nel medioevo. Atti del XXXVI Convegno storico internazionale (Todi, 10-12 ottobre 1999)*, Spoleto 2000, pp. 233-256; ID., *Il denaro come fattore di inclusione o di esclusione: da Graziano a Cusano*, in *I beni di questo mondo. Teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale. Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (Roma, 19-21 settembre 2005)*, a cura di R. Lambertini e L. Sileo, Porto 2010, pp. 17-36.

⁵ C. VIOLANTE, *Ricerche sulle istituzioni ecclesiastiche dell'Italia centro-settentrionale nel Medioevo*, Palermo 1986; C. BRITAIN BOUCHARD, *Holy Entrepreneurs. Cistercian, Knights, and Economic Exchange in Twelfth Century Burgundy*, Ithaca-London 1991; E. CONTE, *Intorno a Mosè. Appunti*

amministrativa come risulta dalla canonistica fra XII e XIII secolo, ma anche dall'epistolografia pontificia e dalle tracce contrattuali dello stesso periodo, erano molto ampi e contrattabili, sino al punto da costringere la normativa canonica duecentesca a stabilire esplicitamente il divieto per abati, vescovi o canonici di commerciare o impegnare i beni delle istituzioni sacre senza l'approvazione degli organi direttivi che attorniavano e supportavano questi vertici ecclesiali. Un esempio assai chiaro di come potesse manifestarsi nella realtà quotidiana questa forma di libertà economica orientata tanto a proteggere i beni ecclesiastici dalle ingerenze laiche quanto a potenziarne la produttività è offerto dalla normativa e dalla contrattualistica relative, fra XII e XIII secolo, al diritto dei vescovi di operare permutate fra terreni vicini al centro della diocesi ma non spettanti alla giurisdizione della diocesi e terreni lontani dal centro della diocesi ma spettanti alla sua giurisdizione. In casi come questo ai vescovi impegnati a contrattare questo tipo di scambio veniva consentito di definire il valore dei terreni in questione su basi che intrecciavano la valutazione di mercato corrente di questi beni immobili, con criteri di valutazione dipendenti dall'utilità maggiore o minore che la diocesi ricavava dall'acquisizione di un terreno più vicino e dunque meglio controllabile e sfruttabile⁶. Questo significava che un vescovo e la sua diocesi erano liberi di definire lo scarto di prezzo eventualmente esistente fra due terreni in termini direttamente connessi a quanto la diocesi stimava che i terreni potevano rendere, ossia in termini relativi al profitto eventualmente generato da questi beni produttivi, e cioè in termini determinati in sede politico-istituzionale e dunque vistosamente soggettivi. Analogamente nel caso di procedure creditizie come la compravendita dei censi o rendite vitalizie e l'ipoteca di beni delle chiese, intesi in linea di principio dal diritto canonico come strategie amministrative ammesse ove lo si ritenesse necessario per la sopravvivenza economica delle istituzioni sacre, l'equivalenza fra il valore dei pagamenti periodici delle rendite e la somma con la quale esse erano state acquistate oppure fra la somma prestata e il valore dei beni ipotecati, poteva lecitamente essere definito sulla base di una liberissima valutazione di queste equivalenze che a sua volta rinviava all'apprezzamento sostanzialmente soggettivo e politico delle istituzioni ecclesiastiche⁷. *Libertas ecclesiae* in altre parole, seppure ovviamente non si limitasse a questo, implicava una libertà di azione economica e finanche il diritto di manifestare molteplici forme di creatività economica, ovvero di al-

sulla proprietà ecclesiastica prima e dopo l'età del diritto comune, in A. Ennio Cortese, *Scritti*, a cura di I. Birocchi et al., I, Roma 2001, pp. 345-367; G. TODESCHINI, *Credit and Debt: Patterns of Exchange in Western Christian Society. The Medieval Shaping of the Economic Modernity*, in *Europas Aufstieg. Eine Spurensuche im späten Mittelalter*, a cura di T. Ertl, Wien 2013, pp. 139-160.

⁶ Sintesi del tema, fonti e bibliografia in G. TODESCHINI, *I mercanti e il tempo. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra medioevo ed età moderna*, Bologna 2002 (cap. 2: *Possedere e scambiare*). Utile prospettiva comparativa in *Comparative Property Law: Global Perspectives*, a cura di M. Graziadei e L. Smith, Cheltenham-Northampton 2017, cap. 16 (R. ALUFFI, D. FRANCAVILLA, *Property and the Religious Sphere*).

⁷ TODESCHINI, *Credit and Debt*.

lestire procedure economiche nuove, talvolta tutte da inventare, per chi, come i responsabili consacrati delle *res ecclesiarum*, aveva il dovere di gestire beni di altissimo significato tanto economico quanto simbolico rivestendo dunque il ruolo del tutto esclusivo di loro amministratore. Il fatto che la proprietà dei beni immobili delle chiese facesse capo agli enti sacri e non alla persona dell'abate o del vescovo⁸, al quale era piuttosto riservato il ruolo di amministratore dei beni che componevano il patrimonio consacrato, rendeva d'altra parte più agevole la manifestazione di forme di libertà economica che, da questo punto di vista, potevano apparire ed essere catalogate come strategie impersonali, funzionali al mantenimento dell'indispensabile equilibrio economico delle istituzioni sacre e non come accorgimenti profittevoli per gli individui che rappresentavano le istituzioni stesse.

Ben diverso risulta invece, alla lettura delle fonti che compongono il diritto canonico fra XII e XIII secolo, ma anche di quelle che esprimono le legislazioni locali cittadine italiane, il significato degli spazi di libertà economica e di iniziativa imprenditoriale di cui fossero protagonisti le persone comuni ancorché ben note e riconoscibili dal punto di vista professionale. A parte poi dovrà essere considerato ciò che le fonti ci dicono dell'eventuale libertà o non libertà economica delle persone di fama incerta, di cittadinanza dubbia oppure anche semplicemente ma evidentemente ignote all'interno del perimetro cittadino o rurale che le varie forme di diritto incrociandosi fra loro venivano regolando.

I regolamenti delle arti e in particolare quelli della *mercatura* oltre che molti statuti cittadini ci informano, fra Due e Quattrocento, di come si allestisse lo spazio e anche il tempo della libertà economica di contadini, artigiani e commercianti, ovverossia dei cittadini comuni o degli abitanti della campagna, sulle piazze di mercato delle città italiane⁹. Appare evidente, considerando situazioni economiche e politiche assai diverse, come, ad esempio quelle rappresentate da Piacenza, Treia, Firenze, Bologna o Siena¹⁰, in un arco cronologico che va dal Due al Quattrocento, quanto stretto e minuzioso fosse il controllo dell'esercizio delle pratiche commerciali che si svolgevano nelle piazze dei mercati, e cioè all'interno degli spazi istituzionalmente riconoscibili come economici, esercitato da parte della potente arte dei mercanti, ossia da parte delle oligarchie

⁸ CONTE, *Intorno a Mosè*.

⁹ *Le regole dei mestieri e delle professioni: secoli XV-XIX*, a cura di M. Meriggi e A. Pastore, Milano 2000; *Storia del lavoro in Italia, 2, Il medioevo*, a cura di F. Franceschi, Roma 2017.

¹⁰ *Statuti delle Società del popolo di Bologna, 2, Società delle arti*, a cura di A. Gaudenzi, Roma 1896 (*Fonti per la storia d'Italia*, 4), 4, 16, 23; *Corpus statutorum mercatorum Placentiae (secoli XIV-XVIII)*, a cura di P. Castignoli e P. Racine, Milano 1967; *Statuto dell'Arte della lana di Firenze*, a cura di A.M. Agnoletti, Firenze 1940; si veda il saggio di Donata Degrassi in *Le regole dei mestieri e delle professioni*; A. MERIGGI, *Arti e mestieri legati al cibo negli statuti comunali della valle del Potenza. I casi di Appignano e Treia*, in *Honos alit artes. Studi per il settantesimo compleanno di Mario Ascheri, II, Gli universi particolari. Città e territori dal medioevo all'età moderna*, a cura di P. Maffei e G.M. Varanini, Firenze 2014, pp. 79-90; *Fedeltà ghibellina, affari guelfi. Saggi e riletture intorno alla storia di Siena fra due e Trecento*, a cura di G. Piccinni, Pisa 2008.

economico-politiche che in queste città tendevano ormai ad identificarsi con il potere governativo o comunque a condizionarlo da vicino. Così come a Siena nel Trecento l'*ordo divitum hominum*, il governo dei Nove secondo la definizione datane da Bartolo da Sassoferrato, e di cui recentemente ha scritto Gabriella Piccinni¹¹, aveva introdotto un regime di cooptazione fondato su regole fluide di esclusione, inclusione e sorveglianza tanto delle dinamiche di cittadinanza quanto di quelle specificamente economiche, anche in altre città ristretti gruppi di cittadini fra i più ricchi e potenti nel momento in cui assumevano la guida del governo economico fissavano regole e criteri finalizzati a stabilire quello che retoricamente veniva chiamato il *bonum commune civitatis*. Se si rinuncia a leggere un'anacronistica volontà di razionalizzazione economica nelle regole di mercato che questi gruppi fissavano per commercianti e artigiani medi e piccoli e per chi portava i propri prodotti agricoli al mercato, si vedrà con chiarezza che esse in realtà avevano l'obiettivo di definire con precisione i confini della libertà di azione economica e la temporalità commerciale di coloro che a tutti gli effetti non dovevano essere i protagonisti del mercato ma soltanto gli attori subordinati di un gioco economico saldamente nelle mani di pochi gruppi familiari e privilegiati. Per questi motivi, ad esempio, a Bologna, i tintori erano impegnati con giuramento a sottostare all'arte dei mercanti a sua volta nettamente ed esplicitamente esclusiva. Mentre a Piacenza se da un lato l'arte dei mercanti stabiliva che il mercato del filo poteva aver luogo solo in una determinata piazza (Sant'Andrea del Borgo) e solo in un certo giorno della settimana (il venerdì), d'altro canto imponeva la misura e la dimensione delle pezze di tessuto commerciabili lecitamente. In entrambi i casi come in molti altri, i cosiddetti 'forestieri' erano tenuti sotto stretto controllo da sequenze normative intese visibilmente ad evitarne la concorrenza, proibendone la libera partecipazione al mercato: il tutto per mezzo di un linguaggio ovvero di dispositivi giuridici che, come ben risulta dal capitolo 384 degli statuti dell'arte dei mercanti di Piacenza¹², fondeva del tutto esplicitamente la logica della partecipazione al mercato con quella della cittadinanza che a sua volta rinviava alla gerarchia delle arti impostata sulla supremazia dell'oligarchia mercantile: «È stabilito che nessuna persona né mercante forestiero può né deve vender panni di lino, né di lana né di fustagno nella città di Piacenza né nel suo distretto, se non sia prima accolto come cittadino e abbia giurato obbedienza ai consoli dei mercanti affinché

¹¹ G. PICCINNI, *Il sistema senese del credito nella fase di smobilitazione dei suoi banchi internazionali. Politiche comunali, spesa pubblica, propaganda contro l'usura (1332-1340)*, in *Fedeltà ghibellina, affari guelfi*, pp. 209-289; EAD., *Differenze socio-economiche, identità civiche e «gradi di cittadinanza» a Siena nel Tre e Quattrocento*, in *Cittadinanza e disuguaglianze economiche: le origini storiche di un problema europeo (XIII-XVI secolo)*, a cura di C. Lenoble e G. Todeschini, «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge», 125 (2013), 2, <<http://journals.openedition.org/mefrm/1304>> (05/2024).

¹² *Corpus statutorum mercatorum Placentiae*, p. 113: «Item statuerunt quod nullus homo vel foresterius» (la traduzione è di Renato Bordone: <<http://rm.univr.it/didattica/fonti/bordone/sez2/cap31.htm>> (05/2024).

non commetta frode nella sua arte». A Firenze, del resto, come è notissimo, il controllo da parte dell'oligarchia denominata arte della lana sulla lavorazione e il commercio dei filati era assoluto e articolato dal punto di vista normativo in termini quanto mai perentori e minuziosi. Benché come ha notato qualche anno fa Francesco Ammannati il dettato statutario dell'arte sia l'«espressione di un'unica voce, quella dei gruppi di potere che fissarono le regole»¹³, appare tuttavia evidente la volontà di questa minoranza potente e agguerrita rivelata appunto dalla documentazione statutaria di inibire nello stesso tempo tanto la libertà economica dei *minus potentes* quanto di definirne gli spazi di cittadinanza. Bisogna dunque porre l'accento sulle implicazioni, anche in questo caso fortissime, della normativa riguardante il mercato della lana che avevano a che fare con la relazione fra interno ed esterno, fra cittadini e forestieri, e insomma fare attenzione al fatto che la sequenza normativa mentre, da un lato, imponeva un limite fortissimo e regole ferree alla libertà di fabbricazione e di commercio del filato ai cittadini, d'altro canto stabiliva principi di governo politico autoritario ed esclusivo organizzati a partire da logiche economiche di tipo monopolistico. Stephan Epstein ha del resto da tempo insistito sull'importanza e il peso effettivi dell'autorità della «corporazione ombrello»¹⁴ costituita dall'arte della lana ovvero dell'oligarchia laniera a Firenze, un'importanza e un peso di certo travalicanti la dimensione economica nel senso tecnico a noi oggi familiare, ma piuttosto pervasivi dell'intero sistema politico. Quelli che la storiografia recente ha chiamato i «limiti della libertà di azione»¹⁵ dei lavoratori nelle città, e dunque le possibilità associative o imprenditoriali che caratterizzavano quanti componevano la gerarchia di maestri lavoratori e garzoni ma anche produttori, rivenditori e distributori di merci, erano dunque determinati o comunque fortemente condizionati dal controllo di gruppi interfamiliari economicamente e politicamente potenti, che, nel momento in cui dettavano i criteri di definizione delle logiche di cittadinanza le venivano articolando per mezzo dei lessici dell'organizzazione economica quotidiana.

Se, a questo punto, si sposta l'attenzione su quanti nelle città italiane ed europee non risultavano inclusi nello spazio di una cittadinanza almeno parziale, ma anzi ne apparivano esclusi o semi-esclusi in conseguenza della loro condizione di (come dicono i giuristi sin dal Duecento) *nimis obscuri*¹⁶, ci si trova davanti a

¹³ F. AMMANNATI, «Se non piace loro l'arte, mutinla in una altra». I «lavoranti» dell'Arte della lana fiorentina tra XIV e XVI secolo, «Annali di storia di Firenze», 7 (2021), pp. 5-33, p. 7: <https://doi.org/10.13128/Annali_Stor_Firen-12293> (05/2024).

¹⁴ S.R. EPSTEIN, *Craft Guilds, Apprenticeship and Technological Change in Preindustrial Europe*, «The Journal of Economic History», LVIII (1998), pp. 684-713, p. 690, citato da AMMANNATI, «Se non piace loro l'arte», p. 11. Cfr. *Guilds, Innovation and the European Economy, 1400-1800*, a cura di S.R. Epstein e M. Prak, New York-Cambridge 2008.

¹⁵ AMMANNATI, «Se non piace loro l'arte».

¹⁶ Cfr. G. TODESCHINI, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal medioevo all'età moderna*, Bologna 2007; ID., *Come Giuda. La gente comune e i giochi dell'economia alle origini dell'epoca moderna*, Bologna 2011.

spazi e tempi dell'agire economico che le fonti dell'epoca ci raffigurano come informi e indefiniti più ancora che come proibiti e fuori legge. Come è stato fatto notare, fra gli altri, dai lavori di Samuel Cohn, di Franco Franceschi, di Giuliano Pinto, e dalla raccolta di studi sul cosiddetto 'petit peuple' nell'Occidente medievale curata nel 1999 da Bognioni, Delort e Gauvard¹⁷, al di là della nota separazione fra arti maggiori e minori, fra «popolani grassi (...) imparentati co' grandi»¹⁸ e popolo minuto («'mptotenti»), al di là dunque della gerarchia solo apparentemente nitida che scandiva la piramide economico-istituzionale costituita da padroni, lavoratori e apprendisti, il mondo del lavoro medievale era costituito da un vasto stuolo di praticanti, lavoratori a domicilio e stagionali, addetti a funzioni minute e accessorie, composto e alimentato dalla massa di *pauperes* che abitava campagne e città e che a sua volta comprendeva accanto ad uomini poveri e di origine ossia di fama ignota, tutto un mondo di donne e fanciulli a tutt'oggi difficile da studiare in ragione della scarsità e della rarità della documentazione rimastaci¹⁹. Benché si possa discutere, come è stato fatto da parte della storiografia rappresentata ad esempio da Francis William Kent, delle relazioni «verticali»²⁰, che associavano in reti di tipo complesso, per dirla con Franco Franceschi²¹, gli appartenenti a ceti sociali molto distanti in termini di potere sociale ed economico, e si possa dunque mettere in discussione l'esistenza di conflitti di classe per il basso medioevo o almeno per quello italiano, rimane tuttavia indubbio che il vasto mondo del lavoro subalterno e imprecisa-

¹⁷ S.K. COHN jr., *Popular protest in late medieval Europe: Italy, France, and Flanders*, Manchester 2004; ID., *Lust for Liberty. The Politics of Social Revolt in Medieval Europe, 1200-1425*, Cambridge Mass. 2006; F. FRANCESCHI, «E seremo tutti ricchi». *Lavoro, mobilità sociale e conflitti nelle città dell'Italia medievale*, Pisa 2013; G. PINTO, *Il lavoro, la povertà, l'assistenza. Ricerche sulla società medievale*, Roma 2008; *Le petit peuple dans l'Occident médiéval. Terminologies, perceptions, réalités*, a cura di P. Bognioni, R. Delort e C. Gauvard, Paris 2003.

¹⁸ DINO COMPAGNI, *Cronica*, a cura di D. Cappi, Roma 2000, I 5, p. 9: «Li 'mpotenti non erano aiutati, ma i grandi gli offendevano, e così i popolani grassi o, che erano negli ufici, e imparentati con grandi: e molti per pecunia erano difesi dalle pene del comune in che cadevano».

¹⁹ D. BALESTRACCI, «Li lavoranti non cognosciuti». *Il salariato in una città medievale (Siena 1340-1344)*, «Buletto senese di storia patria», 82-83 (1975-1976), pp. 67-157; R. GRECI, *Corporazioni e mondo del lavoro nell'Italia padana medievale*, Bologna 1988; D. DEGRASSI, *L'economia artigiana nell'Italia medievale*, Roma 1996; F. FRANCESCHI, *Les enfants au travail dans la manufacture textile florentine des XIVe et XVe siècles*, «Médiévales», 30 (1996), pp. 69-82; A. BELLAVITIS, *Il lavoro delle donne nelle città dell'Europa moderna*, Roma 2016; *Rémunérer le travail au Moyen Âge: pour une histoire sociale du salariat*, a cura di P. Beck, Ph. Bernardi e L. Feller, Paris 2014; F. FRANCESCHI, *Mestieri, botteghe e apprendisti nelle imbreviature di Matteo di Biliotto, notaio fiorentino dell'età di Dante*, in *Ingenita curiositas. Studi sull'Italia medievale per Giovanni Vitolo*, a cura di A. Ambrosio, R. Di Meglio e B. Figliuolo, Battipaglia 2018, pp. 555-572.

²⁰ F.W. KENT, *Household and lineage in Renaissance Florence. The family life of the Capponi, Ginori, and Rucellai*, Princeton 1977; ID., «Un paradiso habitato da diavoli»: ties of loyalty and patronage in the society of Medicean Florence, in *Le radici cristiane di Firenze*, a cura di A. Benvenuti Papi, F. Cardini e E. Giannarelli, Firenze 1994, pp. 183-210.

²¹ F. FRANCESCHI, *Il mondo dei salariati urbani*, in *La mobilità sociale nel medioevo*, a cura di S. Carocci, Roma 2010, pp. 289-306 (poi in ID., «E seremo tutti ricchi», VI).

mente raffigurato dalle regole di arti e corporazioni non godeva di una buona fama socio-professionale né era costituito da persone in possesso di una cittadinanza credibile, sicché dunque gli spazi e i tempi dell'azione economica praticati da questo popolo invisibile o semi-visibile tanto più si riteneva dovessero essere sottoposti a controllo quanto più apparivano confusi e irregolari, discontinui e anomali. La moltitudine di «categorie di lavoratori che sfuggivano al diretto controllo delle corporazioni o che semplicemente non venivano menzionate nei documenti ufficiali», di cui ha scritto Francesco Ammannati, per Firenze, non sfuggivano tuttavia, nella loro componente più precaria ed instabile, al controllo forse indiretto ma certo pienamente efficace esercitato su di loro dall'insieme normativo riguardante coloro che vivevano ed agivano sul confine della cittadinanza e ai margini della socialità riconoscibilmente cristiana che, sola, poteva garantire la libertà economica intesa tanto come diritto di scelta imprenditoriale quanto come affidabilità contrattuale. Gli «iscardassieri», i «pettinatori», i «vergheggiatori» che l'anonimo autore della cronaca del tumulto dei Ciompi rappresenta sprezzantemente come una «minutaglia» di «giente che nacque ieri»²², analogamente del resto alle folle di lavoratori migranti che in Toscana ma anche in Provenza o in Renania venivano accolte volentieri dalle città ed erano poi, all'occorrenza, censite fra i bisognosi di cure degli ospedali²³, rimango-

²² *Cronica prima d'Anonimo*, in *Il tumulto dei Ciompi. Cronache e memorie*, a cura di G. Scaramella, Bologna 1917-1934 (*Rerum Italicarum Scriptores*², 18/3), p. 77: «E si diliberarono d'accrescere l'arti minute; là dov'erano XIII che le fossono XVII, a ciò che fossino più forti; e così si fece. La prima arte nuova si furono ciascuno che stava ad arte di lana: cioè fattori, lanini, istamaiuoli, garzone ch'andasse a la tinta, o a tiratoio, o a telaia, riveditori, iscioglitori, divettini; iscamatini, vergheggiatori, iscardassieri, pettinatori, e apenichini, e tessitori. Tutti costoro erano insieme a un'arte collegati; erano per numero d'uomini novemila. D'arme questi portavano, per loro insegna, l'agnolo colla spada [in] mano e colla croce. La seconda arte nuova si furono: tintori, e purgatori, e cardatori, e cardaiuoli, e tessitori di sciamiti, e di drappi. Questi furono tutti a un'arte. E si portarono, per loro segnia [insegna], un braccio con una spada in mano, e scritto nella detta spada: Giostizia; e questo braccio è bianco nel campo vermiglio. La terza arte si furono: cimatori, e rimendatori, e tiratoiai, e lavatori, e farsettai, e sarti e calzaiuoli, e banderai. Tutti costoro, collegati a un'arte, portarono per loro insegna un braccio del nostro Signore, vestito, ch'uscìa di cielo e teneva in mano un ramo d'ulivo. E così s'accrescerono l'arti minute 13 migliaia d'uomini. I signori priori e tutto il collegio diliberarono d'ardere tutti gli scuittini [i risultati degli scrutini] del comune; e così si fé. E si si fece il nuovo. E si divisono gli uffici per questo modo: che l'arti maggiori avessono [avessero] tre priori, e le XIII arte avessono altri tre, e che le tre arti nuove avessero altri tre priori; e confalone della giostizia andasse in catuna [ciascuna] parte una volta; e così tutti gli altri uffici andassero per terza; e così rimasono d'accordo»; *Cronica seconda d'Anonimo*, ivi, p. 121; S.K COHN jr., *The Laboring Classes in Renaissance Florence*, New York 2013, p. 68 sgg.; Id., *Lust for Liberty*; F. FRANCESCHI, *La mémoire des laboratores à Florence au début du XVe siècle*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», XLV (1990), pp. 1143-1167; Id., *Oltre il "Tumulto": i lavoratori fiorentini dell'Arte della Lana fra Tre e Quattrocento*, Firenze 1993; A. STELLA, *La révolte des Ciompi. Les hommes, les lieux, le travail*, Paris 1993.

²³ PINTO, *Il lavoro, la povertà*. Cfr. *Ospedali nell'Italia medievale*, a cura di M. Gazzini, <http://rm.univr.it/repertorio/rm_gazzini_ospedali_medioevo.html#Risorse> (05/2024); la collana *Ospedali medievali tra carità e servizio*, 7 voll., Pisa 2004-2020; *Politiche di misericordia fra*

no sostanzialmente prive di voce nelle fonti a nostra disposizione, ma è di loro che si parla per mezzo dei lessici del diritto, dell'economia e della cura pastorale quando se ne calcola il salario²⁴ oppure se ne stabilisce la fondamentale inaffidabilità giuridica e la scarsa attitudine religiosa²⁵. Questi «minuti» e «minutissimi», siano essi operai impiegati nell'arte della lana, oppure messi pubblici, soldati, serve e lavandaie, muratori, manovali, facchini, «guardacastroni» o «erbolai», spesso di origine incerta e di provenienza oscura, forestieri dunque oltre che «minuti» ed oscuri ovverossia *viles*, conoscono in definitiva spazi e tempi di libertà economica sostanzialmente coincidenti con l'angustia spaziale e temporale della cittadinanza loro concessa, una cittadinanza *sub dubio*, perpetuamente a rischio e facilmente cancellata dal discredito che accompagnava in sede teologico-morale e giuridica la condizione dei salariati ricapitolata significativamente dalla parola *mercenarii*²⁶.

Accanto alla minorità economica di costoro, «minuti» e «minutissimi», tuttavia, anche le minorità economiche delle donne di minor potere sociale e di chi professava la fede ebraica consentono di riflettere ulteriormente sui confini spaziali e temporali delle libertà economiche alla fine del medioevo. Come è spesso stato ricordato, e ancora di recente dai lavori di Anna Bellavitis²⁷, lo spazio lavorativo femminile inteso come dimensione salariale comune e quotidiana, ben lontana dalla eventuale imprenditorialità delle donne appartenenti ai clan familiari dominanti o ad essi associati, tende all'invisibilità, sia in conseguenza dell'estraneità delle donne alla socialità economica codificata dalle arti o dalle corporazioni, sia, forse soprattutto, in ragione della subalternità sociale e familiare che contraddistingueva lo status delle donne dei ceti meno abbienti. In effetti, come ha scritto Gabriella Piccinni, i «lavoratori non organizzati nelle arti, tra i quali si colloca la massima parte delle lavoratrici insieme a molti lavoratori» costituivano grandissima parte del mondo salariale, ed anche in quest'ambito, l'ambito cioè del lavoro non istituzionalizzato, la scarsa visibilità del lavoro delle donne equivaleva alla cancellazione o alla minimizzazione del «riconoscimento sociale del loro lavoro»²⁸. In altre parole il lavoro delle donne appartenenti ai ceti socialmente meno privilegiati aveva un valore tanto simbolico quanto monetario inferiore a quello degli uomini degli stessi ceti, per quanto basso esso potesse comunque risultare. Anche in questo caso, dunque, gli spazi di libertà economica non potranno essere con-

teorie e prassi. Confraternite, ospedali e monti di pietà. XIII-XVI secolo, a cura di P. Delcorno, Bologna 2017.

²⁴ *Rémunerer le travail*.

²⁵ TODESCHINI, *Visibilmente crudeli*.

²⁶ ID., *Wealth, value of work and civic identity in the medieval theological discourse (XII-XIV C.)*, in *Reichtum im späten Mittelalter: politische Theorie, ethische Norm, soziale Akzeptanz*, a cura di P. Schulte e P. Hesse, Stuttgart 2015, pp. 55-68.

²⁷ BELLAVITIS, *Il lavoro delle donne*.

²⁸ G. PICCINNI, *Le donne nella vita economica, sociale e politica dell'Italia medievale*, in *Il lavoro delle donne*, a cura di A. Groppi, Roma-Bari 1996, pp. 5-46, p. 34.

siderati in modo appropriato senza tener conto di quanto essi dipendessero direttamente dai ruoli civici, che, nel caso delle donne appartenenti al mondo dei «minuti» e «minutissimi», erano forzatamente rinviati a spazi domestici e vicinali, extra-istituzionali, non inseriti «nel sistema corporativo»²⁹, insomma assai ambiguamente connessi al perimetro pubblico del cosiddetto 'bene comune'. Il fatto che il lavoro delle donne appartenenti ai gruppi sociali meno abbienti e meno visibili in termini di cittadinanza, come pure quello degli uomini analogamente appartenenti all'oscuro mondo dei *viles et nimis obscuri*, risultasse molto frequentemente iscritto nelle reti di relazione economica che la storiografia definisce informali, non determinava un allargamento degli spazi di libertà economica o una dilatazione dei tempi dell'agire economico di queste persone³⁰. La libertà di cui esse potevano godere, piuttosto, si configurava da questo punto di vista come assenza di regole o come elusione normativa. Il dubbio e il sospetto che circondava questa dimensione informale delle relazioni economiche, fossero esse commerciali, creditizie o imprenditoriali, è del resto stato ampiamente indagato dagli storici negli ultimi anni. Si trattava, nel caso dell'azione economica dei *minuti* e *minutissimi* attivi nella periferia della sfera lavorativa organizzata dalle arti, di spazi economici informali assai lontani dall'informalità tuttavia ben visibile dei legami di clientela di cui ha per esempio scritto Luigi Provero³¹, o dall'informalità elitaria che definiva il campo d'azione e la libertà di chi gestiva i primi mercati assicurativi analizzati da Giovanni Ceccarelli³². Appare insomma di grande importanza distinguere accuratamente tra l'informalità economica che garantiva spazi e tempi di libertà per gli appartenenti alla *civitas* nel pieno senso del termine, l'informalità economica per così dire verticale che stabiliva nessi di clientela e definiva i limiti dell'azione economica di chi vi partecipava dal basso all'alto del sistema sociale, e infine l'informalità economica che ambiguamente permetteva ma al tempo stesso limitava e rendeva sospetta la postura e l'azione economica di chi era meno riconoscibile e affidabile in città come nel contado.

Un caso tutto particolare di libertà economica condizionata, di notevole significato tuttavia e in qualche modo esemplarmente rappresentativo di come le *libertates* economiche medievali potessero coincidere con la delimitazione dell'appartenenza ad uno spazio civico, è costituito dagli spazi e dai tempi dell'azione economica ebraica in Italia e in Europa fra XIII e XV secolo³³. Prima di questo periodo le notizie riguardanti le attività economiche svolte dagli ap-

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ TODESCHINI, *Visibilmente crudeli; Reti di credito. Circuiti informali, impropri, nascosti (secoli XIII-XIX)*, a cura di M. Carboni e M.G. Muzzarelli, Bologna 2014.

³¹ L. PROVERO, *Vassallaggio e reti clientelari. Una via per la mobilità*, in *La mobilità sociale nel medioevo*, pp. 437-451.

³² G. CECCARELLI, *Un mercato del rischio: assicurare e farsi assicurare nella Firenze rinascimentale*, Venezia 2012.

³³ Per quanto segue cfr. G. TODESCHINI, *La banca e il ghetto. Una storia italiana*, Roma-Bari 2018; ID., *Gli ebrei nell'Italia medievale*, Roma 2018.

appartenenti ai gruppi ebraici insediati dall'epoca imperiale romana nell'Europa meridionale e dal IX/X secolo in quella settentrionale appaiono discontinue. Tuttavia a partire dal Duecento il coinvolgimento di membri delle comunità ebraiche europee nel sistema di relazioni creditizie che caratterizzava la svolta economica dell'Occidente soprattutto a partire dal XII secolo, venne creando uno spazio e una temporalità finanziarie specificamente riservati agli ebrei più facoltosi da parte dei poteri sovrani e signorili. Questa novità non eliminò almeno fino al XVI secolo la vasta gamma di attività economiche ebraiche che, dalla viticoltura all'artigianato tessile all'imprenditorialità concernente la produzione e il commercio di svariati beni di consumo, come ad esempio lo zucchero, il sale, il corallo, la seta, vedeva da lungo tempo associati ebrei e cristiani appartenenti per lo più ai ceti di media e mediocre ricchezza presenti nelle città e nei regni dell'Europa cristiana. La massa disagiata dei lavoratori a giornata ossia del popolo 'minuto' ebraico sfugge in gran parte, come nel caso del popolo 'minuto' cristiano, allo sguardo storico e solo di recente la storiografia si sta rendendo conto del fatto che la realtà ebraica basso-medievale era, come quella cristiana, strutturata secondo una logica piramidale che prevedeva una diminuzione della libertà di azione economica e al tempo stesso una minore visibilità della medesima più ci si allontanava dal centro e dal vertice della compagine sociale. Si venne dunque creando una relazione privilegiata fra la minoranza ebraica più agiata e con maggiore disponibilità di denaro liquido, ossia fra le oligarchie ebraiche che guidavano le comunità socialmente complesse degli ebrei in terra cristiana, e il sistema delle oligarchie o dei poteri sovrani cristiani. L'affidamento ai rappresentanti delle élites economiche ebraiche presenti nelle città e nei regni della gestione di una parte del sistema di relazioni creditizie di cui città e territori vivevano, mentre da un lato determinò una minor visibilità documentaria degli spazi economici ebraici che non coincidevano con il prestito a interesse, e contemporaneamente produsse l'eliminazione o la rarefazione della maggior parte delle attestazioni della presenza e dell'attività del popolo 'minuto' ebraico, degli ebrei poveri, inaugurò d'altro canto tanto la rappresentazione stereotipata dell'usura come professione tipicamente ebraica quanto un'immagine della libertà economica e della ricchezza degli ebrei altrettanto stereotipata. In realtà proprio l'affidamento della gestione di banche di prestito da parte dei poteri cristiani ai membri più ricchi delle comunità ebraiche, ben lungi dal costituire una rappresentazione sintetica del ruolo economico ebraico in ambiente cristiano alla fine del medioevo offre allo storico la possibilità di studiare da vicino un caso emblematico di libertà economica condizionata dall'appartenenza civica³⁴,

³⁴ A. TOAFF, *Judei cives? Gli Ebrei nei catasti di Perugia del Trecento*, «Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia», 4 (2000), pp. 11-36; O. CAVALLAR, J. KIRSHNER, *Jews as citizens in late medieval and Renaissance Italy: the case of Isacco da Pisa*, «Jewish history» 25 (2011), pp. 269-318; G. TODESCHINI, *I diritti di cittadinanza degli ebrei italiani nel discorso dottrinale degli Osservanti*, in *I frati osservanti e la società in Italia nel secolo XV. Atti del XL convegno internazionale (Assisi-Perugia, 11-13 ottobre 2012)*, Spoleto 2013, pp. 253-277; ID., *Les pauvres et les Juifs. Deux groupes complémentaires dans le discours théologico-juridique chrétien médiéval*, in

un'appartenenza civica, in questo caso, vincolata e perimetrata dall'identità religiosa e culturale. La situazione italiana, molto ben documentata, consente un approfondimento analitico della questione particolarmente interessante.

In effetti, diversamente da quanto avveniva nel caso dei commercianti, prestatori e artigiani ebrei attivi nei regni di Napoli e di Sicilia, e di quelli presenti durante il XII secolo nel regno d'Inghilterra, e durante il XIII secolo nel regno di Francia oltre che in alcune città tedesche, la cui condizione di ambigua sudditanza era comunque regolata a partire dal ruolo economico giocato dai più abbienti fra gli ebrei che abitavano un territorio, i gestori ebrei dei banchi di prestito convenzionati con le città italiane centrosettentrionali pattuivano con i governi cittadini il diritto/dovere di svolgere l'attività di credito su pegno in cambio di un diritto di soggiorno, ovvero di una cittadinanza parziale, e cioè a tempo determinato e qualitativamente limitata. Nell'arco di anni equivalente alla cosiddetta 'condotta' degli ebrei in una determinata città o in un territorio, i gestori dei banchi di prestito godevano di norma della libertà di commerciare i pegni non riscossi e di intraprendere attività commerciali ed agricole. Non erano tuttavia titolari di diritti politici, benché la cittadinanza limitata e a tempo che li tutelava li esentasse quasi sempre dall'obbligo di presentarsi se convocati davanti a un tribunale ecclesiastico. La libertà economica dei cosiddetti 'banchieri' ebrei italiani dalla fine del Duecento a tutto il Quattrocento consisteva dunque nel diritto/dovere di esercitare al di là del prestito a interesse svariate attività commerciali e imprenditoriali per un periodo determinato, quello di durata della 'condotta' e all'interno dello spazio sul quale ricadeva la giurisdizione della città che con loro pattuiva³⁵. Il fatto stesso che, concludendosi la 'condotta', questi uomini e donne d'affari avessero l'obbligo di liquidare i loro averi e di partire entro una scadenza fissata, chiarisce che la libertà d'azione di cui godevano era comunque subordinata alle logiche politiche che affermavano o negavano la loro appartenenza, per quanto circoscritta, al corpo civico³⁶.

Byzance et l'Europe. L'héritage historiographique d'Évelyne Patlagean. Actes du colloque international (Paris, 21-22 novembre 2011), a cura di C. Delacroix-Besnier, Paris 2016, pp. 133-142; ID., *Les riches, les pauvres, les juifs. Vivre le stéréotype pendant qu'on survit*, in *Être juif et pauvre. Rôles sociaux et capacités d'agir en mondes chrétiens et musulmans (Moyen Âge-époque moderne)*, a cura di M. Gasperoni e D. Mano, in corso di stampa.

³⁵ ID., *Christian perceptions of Jewish economic activity in the Middle Ages*, in *Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Fragen und Einschätzungen*, a cura di M. Toch, München 2008, pp. 1-16.

³⁶ Cfr. E. TRANIELLO, *Gli ebrei e le piccole città: economia e società nel Polesine del Quattrocento*, Rovigo 2004; A. TOAFF, *Comuni italiani e cittadini ebrei nel tardo Medioevo*, in *Gli ebrei nell'Italia centro settentrionale fra tardo Medioevo ed età moderna, secoli XV-XVIII*, a cura di M. Romani e E. Trainello, Roma 2012, pp. 29-46; "Interstizi". *Culture ebraico-cristiane a Venezia e nei suoi domini dal medioevo all'età moderna*, a cura di U. Israel, R. Jütte e R.C. Mueller, Roma 2010; C. DENJEAN, J. SIBON, *Citoyenneté et fait minoritaire dans la ville médiévale. Étude comparée des juifs de Marseille, de Catalogne et de Majorque au bas Moyen Âge*, «Histoire urbaine», 32 (2011), 3, pp. 73-100.

Il caso delle libertà economiche ebraiche, e cioè la concessione condizionata di uno spazio fisico e cronologico di azione economica ad una minoranza al tempo stesso cittadina e straniera, ad una minoranza cioè costantemente a rischio di espulsione, offre allo storico la possibilità di osservare la dialettica delle libertà economiche medievali attraverso il prisma di una relazione, come fu quella ebraico-cristiana basso-medievale italiana, emblematicamente rappresentativa del rapporto che nelle città e negli stati connetteva strettamente l'agire economico quotidiano con l'identità politica, religiosa, culturale e linguistica di chi era economicamente attivo. In questa prospettiva risulta sufficientemente chiaro che sia la minorità civica determinata da una religione e da una cultura differenti, come nel caso ebraico, sia la minorità civica determinata da condizioni sociali ed economiche che escludevano dal godimento della cittadinanza piena o anche parziale, erano all'origine di una riduzione della libertà d'azione e di iniziativa economica e di una regolamentazione più o meno stretta dei modi e dei tempi in cui essa poteva manifestarsi. Nell'ambito di questa logica tanto la libertà economica di chi possedeva una discreta ricchezza, come nel caso delle élites ebraiche costituite dai titolari dei banchi di prestito convenzionati, quanto al contrario la libertà economica di chi si trovava in uno stato di deprivazione e di povertà relativa, come nel caso degli appartenenti al popolo minuto cristiano o ebraico, dipendevano sostanzialmente, più che dalla capacità di spesa e di investimento di queste persone, dalla loro appartenenza più o meno evidente e riconoscibile al mondo dei non *cives*, dei semi-*cives* o invece dei *cives* a tutti gli effetti.

Resta da chiedersi fino a che punto questa tensione dialettica fra piena appartenenza civica e libertà economica effettiva abbia condizionato la modernizzazione³⁷ europea dei mercati e dei giochi economici e fino a che punto questa modernizzazione l'abbia eliminata.

³⁷ Cfr. *Religion and trade: cross-cultural exchanges in world history, 1000-1900*, a cura di F. Trivellato, L. Halevi e C. Antunes, Oxford 2014; F. TRIVELLATO, *Il commercio interculturale. La diaspora sefardita, Livorno e i traffici globali in età moderna*, Roma 2016 (ed. orig. Yale 2009); ID., *The promise and peril of credit. What a forgotten legend about Jews and finance tells us about the making of European commercial society*, Princeton 2019.

Libertà e non conformismo religioso: alcune riflessioni a margine per i secoli XII-XIII¹

Isabella Gagliardi

La storia del nesso tra libertà e non conformismo religioso è stata oggetto di ampie e fondamentali indagini storiografiche, incentrate soprattutto sugli scenari aperti dalla manifestazione delle cosiddette eresie in epoca medievale e, subito dopo, dal verificarsi della Riforma². In questa sede, tuttavia e per ragioni di spazio, non sarà possibile restituirne né la complessità, né l'articolazione; ciò nonostante corre l'obbligo di ricordare almeno un testo 'classico' perché si

¹ Il testo è stato anticipato, con il titolo *Religioni e "libertà" confessionale nel Medioevo secondo il diritto*, «Ricerche Storiche», LII (2022), pp. 117-131.

² Cfr. almeno: M. FIRPO, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna: dalla Riforma protestante a Locke*, Torino 1978; *La tolleranza religiosa: indagini storiche e riflessioni filosofiche*, a cura di M. Sina, Milano 1991; I. BEJCZY, *Tolerantia: A Medieval Concept*, «Journal of History of Ideas», 58 (1997), 3, pp. 365-384; P. STEGER, *Due storie della tolleranza nel Medioevo*, «Annali di studi religiosi», 3 (2002), pp. 227-263; D. QUAGLIONI, *Il processo e l'autodifesa*, in *Cosmografia, fede e libertà nel pensiero di Giordano Bruno. Atti del convegno di studi (Noli, 7-9 luglio 2000)*, Savona 2002, pp. 27-48; Id., *Sans violence ny peine quelconque au port de salut. Il problema della libertà di coscienza nella "République" di Jean Bodin*, in *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti ad Antonio Rotondò*, Firenze 2001, pp. 361-373; M. TURCHETTI, *À la racine de toutes les libertés: la liberté de Conscience*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LVI (1994), pp. 625-639; C.M. PETTINATO, *Religione e guarigione: libertà religiosa e principio di autodeterminazione in materia di salute mentale (salus aegroti suprema lex o voluntas aegroti suprema lex)*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 17 (2019), pp. 1-47, in particolare le pp. 14-20.

Isabella Gagliardi, University of Florence, Italy, isabella.gagliardi@unifi.it, 0000-0002-3706-0993

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Isabella Gagliardi, *Libertà e non conformismo religioso: alcune riflessioni a margine per i secoli XII-XIII*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0382-1.15, in Andrea Zorzi (edited by), *Libertas e libertates nel tardo medioevo. Realtà italiane nel contesto europeo. Atti del XVI Convegno di studi San Miniato 11-13 ottobre 2018*, pp. 179-194, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0382-1, DOI 10.36253/979-12-215-0382-1

situa agli albori di un'intensa stagione critica: il libro di Francesco Ruffini intitolato *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, che fu stampato a Torino nel 1901 per i tipi dei Fratelli Bocca. Lo studioso affrontava la questione con gli strumenti euristici tipici della storia delle idee e delle dottrine, privilegiando inoltre una lettura evoluzionista, ragion per cui tendeva programmaticamente a bypassare i contrasti, le censure, le cesure e le impermanenze al fine di recuperare la lunga tenuta di «questa idea: che non si debba perseguire nessuno né privarlo della piena capacità giuridica per motivi di religione»³. Del resto nelle prime pagine della monografia dichiarava di aver «studiato quindi unicamente il lato positivo della grande questione»⁴. Pur se molto datato, quel libro resta ineludibile perché pose con chiarezza i presupposti e suscitò una nutrita bibliografia successiva.

La ricerca che presento qui si sviluppa all'interno di un territorio concettuale molto meno ampio rispetto a quello di Ruffini e degli studiosi che ne hanno raccolto l'eredità; per chiarezza ne schematizzo di seguito le fonti e la cronologia.

In primo luogo ho cercato di evidenziare alcuni momenti salienti del processo di delimitazione del dissenso, utilizzando le fonti della dottrina giuridica e del diritto perché esse, nel loro farsi, hanno fatto la norma, madre delle pratiche, ma hanno anche generato valori e scale di valori traducendo in legge idee filosofiche e teologiche⁵. Programmaticamente ho voluto lasciare sullo sfondo i celebri pronunciamenti conciliari e papali in merito a ortodossia ed eresia; si tratta di fonti già ben analizzate e ormai acquisite grazie a contributi di grande rilevanza. Piuttosto mi è sembrato utile concentrare l'indagine sui testi canonistici, creatori dei fondamenti giuridici della prassi diffusa, cercando di cogliere il processo di creazione dello spazio del dissenso e delle delimitazioni interne a tale spazio. Sulla scorta di eccellenti lavori di storia del diritto e delle fonti stesse, è infatti possibile recuperare quelle delimitazioni, cioè i confini tracciati in punta di teologia e di diritto che formano una specie di griglia necessaria per attribuire senso e significato ai fenomeni – i casi. Del resto, e lo avevano scritto sia Isidoro di Siviglia, sia Graziano, se la funzione della legge è consentire o vietare, sappiamo bene che è la qualità del discorso ordinato per consentire o per vietare che concorre pesantemente all'attribuzione di senso⁶. Sulla scorta di una vasta bibliografia storico-giuridica ho ritenuto opportuno analizzare la dottrina e la legislazione in relazione sia alle religioni altre, sia alle cosiddette eresie allo scopo di perimetrare più chiaramente lo spazio delle diversità. Ed è proprio la

³ Vol. 1, p. 6. Si segnala la disamina del testo in G. MINNUCCI, *“Bella religionis cause mouenda non sunt”*. *La Libertas religionis nel pensiero di Alberico Gentili*, «Nuova rivista storica», CII (2018), 3, pp. 993-1018, soprattutto le pp. 993-995. Inoltre del medesimo autore si veda *La Riforma, il diritto canonico e i giuristi protestanti: qualche spunto di riflessione*, «Historia et Ius», 15 (2019), pp. 1-23.

⁴ RUFFINI, *La libertà religiosa*, p. 6.

⁵ L'argomento è stato molto trattato e non è possibile fornire una bibliografia esauriente; cfr. *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur*, vol. 5, *Das Recht der Wirtschaft*, a cura di D. von Mayenburg et al., Köln-Weimar-Wien 2016.

⁶ T. JIMENEZ URRESTI, *De la teología a la canonística*, Salamanca 1993.

canonistica antica a suggerirlo, perché in essa le religioni altre e le eresie risultano intimamente connesse tra loro ma non sovrapposte⁷. È soltanto con la canonistica posteriore che tenderanno a sovrapporsi e ciò accadrà tra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo, in ragione sia delle cosiddette crociate, sia delle offensive dei principi cristiani contro l'Islam iberico⁸. Tale sovrapposizione segna un punto di svolta capitale perché coincise con un incrudelimento della repressione del dissenso 'interno' alla società cristiana. Lì si arresta questo contributo.

1. La Chiesa: *libertas* e giurisdizione

Deo parere libertas est: così Seneca, nel *De vita beata* (15.7), inquadrava il paradosso dell'obbedienza che rende liberi, ma egli si riferiva ancora a un evento sottostante al dominio del foro interiore. Quando, invece, Giustiniano raccolse e risistemò tutto il diritto di Roma e lo fece *in nomine Domini nostri Jhesu Christi*, la *lex* romana si trasformò – quasi inevitabilmente – in *lex christiana* e «l'intera cultura giuridica del passato» venne «sussunta, inglobata e reinterpretata in un nuovo ordine»⁹. Così l'obbedienza a Dio iniziò ad assumere la valenza di adeguamento alla legge perfetta e, parallelamente, la *libertas* evocata da Seneca fu sospinta nella sfera semantica della *libertas erroris*. Del resto quest'ultimo sintagma – vergato da Agostino d'Ipbona nello scritto controversistico contro i donatisti all'interno della frase: *quae est peior mors animae quam libertas erroris?* – avrebbe conosciuto un successo 'citazionale' straordinario in epoca medievale, riproponendosi in molti testi destinati a definire e a delimitare i confini dell'ortodossia¹⁰.

Il contraltare giuridico e legale alla speculazione filosofica ed esegetica fu il *Decretum Gratiani* che a partire dalla metà dell'XI secolo costituì il grande serbatoio da cui attinse la legislazione, tanto più che vi si contavano numerose parti dedicate alla non conformità religiosa¹¹.

La questione di fondo affrontata dagli esperti di diritto era, però, eminentemente fattuale: qual è il comportamento che le autorità ecclesiastiche dovranno assumere di fronte alle credenze e ai culti non cattolici?

I canonisti si chiedevano in prima battuta se la Chiesa potesse evitare o meno di stroncare comportamenti contrari ai precetti della religione anche quando

⁷ Cfr. J. BELDA INIESTA, *Il trattamento canonico dell'eretico fino all'epoca medievale*, «Apollinaris», LXXXVIII (2015), pp. 441-485; F. LOMONACO, *Tolleranza. Momenti e percorsi della modernità fino a Voltaire*, Napoli 2005, pp. 12-26.

⁸ Cfr. B.Z. KEDAR, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, Princeton 1984, in particolare le pp. 42-131 e 159-182; A. BYSTED, *The Crusade Indulgence. Spiritual Rewards and the Theology of the Crusades, c. 1095-1216*, in particolare le pp. 80-150 e 156-204.

⁹ F. LUCREZI, *Messianismo, regalità impero: idee religiose e idea imperiale nel mondo romano*, Firenze 1996, p. XII.

¹⁰ *Epistola CV, X*, in *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera omnia*, vol. 39, a cura di A.B. Caillaud, Paris 1840, p. 305.

¹¹ R. MACERATINI, *Innocenzo III, il Concilio Lateranense IV e lo status giuridico dell'eretico nella glossa ordinaria al Decreto di Graziano ed in quella di Accursio al Codice di Giustiniano, «Vergentis 3»* (dicembre 2016), pp. 2554-2394.

venissero posti in atto da individui non soggetti alla sua giurisdizione: dunque il *focus* del problema era quello di perimetrare la giurisdizione della Chiesa. Sol tanto in seconda battuta gli esperti si chiedevano se i *rerum publicarum moderatores* potessero essere giustificati qualora consentissero l'esercizio di culti non cattolici – aspetto, quest'ultimo, della canonistica che è stato acutamente vagliato già da De Vergottini in un'importante monografia del 1952¹² –: quindi in prima battuta s'interrogavano su come la Chiesa si dovesse comportare nei confronti dei non cattolici e, di conseguenza, quali fossero i poteri spettanti all'autorità ecclesiastica su coloro che si allontanavano dalla *disciplina* ecclesiastica.

Occorreva perciò identificare con certezza i contorni della *tolerantia* religiosa, per utilizzare il lessico proprio delle fonti e, in particolare, il lessico proprio di Graziano¹³. Graziano, basandosi e interpretando la tradizione legislativa e giurisprudenziale precedente, doveva definire correttamente quale fosse il comportamento tollerato e, di conseguenza, enucleare i motivi a giustificazione del ricorso alla *tolerantia* ma anche, subito dopo, chiarirne i limiti di applicabilità¹⁴.

Sulla scorta di un ricchissimo studio di Mario Condorelli sulla tolleranza religiosa e di quello di Orazio Condorelli, sulle 'premesse storiche' del diritto ecclesiastico, prendo quale punto di partenza della disamina la parte della *Quarta quaestio* della *Causa xxiii* della *Secunda Pars* del *Decretum Gratiani* (C.23 q.4 c.15) che porta la rubrica *Presens ecclesia simul recipit bonos et malos*, dedicata all'eresia e alla scomunica¹⁵.

¹² G. DE VERGOTTINI, *Studi sulla legislazione imperiale di Federico II in Italia. Le leggi del 1220*, Milano 1952.

¹³ Su Graziano e la *Concordantia discordantium Canonum – Digestum* la letteratura è molto ampia; si vedano almeno G. MINNUCCI, *Graziano*, in *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti. Il contributo italiano alla storia del pensiero. Ottava Appendice. Diritto*, vol. 8, Roma 2012, pp. 74-77; D. QUAGLIONI, *Graziano*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 59, Roma 2002, pp. 122-130 <http://www.treccani.it/enciclopedia/graziano_%28Dizionario-Biografico%29/> (05/2024); P.G. CARO, *In margine al congresso di studi canonistici per l'ottavo centenario del Decretum Gratiani*, Milano 1952; A. WINROTH, *The making of Gratian's Decretum*, Cambridge 2000; N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, *Una hipótesis sobre la redacción del Decretum Gratiani, a propósito de la monografía de Anders Winroth, The Making of Gratian's Decretum (Cambridge 2000)*, «*Ius Canonicum*», XLII (2002), 84, pp. 725-743; M.H. EICHBAUER, *Gratian's Decretum and the Changing Historiographical Landscape*, «*History Compass*», 11 (2013), pp. 1111-1125. Inoltre: G. MURANO, *Graziano e il Decretum nel secolo XII*, «*Rivista internazionale di diritto comune*», 26 (2015), pp. 61-139 e anche EAD., *Dalle scuole agli Studia: il Decretum Gratiani tra XII e XIII secolo*, in *Scriptoria e biblioteche nel Basso Medioevo (secoli XII-XV). Atti del LI Convegno storico internazionale (Todi, 12-15 ottobre 2014)*, Spoleto 2015, pp. 71-124. Corre l'obbligo, infine, di menzionare almeno la rivista «*Studia Gratiana*» che ha ospitato numerosi contributi di nostro interesse.

¹⁴ Per *tolerantia* si vedano J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Aubier 1955; K. SCHREINER, G. BESIÈRE, *Toleranz*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, a cura di O. Brunner, W. Conze e R. Kosellek, Stuttgart 1972-1992, VI, pp. 405-605; BEJCZY, *Tolerantia: a Medieval Concept*.

¹⁵ *Decretum magistri Gratiani*, a cura di A. Friedberg, Leipzig 1879, col. 903. Cfr. WINROTH, *The making of Gratian's Decretum*, in particolare le pp. 34-72; O. CONDORELLI, *Intorno al concetto giuridico di tolleranza religiosa (tra Medioevo e Antico Regime). Appunti su alcune premesse storiche del diritto ecclesiastico dello Stato*, in *La costruzione di una scienza per la nuova Italia: dal diritto ca-*

Graziano colloca proprio all'inizio una citazione tratta dalla trentottesima *Omelia* di Gregorio Magno: la vita terrena è posta tra il Regno dei Cieli e l'Inferno, pertanto accoglie sia i buoni sia i malvagi: «Hec autem uita, que inter celum et infernum sita est, sicut in medio subsistit, ita utrarumque partium ciues communiter recipit»¹⁶. La Chiesa, a sua volta, fa il medesimo e lo farà sino a quando Dio non tornerà sulla Terra per l'ultimo e supremo Giudizio. Da qui l'esortazione, tutta rivolta ai buoni, affinché tollerino i malvagi anzi, aggiunge il testo, chi non tollera i malvagi è testimone d'intolleranza egli stesso e per ciò non è buono: «Nam quisquis malos non tollerat, ipse sibi per intollerantiam testis est, quia bonus non est»¹⁷. Il brano insiste sulla *tolerantia*, derivandola da porzioni testuali di opere di sant'Agostino i cui passi vanno a comporre una scansione di argomenti che si contrastano vicendevolmente fino alla conclusione che la vendetta contro i malvagi è riservata soltanto a Dio e che costoro non possono essere puniti corporalmente, piuttosto saranno esortati a correggersi con amore caritatevole e con ammonizioni persuasive¹⁸.

Tuttavia Graziano deve passare dal livello del giudizio morale a quello più propriamente giuridico. Il comportamento tollerato è di per sé anti-giuridico, non a caso il testo parla di «*tolerantia malorum*». Il secondo passaggio logico è l'individuazione del nesso stringente tra tolleranza e repressione: soltanto definendone una si definisce l'altra e viceversa¹⁹.

Nel *Dictum post c.25 C.23 q.4* si chiarisce: «Ecce, quod crimina sunt punienda, quando salva pace ecclesiae feriri possunt; in quo tamen discretio adhibenda est.

nonico al diritto ecclesiastico, a cura di G.B. Varnier, Macerata 2011, pp. 29-67; M. CONDORELLI, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa nell'elaborazione canonistica dei secoli XII-XIV. Contributo storico dogmatico*, Catania 1960, in particolare le pp. 19-23.

¹⁶ Sul legame tra diritto e omiletica si veda *Verbum et ius. Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale. Preaching and legal Frameworks in the Middle Ages*, a cura di L. Gaffuri e R.M. Parrinello, Firenze 2018, in particolare il bel saggio introduttivo al volume di L. GAFFURI, *La predica e la norma. Osservazioni sui rapporti tra predicazione, teologia, diritto nel Medioevo*, pp. 3- 22; e le *Conclusioni* di D. QUAGLIONI alle pp. 425-433; ancora di D. QUAGLIONI si veda *Diritto e teologia: temi e modelli biblici nel pensiero di Bartolo*, in *Bartolo da Sassoferrato nel VII centenario della nascita: diritto, politica, società. Atti del L Convegno storico internazionale (Todi-Perugia, 13-16 ottobre 2013)*, Spoleto 2014, pp. 333-350; SANCTI GREGORII MAGNI ROMANI PONTIFICIS *XL Homilie in Evangelia libri duo*, a cura di H. Hurter S.J., Innsbruck 1892, *Homilia XXXVIII*, pp. 334-352, a p. 340; *Decretum Gratiani seu verius Decretorum Canonorum collectanea*, Antverpiae, apud Christophorum Plantinum, haeredes I. Steelsii, & Philippum Nutium, 1573, col. 1359.

¹⁷ SANCTI GREGORII MAGNI ROMANI PONTIFICIS *XL Homilie in Evangelia*, *Homilia XXXVIII*, p. 340.

¹⁸ «Ex his omnibus colligitur quod malorum vindicta Deo reservanda est, nec sunt corporaliter puniendi, sed crebra admonitione et charitatis beneficio ad correctione inditandi», *Decretum Gratiani seu verius Decretorum Canonorum collectanea*, col. 1359.

¹⁹ CONDORELLI, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa*, pp. 21-24; in particolare a p. 23 si legge: «Per Graziano [...] la tolleranza presuppone sempre, sia che la si guardi come atteggiamento morale, quanto se la si consideri come adattamento della disciplina giuridica a particolari condizioni, un giudizio di sfavore circa il comportamento tollerato».

Aliquando enim delinquentium multitudo diu per patientiam ad poenitentiam est expectanda: aliquando in paucis est punienda, ut eorum exemplo ceteri terreantur, et ad poenitentiam provocentur»²⁰. Il testo insiste sulla questione della *multitudo*: se lo *scelus* è commesso da una moltitudine, la risposta della Chiesa è la *tolerantia* ma non per motivi di principio, quanto piuttosto per l'impossibilità di punire²¹. Se consultiamo la *Glossa Ordinaria* di Giovanni Teutonico, vediamo come quest'impossibilità dipenda e discenda dalla mancanza di giurisdizione: non essendo gli infedeli sottoposti alla giurisdizione ecclesiastica, ne consegue che non possono essere puniti. «De his enim» – chiosava – «qui non sunt nostrae iurisdictionis, teste apostolo, iudicare non possumus nec vitare possumus eos»²².

La fattispecie del non essere sottoposti alla giurisdizione della Chiesa introduce quindi un primo discrimine (o delimitazione per riprendere quanto si scriveva in apertura del contributo): quello tra i battezzati e i non battezzati. Sugli infedeli non si può intervenire e il principio è accolto pacificamente dalla decretistica, perché poggia su un vero e proprio principio cardine: il riconoscimento dei limiti della giurisdizione. Consultando le fonti della decretistica immediatamente successiva e di sicuro successo, ad esempio la *Summa Decretorum* di Maestro Rufino (uno tra i primi glossatori del *Decretum* di Graziano), è possibile seguire le modalità di interpretazione e di accoglienza della sentenza di Graziano²³. Rufino, che compose l'opera intorno al 1164, segue pienamente quanto affermato nel *Decretum* in relazione ai limiti della giurisdizione. Il decretista pisano Ugucione, per sottolineare l'estraneità degli infedeli, nella sua *Summa* scrive «sicut enim fideles unum corpus sunt, cuius caput est Christus, ita infideles sunt unum corpus, cuius caput est diabolus»²⁴. Non solo: alla fine, pur nella loro conclamata perversione diabolica, gli infedeli sono tutelati an-

²⁰ *Decretum magistri Gratiani*, col. 911.-

²¹ CONDORELLI, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa*, p. 24.

²² *Decretum Gratiani seu verius Decretorum Canonice collectanea, Secunda pars, causa xxiii, quaestio iiii*, col. 1361, ad v. xxx.

²³ Ad esempio: «Unde etiam Iudei ad fidem non sunt cogendi, tamen si ad eam venerint, ut permanent, sunt costringendi», *Distinctio xlv*, in *Die Summa decretorum des Magister Rufinus*, a cura di H. Singer, Paderborn 1902, p. 104, e sui limiti della giurisdizione *ivi*, pp. 106-107. Si veda A. FIORI, *Rufino*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 89, Roma 2017, <[http://www.treccani.it/enciclopedia/rufino_\(Dizionario-Biografico\)/>](http://www.treccani.it/enciclopedia/rufino_(Dizionario-Biografico)/>) (05/2024). Sull'argomento: A. SAPIR ABULAFIA, *Engagement with Judaism and Islam in Gratian's causa 23*, in *Jews and Christians in Medieval Europe*, a cura di P. Buc, M. Keil e J. Tolan, Turnhout 2015, pp. 35-55.

²⁴ Traggo la citazione da N. LUHMANN, *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen 1981, p. 224. Su Ugucione: P. COSTA, *Figure del nemico. Strategie di disconoscimento nella cultura politico-giuridica medievale*, «Rivista internazionale di diritto comune», 18 (2007), pp. 141-166, in particolare le pp. 148-153, ma soprattutto R. MACERATINI, *La glossa ordinaria al Decreto di Graziano e la glossa di Accursio al Codice di Giustiniano: una ricerca sullo status degli eretici*, Trento 2003 e ID., *Ricerca sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-cristiano e nel diritto canonico classico: da Graziano a Ugucione*, Padova 1994. Si veda infine G.G. MERLO, «Membra diaboli»: demoni ed eretici medievali, «Nuova rivista storica», 72 (1988), pp. 583-598. Per un profilo biografico si veda A. FIORI, *Ugucione da Pisa*, in *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*, Bologna 2013, pp. 1997-1999.

che e soprattutto dalla *libertà* della fede, riassunta nel principio agostiniano del «credere non potest homo nisi volens»²⁵. Tale principio, che avrebbe trovato uno sviluppo rigoglioso nella filosofia e nella teologia, da Tommaso d'Aquino nel *De veritate* fino al *De bello turcico* di Erasmo dove si ricordava lo spazio della protezione tradizionalmente accordata ai non cristiani, nella canonistica finì per cristallizzarsi in una forma quasi assiomatica²⁶.

In realtà, però, il *Decretum* offriva anche un'altra soluzione. Graziano si era posto il problema della libera volontà del credente e nella *quaestio vi* della *causa xxxiii* riprendeva l'argomento della *quaestio iv*. L'argomento è «an mali sint cogendi ad bonum» e la risposta è affermativa ed è formulata, come scrive Condorelli, «assai sbrigativamente»²⁷. Manca ogni riferimento all'esistenza o meno della giurisdizione ecclesiastica su tali 'mali?'. In definitiva sembra che nel *Decretum* si potessero trovare da un lato gli estremi per consentire l'esercizio della *tolerantia* nei confronti degli infedeli *pro bono pacis Ecclesiae* e, dall'altro, che fossero già ben enucleati gli elementi necessari a colpire gli eretici²⁸.

2. La Chiesa: giurisdizione e volontà

Se controlliamo gli interpreti di Graziano, e in prima battuta Maestro Rufino, scopriamo che è stata introdotta una distinzione significativa: «mali non sunt cogendi ad bonum, quod numquam elegerunt, sed compellendi sunt redire ad bonum, quod relinquerunt»²⁹. Anche la *Glossa Ordinaria* negava la *coactio ad fidem* nel senso di battesimo coatto e affermava il principio della libertà della fede. Ma, allo stesso tempo, cambiava i termini valutativi per chi, avendo ricevuto il battesimo ed essendo entrato a far parte integrante dell'area soggetta alla *iuri-*

²⁵ Nell'*In Evangelium Iohannis Tractatus*, in *Patrologia Latina*, a cura di J.P. Migne, vol. 35, Paris 1864, 1607 tract. xxvi, c. 2, si legge: «Intrare quisquam ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, accipere sacramentum potest nolens, credere non potest nisi volens». THOMAE AQUINATIS, *De veritate*, q. 28, a. 9 arg. 2 (edizione elettronica a cura di N. Bux, in <<https://www.corpusthomicum.org/>> (05/2024)). Cfr. N. RON, *Erasmus and the "Other". On Turks, Jews and Indigenous People*, Haifa 2019, pp. 75-77.

²⁶ Cfr. CONDORELLI, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa*, pp. 23-35.

²⁷ *Decretum Gratiani seu verius Decretorum Canonico-rum collectanea, Secunda pars, causa xxxiii, quaestio vi*, coll. 1418-1422. Cfr. inoltre il 60° titolo del XIII libro della *Collectio Canonum* di Anselmo da Lucca: K.G. CUSHING, *Anselm of Lucca and the Doctrine of Coercion: The Legal Impact of the Scism of 1080?*, «The Catholic Historical Review», 81 (1995), pp. 353-371. CONDORELLI, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa*, p. 26.

²⁸ Cfr. O. HAGENEDER, *Der Häresiebegriff bei den Juristen des 12. und 13. Jahrhunderts*, in *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th c.)*. *Proceedings of the international conference (Louvain, May 13-16, 1973)*, a cura di W. Lourdaux e D. Verhelst, Leuven 1976, pp. 42-103; *Heresy and the making of European culture. Medieval and modern perspectives*, a cura di A.P. Roach e J.R. Simpson, Farnham 2013.

²⁹ *Die Summa Decretorum des magister Rufinus, causa xxxiii, quaestio vi*, p. 411; H.G. WALTHER, *Häresie und päpstliche Politik: Ketzerbegriff und Ketzergesetzgebung in der Übergangsphase von der Dekretistik zur Dekretalistik*, in *The Concept of Heresy in the Middle Ages*, pp. 104-143, a p. 123; CONDORELLI, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa*, p. 27.

sdictio ecclesiastica, cioè avendo di fatto accettato che la Chiesa fosse suo *iudex*, avesse poi rinnegato quel battesimo apostatando, cioè ereticando. La Chiesa aveva ogni diritto di esercitare su di lui la disciplina correttiva. Gli infedeli/eretici dunque devono essere costretti a ritornare al bene che avevano abbandonato³⁰.

Ciò significa che bisognava definire il bene e circostanziare ciò che ormai si può evidentemente identificare come *coatio ad bonum*.

È ancora il testo di Mario Condorelli a guidarci nell'identificazione delle fonti opportune: la *Summa Parisiensis* – l'anonima *Summa* del *Decretum* di Graziano del 1160/1170 – incorpora due passaggi logici che costituiscono altrettante soluzioni. In primo luogo il decretista aveva sottolineato come il comportamento ortodosso, pur se imposto, attraverso una costante reiterazione e con il passare del tempo, avrebbe ben potuto diventare spontaneo e quindi gradito a Dio e meritorio. In secondo luogo legittimava l'imposizione purché avvenisse a carico di chi era già stato battezzato³¹.

Queste precisazioni e interpretazioni introducevano uno spostamento concettuale rispetto a Graziano, che aveva fatto poggiare il suo ragionamento su un cardine ben preciso: la definizione dei limiti giurisdizionali in termini spaziali. Adesso diventava importante ragionare, piuttosto, intorno all'attivazione della giurisdizione ecclesiastica, cioè al battesimo, atto attraverso il quale l'individuo entrava nella sfera giurisdizionale della Chiesa. L'argomentazione relativa al battesimo collocava al centro la questione sacramentale e, di conseguenza, diventava necessario definire e chiarire bene il come e il quando del battesimo. Del resto la liturgia battesimale si era molto sviluppata a partire dell'età carolingia e, in parallelo, si era verificata una profonda rielaborazione dottrinale e teologica del battesimo. Così nel medesimo periodo in cui i decretisti commentavano e interpretavano il testo di Graziano, l'elaborazione dottrinale aveva forgiato un codice simbolico e liturgico del battesimo ben individuato e mutato rispetto a quello più antico, mentre si andava operando, pur con tutte le resistenze del caso, una progressiva uniformazione del rito secondo il rituale romano³². La messa a punto della teologia sacramentale impegnava, nel periodo della Riforma, ingegni di grande livello: tra 1136 e 1141 Ugo di San Vittore avrebbe composto il *De sacramentis Christianae fidei*, dove affrontava la questione dei sacramenti, della

³⁰ Cfr. le considerazioni avanzate da G.G. MERLO, *La coercizione all'ortodossia: comunicazione e imposizione di un messaggio religioso egemonico (sec. XIII-XIV)*, «Società e storia», 10 (1980), pp. 807-823.

³¹ CONDORELLI, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa*, p. 31; il passo significativo della *Summa parisiensis* è: «Dicit itaque quod, licet bonum quod est coationis tantum et non voluntatis, minime Deo placeat, sunt tamen mali cogendi ad bonum ut quod fuerat necessitatis fiat postea liberae voluntatis. Vel dici potest quod nullus ab initio est cogendus ad fidem, sed si semel susceperint et postea deliquerint, cogendi sunt eam tenere velint nolint», ivi, p. 28. Cfr. inoltre J.A. BRUNDAGE, *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago-London 1987, pp. 256-258.

³² J.D.C. FISCHER, *Christian Initiation: Baptism in the medieval West. A study in the Disintegration of the Primitive rite of Initiation*, London 1965; P. CRAMER, *Baptism and change in the early Middle Ages, c. 200-c. 1150*, Cambridge 1993, pp. 179-164.

carità, della fede e della speranza. La particolare interpretazione della fede come sacramento, avanzata da Ugo di San Vittore, e la definizione della virtù della fede, intesa come cooperazione dell'uomo all'accrescimento della fede personale attraverso l'esercizio volontario di ascolto del Vangelo, aiuta a comprendere la fiducia riposta dal decretista della *Summa Parisiensis* nell'efficacia del gesto ripetuto e costante che diventa, alla fine, *habitus* e virtù morale³³.

Erano in ballo questioni spinose. Se, infatti, l'esercizio della giurisdizione ecclesiastica poteva darsi sugli individui soggetti, era necessario dichiarare quali fossero i termini della soggezione. Poiché i canonisti avevano scelto di poggiare proprio sull'*electio boni* la possibilità di repressione, va da sé che bisognava esprimersi in merito alla volontà del battezzando e bisognava valutarne la libertà nella scelta. Bisognava, insomma, determinare – e prendo in prestito le parole di Mario Condorelli – «il grado di protezione accordato alla sua libertà»³⁴.

Una questione teologica, di fatto, diventava materia canonistica. Parallelamente ai teologi che discettevano sulla *intentio suscipiendi baptismum*, i canonisti dovevano stabilire se un battesimo ricevuto costituisse di per sé condizione necessaria e sufficiente per considerare cristiani e soggetti alla giurisdizione ecclesiastica quanti, invece, professavano credenze e opinioni non conformi alla dottrina³⁵. Peraltro il dibattito sul tema del pedobattesimo, difeso da Agostino di Ippona, è rilevante, considerando che «il pedobattesimo rappresenta il *pendant* della circoncisione ebraica quale segno dell'appartenenza dalla nascita al nuovo popolo di Dio, la Chiesa»³⁶.

Per rispondere a tale, impellente, questione, occorre di nuovo interrogare il *Decretum*. Graziano, in merito al battesimo coatto, si espresse in modo che poteva suonare contraddittorio rispetto a quanto asserito sulla *tolerantia*. Alla questione se fosse valido un battesimo impartito senza libera scelta da parte del battezzando, egli trasse dall'elaborazione teologica quanto gli permise di utilizzare il canone V.D.XLV del concilio toletano del 633, laddove si determinava, a proposito dei giudei che fossero stati battezzati, che «qui iam pridem ad Christianitatem coacti sunt, oportet ut fidem, quam vi, vel necessitate susceperint, tenere cogantur»³⁷. Insomma, anche nel caso di battesimo coatto, pur concla-

³³ F. MANDREOLI, *La virtus della fede nel De sacramentis Christiane fidei di Ugo di San Vittore*, in *Fides Virtus. The Virtue of Faith from the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, a cura di M. Forlivesi, R. Quinto e S. Vecchio, Münster 2014, pp. 151-182.

³⁴ CONDORELLI, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa*, p. 31.

³⁵ Cfr. G.G. MEERSSEMAN, "Teologia monastica" e riforma ecclesiastica da Leone IX a Callisto II († 1124), in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122). Atti della quarta settimana internazionale di studio (Mendola, 23-29 agosto 1968)*, a cura di G. Mollat, Milano 1971, pp. 256-270; per la questione del pedobattesimo cfr. anche A. CARPIN, *Il limbo nella teologia medievale*, Bologna 2006.

³⁶ M. RIZZI, *Salvezza e legge: Romani 2,14 da Origene ad Agostino*, in *Verbum et ius. Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale*, pp. 23-40, a p. 35.

³⁷ Cfr. M.L. COLISH, *Faith, Fiction and Force in medieval baptismal debates*, Washington 2014, p. 281.

mando l'illiceità del comportamento del sacerdote che ha impartito un battesimo in assenza di libero consenso, il battesimo resta comunque valido in ragione della sua sacramentalità, cioè *ex opere operato*. Del resto poiché il problema dei sacramenti impartiti da sacerdoti reputati indegni (per simonia o concubinato) era stato risolto, in piena Riforma, affermandone la validità, sarebbe stato illogico non trarne tutte le opportune conseguenze e, pertanto, ne conseguiva che il battesimo fosse valido e operante di per sé³⁸.

I commentatori del Maestro non restarono tutti completamente allineati a tale interpretazione, piuttosto qualcuno cercò di operare distinzioni in modo da ammorbidirne il significato. Per esempio la *Glossa Ordinaria*, nello sforzo di adattare il capitolo 5 del *Decretum* alle *Decretali* di Gregorio IX distingueva le modalità in cui avveniva il battesimo coatto: il sacramento resta valido, pur se illecito, quando sia stato impartito a seguito di violenza morale, mentre se è stato impartito con atto di violenza assoluta (quindi in condizioni di costrizione e violenza fisica) non lo è. La distinzione avrebbe dovuto salvaguardare la libertà di fede sulla base del principio agostiniano e, al contempo, salvaguardare la liceità della repressione del dissenso. Si trattava di un equilibrismo difficile e possibile soltanto a patto di circoscrivere e sezionare la *libertas religionis*. I decretisti successivi a Graziano fecero uno sforzo aggiuntivo, distinguendo tra *coactio absoluta* e *coactio conditionalis*. La prima veniva precisata sostenendo che il suo essere assoluta, di fatto, annullava la volontà. Annullando la volontà, dunque, annullava il battesimo nel senso che lo rendeva nullo: un battesimo impartito in tali condizioni, non era un sacramento perché di fatto mancava la volontà del soggetto. La *coactio conditionalis*, invece, non annullando la volontà del suscipiente il battesimo ma coartandola, non inficiava la validità del battesimo perché esso avveniva comunque in presenza di volontà, dunque era valido. Un simile ragionamento è effettuato da Maestro Rolando nella *Summa*, ma anche da Omnibonus nell'*Abbreviatio Decreti* che così perfezionano la distinzione già avanzata da Rufino. Le loro parole furono ripetute pressoché nella stessa maniera da altri decretisti: Stefano di Tournay, Giovanni Faventino, l'estensore della *Summa Parisiensis* e, con lucida consapevolezza, da Simone da Bisignano (la cui *Summa* è precedente al 1179). Quest'ultimo, poi, si allontanava dalla scuola di Graziano considerando valido persino il battesimo impartito attraverso coazione assoluta. In termini piuttosto simili si esprimeva anche Sicardo da Cremona. Ma, al di là di queste letture radicali, peraltro supportate sul piano teologico dalle elaborazioni di Raoul Ardent che, nello *Speculum Universale* fondava interamente la validità del battesimo nella volontà del battezzante, al di là della volontà del battezzato, o di Pietro da Capua, si era verificato uno slittamento semantico molto significativo³⁹.

Si era passati dal discutere sulla libertà di fede al discutere sulla volontà, disquisendo paronomasicamente il lessico del passo agostiniano «credere non potest homo nisi volens».

³⁸ CONDORELLI, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa*, pp. 30-33.

³⁹ Ivi, pp. 35-67.

Nessuna *libertas*, dunque, soltanto *voluntas*, allorché si tratti di fede. Del resto, per citare Ambrogio da Milano, «nulla maior est dignitas quam servire Christo» (*Exhortatio virginitatis* I, 3) e il servizio è questione di volontà, non di libertà, tanto più se Cristo coincide con la Chiesa.

Pietro di Blois nello *Speculum Iuris Canonici*, pur nella sua raffinata prosa tecnica, accostando la disciplina del battesimo alla disciplina dell'ordine, di fatto consacra questa lettura: sorvolando sulle distinzioni tra coazione assoluta e coazione condizionale, si concentra sulla sacramentalità del battesimo. Il sacramento è dirimente e la sua validità è incondizionata in ragione dell'assiomatica sussistenza della *Veritas Sacramenti*. Nella soluzione proposta da Pietro di Blois risuona quella teologia che insisteva sui *sacramenta necessitatis* – Algero di Liegi ma anche il teologo e decretista Gandulphus⁴⁰ – i quali erano validi a prescindere addirittura dalla volontà di chi li impartiva, in quanto validi in sé⁴¹.

Quanto, poi, alla necessità della repressione ereticale, i canonisti ravvisarono proprio nel fatto che gli eretici erano comunque soggetti alla giurisdizione della Chiesa, la ragione prima e ultima dell'intervento repressorio. Costoro avevano violato e infranto l'ordine giuridico ed era doveroso punirli e ricostituirlo. A fronte di Bernardo da Chiaravalle (*Sermo LXVI, Sermones in cantica*) che sosteneva la necessità di persuadere gli eretici, non di vessarli – riferendosi all'uccisione di eretici a seguito di un'aggressione popolare scriveva di approvare lo zelo ma di disapprovare il fatto, perché «fides suadenda est, non imponenda» – Paucapalea sosteneva che era doveroso «malos ad bonum cogendos» e Rufino affermava che «haeretici, ut ad fidem catholica redeant, armis etiam compellendi sunt»⁴². È nota, poi, la posizione di Innocenzo III, che erase definitivamente ogni differenza tra battezzati e non battezzati – le decretali *Maiores* e *Gaudemus* – ed è nota la successiva elaborazione canonistica, che la trasfuse nella prassi, limitando di fatto sia la libertà di fede, sia l'illiceità della *coactio ad fidem*. Se rimase, nella canonistica del XIII secolo, un interesse dottrinale per la libertà di fede, esso si misurò non con gli esponenti del dissenso, ma con i non battezzati e, significativamente, si misurò soprattutto con casi dichiaratamente al limite, come quello dei bambini ebrei battezzati a dispetto delle madri. Un *turning point* di importanza capitale fu quindi segnato dalla elaborazione sui problemi giuridici posti dalle crociate ma a un simile *mare magnum* posso riservare, in questa sede, soltanto una frettolosa evocazione, ricordando la sintesi *Crociate contro gli 'infedeli' e repressione antiereticale nel Medioevo* firmata da Grado Merlo⁴³.

⁴⁰ J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIe siècle. Sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard, ses rapports avec les initiatives des canonistes. Etudes, recherches et documents*, Bruges 1948; A.A. LARSON, *Master of Penance. Gratian and the Development of Penitential Thought and Law in the Twelfth Century*, Washington D.C. 2014, pp. 318-320.

⁴¹ COSTA, *Figure del nemico: strategie del disconoscimento*, pp. 143-153.

⁴² CONDORELLI, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa*, p. 66.

⁴³ «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Milano», LVII, (2004), I, pp. 55-69. Ancora di Merlo si veda «Militia Christi» come impegno antiereticale (1179-1233), in «Militia Christi» e crociata nei secoli XI-XIII. Atti della undicesima Settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto-1° settembre 1989), Milano 1992, pp. 355-384.

Molto brevemente ricordiamo che l'emergenza ereticale produsse una politica assai rigida da parte della Chiesa. Ugucione ci racconta che, con buona pace del dibattito dottrinale, alla deposizione dei *crimina enormia* seguiva immantinentemente la *traditio* al braccio secolare. Nel concilio di Verona del 1184 la decretale di Lucio III, *Ad abolendam*, trasformò l'uso in legge, valevole sia per i laici, sia per i chierici che non avessero prestato *congrua purgatio*. Il Lateranense IV del 1215 riprese quasi *verbatim* la *Ad abolendam*. L'eresia, ormai configurata come aggravata di *laesa maiestas* e *crimen enorme* produceva l'abbandono del reo al braccio secolare e la *debita animadversio* che poteva essere il bando ma che divenne presto il rogo⁴⁴.

Innocenzo IV, infine, avrebbe allineato le sorti degli eretici e dei non cristiani avanzando la teoria della potestà pontificia sugli infedeli⁴⁵.

3. *Libertas* e *Spiritus*: i dissenzienti

Torniamo indietro, cercando di riannodare i fili. Le testimonianze eretiche non ci hanno lasciato un patrimonio coerente di scritti paragonabile a quello della cattolicità ortodossa, essendo piuttosto una congerie di storie, tutte diverse tra loro e, in genere, trasmesseci dalla parte ortodossa. Non si riesce, quindi, a ricostruire un insieme di parole chiave, di lessemi concettuali da paragonare a quelli desunti dalla canonistica. Piuttosto si può tentare – ed è quello che farò – di cogliere i nessi tra elaborazione canonistica e alcuni tratti che sembrano

⁴⁴ L. LUZI, "Inviti non sunt baptizandi". *La dinamica delle conversioni degli ebrei*, «Mediterranea», IV (2007), pp. 225-270; A. BUCCI, *La potestas directa et indirecta in temporalibus nella dottrina del Cardinale Ostiense*, «Caietele Institutului Catolic», X (2011), pp. 43-102; A. FIORI, *Il giuramento di innocenza nel processo canonico medievale. Storia e disciplina della "purgatio canonica"*, Frankfurt am Main 2013; V. LAVENIA, *Quasi haereticus. Lo scisma nella riflessione degli inquisitori dell'età moderna*, «Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée modernes et contemporaines», 126 (2014), 2, <<https://journals.openedition.org/mefrim/1838>> (05/2024), per le riflessioni disseminate nel testo.

⁴⁵ La sintesi monumentale che costituisce un ideale punto di arrivo anche della riflessione canonistica può essere ravvisata nella *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino che è debitrice – lo scriveva Orazio Condorelli qualche anno fa – proprio dell'elaborazione giuridica. Schematicamente la posizione di Tommaso può essere riassunta sostenendo che alcuni infedeli, come gli ebrei o i pagani mai hanno avuto la fede cristiana, pertanto non vanno convertiti forzatamente, se ne tollera il culto per la pace della Chiesa e sperando di convertirli con le buone, ma è necessario combatterli se ostacolano i cristiani. Quanto, invece, agli eretici e agli apostati, costoro devono essere riportati alla vera fede coartandoli e, se renitenti, vanno condannati. THOMAE AQUINATIS *Secunda Secundae*, q. 10, a. 11 e a. 8, q. 11, a. 3.; A. PIAZZA, "Affinché... costituzioni di tal genere siano ovunque osservate". *Gli statuti di Gregorio IX contro gli eretici d'Italia*, in *Scritti in onore di Girolamo Arnaldi offerti dalla Scuola Nazionale di Studi Medioevali*, a cura di A. Degrandi, Roma 2001, pp. 425-445; G.G. MERLO, *Inquisitori e inquisizione del Medioevo*, Bologna 2008; C. TAYLOR, *Heresy, crusade and inquisition in medieval Quercy*, York 2011; R. PARMEGGIANI, *I consilia procedurali per l'inquisizione medievale (1235-1330)*, Bologna 2011; ID. *Explicatio super officio inquisitionis. Origini e sviluppi della manualistica inquisitoria tra Due e Trecento*, Roma 2012.

comuni alle esperienze di dissenso. L'unico termine che mi pare si possa ragionevolmente reperire non è tanto *libertas*, quanto *Spiritus*. Ciò non toglie che *Spiritus* sia semanticamente fecondato dal concetto di libertà, inteso piuttosto come rivendicazione del libero arbitrio, di scelta di fedeltà assoluta alla rivelazione divina e personale⁴⁶.

Sopra si scriveva della necessità, per la canonistica, di definire la *iurisdictio*. Un problema enorme e dalle implicazioni potenti. L'insistenza sul problema giurisdizionale appare perfettamente rispondente – oltre alle indubbie questioni interne al processo di organizzazione e di strutturazione della Chiesa romana – alla qualità politica dei fenomeni ereticali del XI secolo⁴⁷. Nella loro pluralità, infatti, appaiono tutti accomunati da un elemento: il particolarismo locale delle reazioni. A opporsi a loro non è un potere, una struttura centrale, bensì i poteri locali. E quando si tratta di poteri più ampi, come nel caso dei canonici di Orléans, che furono interrogati dal re in persona, o del vescovo Leuterico di Sens, sospetto di blasfemia e di eretica pravità, che fu giudicato ancora dal re, non si tratta di poteri ecclesiastici. Il resto delle esperienze di cui vi è memoria appare ancora parcellizzato tra giudici locali, in un *mélange* variegato di autorità laiche e autorità ecclesiastiche: Leutardo è contrastato dal suo vescovo, il duca di Aquitania convoca un concilio per condannare i manichei, gli eretici di Arras sono condannati dal presule, ma i Monfortini, catturati per ordine dell'arcivescovo Ariberto, vengono mandati al rogo dai *maiores layci* di Milano, nonostante il diniego arcivescovile in tal senso⁴⁸. Paradossalmente la repressione dell'eresia poteva funzionare anche da elemento di razionalizzazione delle questioni giurisdizionali, facendosi volano di un processo di razionalizzazione e di centralizzazione verso la sede apostolica.

Un altro tratto comune alle esperienze di non conformità religiosa è il disprezzo delle autorità di questo mondo, considerate immonde. I potenti sono indegni, le loro strutture sono indegne, le loro norme e le regole sono indegne. Soltanto gli spirituali possono giudicare, perché in loro opera lo spirito. Gli *Iudices sui* sono loro, uomini e donne spirituali che hanno, in virtù di un rapporto diretto con Dio, potestà di giudicare i re, i vescovi, i prelati e pure il diritto. È il primato carismatico dello Spirito che accomuna tutte queste esperienze,

⁴⁶ Cfr. le dense pagine di M. BENEDETTI, *Io non sono Dio. Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito Santo*, Milano 2004; EAD., *I margini dell'eresia. Indagine su un processo inquisitoriale (Oulx, 1492)*, Spoleto 2013.

⁴⁷ *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter. Mit einem Ausblick auf das 20. Jahrhundert und einem Beitrag über religiöse Intoleranz im nichtchristlichen Bereich (Bayreuther historische Kolloquien 7)*, a cura di P. Segl, Köln 1993; B.U. HERGEMÖLLER, *Krötenkuß und schwarzer Kater. Ketzerei, Götzendienst und Unzucht in der inquisitorischen Phantasie des 13. Jahrhunderts*, Warendorf 1996; *Heresy and the persecuting society in the Middle Ages: essays on the work of R.I. Moore*, a cura di M. Frassetto, Leiden-Boston 2006.

⁴⁸ G. CRACCO, *Le Eresie del Mille: un fenomeno di rigetto delle strutture feudali? in Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècles). Bilan et perspectives de recherches. Actes du Colloque de Rome (10-13 octobre 1978)*, Roma 1980, pp. 345-361, a p. 351.

al cui interno si nega qualsiasi giurisdizione che non sia la propria e coincide con l'ispirazione inviata direttamente da Dio. I canonici di Orléans lo diranno chiaramente: «Nobis autem, qui legem scriptam habemus in interiori homine a Spiritu Santo, et nichil aliud sapimus nisi quod a Deo omnium condicione didicimus» e, sembra, che altrettanto chiaramente lo abbia affermato Leutardo: «Et ego spiritum Domini habeo!»⁴⁹.

Un ulteriore elemento comune parrebbe insistere sul rifiuto degli ordini costituiti, ai quali sono contrapposte forme di associazionismo che si proclamano lineari e orizzontali. Non so quanto possa essere estesa a tutte le esperienze del dissenso la celebre affermazione di Georges Duby, che vedeva nel formarsi dei gruppi ereticali la riscossa delle «victimes de la révolution féodale»⁵⁰ ma, comunque sia, resta importante il fatto che si neghino coerenza e validità a sistemi di ordinamento cetuale in via di progressiva formalizzazione – anche giuridica – e di progressiva definizione. Li si negano non al fine di sostituirvi, almeno non per ora, altre e differenti strutture quanto, piuttosto, per affermarne l'inutilità in ragione della possibilità di attingere direttamente allo Spirito di Dio.

Mentre l'elaborazione canonistica mirava a creare una graduazione funzionale di tutte le autorità terrene in ragione del bene delle anime, gli eretici, gli altri, ribaltavano quella stessa gradualità. È piuttosto paradigmatico il fatto che ai catari si rimproveri, tra l'altro, di aver minato l'istituto del matrimonio⁵¹, o che nell'autobiografia di Guibert de Nogent i due eretici (catari) Clemente ed Everardo siano accusati di aver sovvertito consapevolmente ogni tipo di ordinamento e di ordine tant'è che, prima di effettuare i loro segreti riti orgiastici, gridavano la parola «chaos»⁵², vera e propria parola chiave del dissenso.

Alla giuridicizzazione dell'etica – come scrive Piero Bellini⁵³ – proposta e imposta dai canonisti, gli eretici contrappongono la rivelazione personale. La rivelazione, in questi termini, è di per sé anti-sistemica e dunque, sbagliata. A Tommaso d'Aquino che «et ideo per fidem Jesu Christi non tollitur or-

⁴⁹ Ivi, p. 354.

⁵⁰ G. DUBY, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris 1978, p. 198. Per quanto attiene alle nuove giurisdizioni dei valdesi cfr. I. DA MILANO, *Il "liber supra stella" del piacentino Salvo Burci contro i catari e altre correnti ereticali*, «Aevum», 17 (1943), 1-2, pp. 90-146, in particolare p. 102.

⁵¹ *Salvo Burci Liber Suprastella*, a cura di C. Bruschi, Roma 2002; C. BRUSCHI, *Detur ergo Sathane. Il tema della vindicta nel Liber suprastella di Salvo Burci*, «Mélanges de l'Ecole française de Rome – Moyen-Âge», 112 (2000), 1, pp. 149-182.

⁵² I. BUENO, *Dal carnalis concubitus all'heretica pravitate. Sesso, matrimonio ed eresia nel tribunale di Jacques Fournier (1318-1325)*, in *Femmes, irrégion et dissidences religieuses (XIVe-XVIIe siècles)*, «L'Atelier du Centre de recherches historiques», 4 (2009), pp. 156-157, <<https://journals.openedition.org/acrh/1205>> (05/2024); cfr. anche S. MELANI, *Des.iiiij. tenz d'aage d'ome di Filippo da Novara: un'opera 'religiosamente problematica'?*, «Francigena», 5 (2019), pp. 59-140, in particolare pp. 102-105.

⁵³ P. BELLINI, *Respublica sub Deo. Il primato del sacro nella esperienza giuridica della Europa preumanista*, Firenze 1981, p. 7.

do justitiae, sed magis firmatur» si allinea la canonistica, con Enrico da Susa l'Ostiense, stabilendo che «non est potestas nisi a Deo, [...] ideo dicitur quod utrumque, scilicet sacerdotium et imperium ab eodem principio emanarunt»⁵⁴ e ne consegue quindi che chi si oppone in qualsiasi maniera sia un ribelle, un *indevotum*, «qui enim rebelliter vivit magis diaboli quam Christi membrum essere ostenditur, et etiam infidelis [...] talis etiam peccatum paganitatis incurrit et scelus idolatriae»⁵⁵.

È in questione l'autorità, come ben sappiamo grazie a una nutrita e solida bibliografia in materia di movimenti ereticali e inquisizione. Gli eretici negano autorevolezza e credito alle *auctoritates* riconosciute e legittimate ma incarnate in funzioni e istituzioni, per attribuire autorevolezza e credito a un'unica *auctoritas*: quella dello Spirito. *Spiritus* ritorna potente nelle eresie del cosiddetto *Liberio Spirito*⁵⁶. Lì, pur nella nebulosa complessità del fenomeno, comprendiamo come l'unica autorità riconosciuta sia quella disincarnata presenza divina che alberga nell'interiorità del cuore degli uomini. Una proposta cristiana che scardina totalmente il faticoso sistema di legittimazione e di legittimità che la Chiesa va creando e affermando. L'impeccabilità dell'anima in stato di grazia, di fatto, sovverte ogni *ordo*; è celebre la condanna dei Begardi da parte di Clemente V, al concilio di Vienne: «homo in presenti tantum et talem perfectionis gradum potest acquirere, quod reddetur penitus impeccabilis et amplius in gratia proficere non valebit». E ancora: «quod illi, qui sunt in predicto gradu perfectionis et spiritus libertatis, non sunt humanae subiecti oboedientiae, nec aliqua praecepta Ecclesiae obligentur; quia – ut asserunt – ubi Spiritus Domini, ibi libertas»⁵⁷. Libertà dello Spirito dunque, per evadere dal vincolo dei vincoli ecclesiastici e legulei, appunto, centrati su una rivendicazione d'autorità che rende schiavi. La *manumissio* è assicurata dall'*auctoritas* dello Spirito.

Neppure in questo caso, tuttavia, è in questione la rivendicazione di libertà assoluta, o l'autorità in sé, ma la natura e l'identità dell'autorità. La disputa verte su quale sia, in definitiva, l'autorità. Evervino di Steinfeld, nella lettera contro gli eretici di Colonia già nella prima metà del XII secolo, sembrava aver centrato in pieno il senso e il significato dell'alterità delle scelte ereticali; egli riferiva infatti come gli eretici dicessero che la Chiesa risiedeva soltanto fra loro, e che loro soltanto erano Chiesa perché continuavano a vivere le parole di Cristo e a condurre una vita apostolica, non ricercando le cose del mondo⁵⁸.

⁵⁴ HENRICI SEGUSI CARDINALIS HOSTIENSIS *Summa aurea ad vetustissimos Codices, summa fide, diligentique nunc primum collata [...]*, Venetiis, apud Valerianum Bonellum, 1586, *Lectura in decretales*, cap. 1, 7, n. 4, c. 81r.

⁵⁵ Ivi, cap. 24, *Venerabilem X*, 1, 6, n. 25, c. 61r.

⁵⁶ S. SOSPETTI, *Il rogo degli eretici nel Medioevo*, tesi di dottorato, rel. L. Paolini, Università di Bologna, 2013, p. 118.

⁵⁷ R. GUARNIERI, *Il movimento del Liberio Spirito. Testi e Documenti*, «Archivio italiano per la storia della pietà», IV (1965), pp. 350-499, a p. 416.

⁵⁸ EVERVINI STEINFELDENSIS *Epistula ad S. Bernardum de haereticis sui temporis*, in *Patrologia Latina*, 183, Paris 1855, coll. 676-680.

4. Conclusioni

Mary Douglas pubblicando nel 1992 *Risk and blame*, poneva stimolanti interrogativi sul significato delle dispute religiose, avanzando poi l'ipotesi che costituissero una sorta di tormento radicalmente sociale, mettendo in questione «il giusto modello di organizzazione della vita collettiva»⁵⁹. Il giusto modello necessita anche dell'elaborazione di norme e prassi, nonché di una retorica argomentativa che è anche retorica interpretativa, scala di misura e di valore delle cose.

Nel caso di nostro interesse, dunque, la *Libertas*, per come emerge dalle fonti escusse, non è compresa in una sola parola, ma in due unità lessicali superiori – come le definirebbero i linguisti – ovvero *libertas religionis* e *libertas Ecclesiae*, vere e proprie parole chiave di un faticoso e complicato 'farsi' dell'ortodossia sotto il profilo gius-canonistico⁶⁰. Alle due unità lessicali costruite su *libertas* andranno accompagnate altre due parole chiave: *tolerantia* e *iurisdictio*. Lessemi coesi in una specie di triade concettuale, situata al centro ideale di una piccola ma spessa nube semantica che insiste sull'enucleazione del *bonum*, del *sacramentum*, del libero arbitrio, della *disciplina*, della *coactio ad bonum*, della *voluntas*, almeno nell'universo canonistico. Universo che, in ragione della sua performatività in termini di definizione e formalizzazione, assume un valore del tutto fondativo⁶¹. Il risultato finale coinciderà con un'estensione della giurisdizione della Chiesa dal livello materiale a quello immateriale, identificando nel battesimo la carta di cittadinanza irrefragabile dell'individuo nella società cristiana. L'appartenenza a tale società renderà non solo legittima e legale, ma anche doverosa, la repressione del dissenso, vero e proprio elemento di scardinamento della società. La *Christianitas* è una società, la *societas christiana*, che coincide con il corpo degli eletti ed è una Chiesa invisibile che si rende visibile, per parafrasare un bel saggio di Pietro Costa, organizzandosi e incarnando quel progetto di monarchia papale che costituisce una delle più grandi novità politico-istituzionali del medioevo. A una Chiesa che assorbe la legge, lo *ius*, riempiendo i vuoti generati dalla flebilità dei poteri secolari, si contrappongono gruppi che rifiutano quella declinazione dello *ius* medesimo e che, quindi, in relazione ad esso, risultano anomici.

Se, poi, la loro anomicità sia interpretabile anche come rivendicazione di libertà, è altra questione.

Il modello di organizzazione sociale sollecitato dalla questione ortodossia / eresia; libertà religiosa / non conformismo è dunque il modello della legittimità, o meglio, della legalità e dei suoi accreditati gestori.

⁵⁹ London, trad. it.: *Credere e pensare*, Bologna 1994, p. 129.

⁶⁰ K.M. GIRARDET, *Libertas religionis: 'Religionsfreiheit' bei Tertullian und Laktanz. Zwei Skizzen*, in *Römische Jurisprudenz- Dogmatik, Überlieferung, Rezeption. Festschrift für Detlef Liebs zum 75. Geburtstag*, a cura di K. Muscheler, Berlin 2011, pp. 205-226.

⁶¹ Cfr. G. VIGGIANI, *Diritto, magia e performatività*, «Rivista italiana di filosofia del linguaggio», (2013), pp. 325-338; G. GARZONE, *Performatività e linguaggio giuridico*, Milano 1996.

Libertà e repubblicanesimo

La cultura dell'autonomia (Italia, sec. XIV)¹

E. Igor Mineo

La libertà politica può esprimersi in molti modi. Intesa come la capacità dei cittadini di accedere alla sfera delle decisioni, e di assumere una qualche forma di controllo non solo formale della sua funzionalità, è quasi banale osservare che si tratta di un problema della piena modernità, meglio ancora della piena modernità rivoluzionaria; e che questo segno rivoluzionario a sua volta appare tanto più netto quanto più ampia, in senso democratico, risulta essere la platea di coloro che non solo godono delle libertà cosiddette 'civili' (o di alcune fra esse), ma possono esercitare ordinariamente anche prerogative 'positive' di tipo squisitamente politico.

Se ci si allontana dal momento rivoluzionario, la libertà politica cambia segno e richiede codici di decifrazione contestuali e specifici; a maggior ragione se risaliamo molto indietro, fino alla parte finale del medioevo. È una doppia cautela preliminare, ammettendo che: a) sulla parola pesa una fortissima polisemia, che

¹ Una versione di questo saggio è stata letta e acutamente commentata da Isabella Lazzarini, Monica Santangelo e Gabriele Pedullà. Li vorrei molto ringraziare per il loro aiuto, riservando ovviamente a me errori e imperfezioni. I riferimenti bibliografici sono aggiornati a dicembre 2020, data di consegna del testo. Rispetto ad allora sono stati pubblicati alcuni contributi rilevanti di cui non ho potuto tenere conto. Mi limito a ricordarne solo due: *La libertà nelle città comunali e signorili italiane*, a cura di A. Zorzi, Roma 2020, e il numero della rivista «Edad Media. Revista de Historia», 21 (2020), a cura di H.R. Oliva Herrer, dal titolo: *Libertad, autonomía y orden político a fines de la Edad Media*.

se è già stata parzialmente analizzata², rimane spesso fonte di disorientamento; b) i concetti che stanno in una qualche relazione con la parola hanno, dal canto loro, una altrettanto prevedibile variabilità storica, che forse è stata sottovalutata, e che rende non sempre facile la comprensione dei registri espressivi degli attori, e quindi la natura delle loro pratiche.

Questa sottovalutazione deriva soprattutto da come il dibattito storiografico sulle 'origini della libertà moderna' si è andato sviluppando a partire dalla metà degli anni '70, quando l'irruzione del grande libro di John Pocock³ (1975) modificava sostanzialmente, complicandolo, non solo il terreno della discussione sulla formazione delle culture politiche liberali in area 'atlantica', ma anche il mondo, certamente più appartato, degli studi sul Rinascimento: ideologie e linguaggi politici in Europa, e in Italia in particolare, cominciarono nuovamente a essere osservati, come era già stato nella seconda metà del XIX secolo, da una prospettiva di lunga durata che arrivava a comprendere anche il periodo comunale.

A partire da Pocock e, qualche anno più tardi, da Quentin Skinner, le 'origini della libertà' sono state adattate, come sappiamo, dentro uno schema a doppio ingresso, sia teorico che storico, il repubblicanesimo. Il dibattito densissimo che si è sviluppato in più di quarant'anni, e che adesso accusa qualche segno di stanchezza⁴, ha visto fronteggiarsi posizioni diverse, a volte espresse in modi molto polemici: stili diversi di cultura politica repubblicana, ciascuno alla ricerca del suo proprio passato⁵. Eppure un comune denominatore c'è, minimo forse, ma decisivo a veder bene. La libertà politica starebbe al punto di intersezione, nella vita dei cittadini, fra assenza di dominazione e forme più o meno definite di partecipazione. È proprio sul tema cruciale della 'partecipazione', dell'attivismo civico, come criterio che rende davvero distinguibile il repubblicanesimo nella vasta platea dei liberalismi, che più si è dibattuto. Pratiche elettorali, presa di parola nelle arene pubbliche, contestazione, resistenza: le modalità prese in esame

² Limitandomi solo ad alcuni dei titoli immediatamente prossimi all'ambito su cui mi soffermo in queste pagine: R.G. WITT, *The rebirth of the concept of republican liberty in Italy, in Renaissance. Studies in honour of Hans Baron*, a cura di A. Molho e J.A. Tedeschi, Firenze 1971, pp. 173-199; ID., *Coluccio Salutati and his public letters*, Genève 1976, cap. V (*The Missive and Florentine political thought*); N. RUBINSTEIN, *Florentina libertas*, «Rinascimento», s. II, XXVI (1986), pp. 3-26; S. FERENTE, *The liberty of Italian city states, in Freedom and the Construction of Europe*, a cura di Q. Skinner e M. van Gelderen, vol. I, Cambridge 2013, pp. 157-175; A. LEE, *Humanism and Empire: The Imperial Ideal in Fourteenth-Century Italy*, Oxford 2018, in particolare pp. 16-24; G. PEDULLÀ, *Humanist Republicanism: toward a new paradigm*, «History of Political Thought», 41 (2020), pp. 43-95, in particolare pp. 72-83.

³ J.G.A. POCOCK, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975.

⁴ Vedi ad esempio, già più di dieci anni fa, alcuni degli interventi contenuti in *Republicanism and Political Theory*, a cura di C. Laborde e J. Maynor, Oxford 2008 (in particolare, insieme alla introduzione dei curatori, che offre una sintesi assai efficace del dibattito, quelli di M.H. Kramer, I. Carter, Q. Skinner, P. Pettit, R. Bellamy).

⁵ Mi permetto, per comodità, di rinviare al mio *La repubblica come categoria storica*, «Storica», 43-44-45 (2009), pp. 125-167.

sono state molte, nel tentativo spesso di circoscrivere e precisare le dinamiche partecipative, e di evitare derive 'neo-comunitarie' (o 'populiste') al nuovo paradigma. E tuttavia anche coloro che più si sono spesi in tal senso, come Philip Pettit, e che vedono nella non dominazione (non nella partecipazione) il tratto più tipico di ogni cultura repubblicana, insistono poi sulla costante 'vigilanza' dei cittadini come prezzo da pagare per il mantenimento della libertà, sulla necessità che essi si armino attivamente delle virtù necessarie per difenderla⁶.

Ora, proprio questa nozione neo-repubblicana di libertà (il combinato disposto di assenza di dominazione + partecipazione) costituisce storicamente più una fonte di fraintendimenti che una risorsa euristica. L'intersezione fra libertà positiva e libertà negativa (per adoperare la classica distinzione cara ai pensatori liberali prima del 'republican turn') presuppone in realtà non solo l'esistenza di un ecosistema adatto allo sviluppo della libertà negativa dei privati, la cosiddetta 'società civile', un altro oggetto che è difficile vedere maturare prima dell'età rivoluzionaria; ma anche, al fondo, la limpida distinguibilità fra le due forme. Su tale distinzione si è fondata tutta una tradizione storiografica che rimonta, per quanto riguarda le città italiane, a Sismondi e alla sua ascrizione delle libertà comunali al modello 'antico'⁷. Questa tradizione, a suo modo 'repubblicana', circoscriveva il nucleo della libertà relativo alla cittadinanza attiva e alla partecipazione e lo proiettava sul passato tardomedievale e rinascimentale, spesso con l'intento di valorizzare i meriti della nazione italiana nella costruzione delle libertà *moderne*⁸. In realtà tanto la libertà dicotomizzata dai liberali quanto il suo sottoprodotto, la distinzione nell'antica libertà repubblicana fra autonomia della città e cittadinanza politica, sono difficilmente riconoscibili prima del XVII secolo.

Se n'era già accorto mezzo secolo fa, nel 1971⁹, Ronald Witt, prima che l'onda della scuola di Cambridge cominciasse a montare, riflettendo sull'Italia tardo-medievale. In un confronto stretto con il suo maestro, Hans Baron, dimostrò che fino a Leonardo Bruni il profilo della libertà 'repubblicana' appariva percepibile solo a sprazzi, e che l'autonomia comunitaria e la cittadinanza politica erano due profili di *libertas* in realtà quasi indistinguibili, il che dava conferma a uno degli assunti fondamentali di *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, la cui seconda

⁶ P. PETTIT, *Two Republican Traditions in Republican Democracy: Liberty, Law and Politics*, a cura di A. Niederberger e P. Schink, Edinburgh 2013, p. 170: «if the citizens are to keep the republic to its proper business then they had better have the collective and individual virtue to track and, if necessary, contest public policies and initiatives: the price of liberty is eternal vigilance».

⁷ P. COSTA, «Così lontano, così vicino»: *il Comune medievale e la sua 'autonomia'*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XLIII (2014), pp. 714-718, p. 716 in particolare.

⁸ Per Pasquale Villari, ad esempio, è il comune italiano «a creare quel terzo stato e quel popolo, che distrusse il feudalismo in Italia, e con la rivoluzione francese, lo distrusse poi in tutta Europa». Sicché è nella storia italiana che devono essere poste «le prime origini delle libertà moderne»: P. VILLARI, *I primi due secoli della storia di Firenze*, vol. I, Firenze 1893, p. 3.

⁹ WITT, *The rebirth*.

edizione era uscita solo cinque anni prima¹⁰. Occorre notare che nell'analisi delle fonti trecentesche Witt non si limitava a quelle di tipo intellettuale o teorico, ma adoperava anche testi documentari, tratti dall'archivio fiorentino. Anche per questo la sua lettura appare ancora oggi, a tanti anni di distanza, molto ben formulata. Va da sé che per Witt l'idea di base del libro fondamentale di Baron costituiva un presupposto indiscutibile: e cioè che, dal primo Umanesimo fiorentino in avanti, fra Salutati e Bruni, maturasse una nuova nozione 'repubblicana', ben formalizzata, di libertà e di comunità politica. Non ancora quarantenne, il giovane studioso, concentrandosi appunto su Coluccio Salutati, andava in cerca nel tardo medioevo proprio dei materiali costitutivi di questa nozione, provava cioè a rintracciare la genealogia di quella che lui stesso chiamava, sulla scia di Baron, *republican liberty*. Non li trovò, quei materiali, o ne trovò di frammentari e incoerenti, ed ebbe il coraggio di riconoscerlo. Optò dunque per una prima rassegna ragionata delle espressioni di quello che gli appariva una sorta di repubblicanesimo inconsapevole, incapace di un uso differenziato dei significati fondamentali di «libertà».

La separazione della libertà politica tardocomunale dal paradigma repubblicano umanistico risultò così dopo le ricerche di Witt su Salutati ancora più fondata e anche molto meglio precisata. Di lì a qualche anno il dibattito prese tuttavia una piega del tutto diversa; Quentin Skinner riuscì infatti a porre al centro dell'agenda delle ricerche un'ipotesi che minava alle fondamenta la ricostruzione di Baron e di Witt, e cioè che l'origine della libertà repubblicana andasse retrodatata al XIII secolo dei comuni italiani. La proposta di Skinner è stata molto discussa¹¹; è evidente che essa configura una temporalità che ridimensiona il momento propriamente umanistico. La mia analisi, concentrata sul XIV secolo, presuppone invece l'idea che l'umanesimo quattrocentesco introduca novità effettive riassumibili, per i miei propositi, a due elementi: una modellizzazione dell'antico (romano per lo più fino almeno a metà Quattrocento) molto più sistematica e consapevole, e la possibilità di una autentica risemantizzazione del lemma *res publica*.

Detto questo vale la pena di chiedersi se il problema vada posto ancora nei termini nei quali lo concepirono Baron, sulla sua scia Witt, e poi, in termini capovolti, Skinner, oppure non vada formulato diversamente, attraverso una sorta di inversione. Se la domanda appropriata, cioè, non sia quella per tanto tempo rimasta al centro del dibattito: in che misura l'ideologia politica dell'umanesimo si distacca dalle precedenti forme 'medievali'? Quali sono, se ci sono, i presupposti di età comunale della libertà repubblicana 'umanistica'? Ma piuttosto, e senza svilire la discontinuità fra il prima e il dopo: che ombra proiettano i dispositivi tradizionali della legittimità, quelli che appaiono funzionanti a metà Trecento, sul nuovo classicismo politico di inizio Quattrocento? Che cosa resta della libertà 'medievale' nella più rifinita e formalizzata libertà 'umanistica'?

¹⁰ H. BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton 1966.

¹¹ Limitatamente alla proposta propriamente storica vedi MINEO, *La repubblica come categoria storica*; PEDULLÀ, *Humanist Republicanism*.

Si tratterebbe di precisare il senso della discontinuità, ipotizzando che il linguaggio parzialmente rinnovato degli umanisti assorba, ma in modo molto diverso da come lo aveva immaginato Skinner, alcuni dei costrutti politici maturati in età tardo comunale.

Una discontinuità forse più sfumata potrebbe emergere attraverso tre mosse: a) individuando nella intricata polisemia della *libertas* pensata politicamente la convivenza di due matrici: da un lato la volizione, o la capacità di agire, attribuita dal diritto romano agli individui liberi; dall'altro il privilegio che crea uno spazio relativamente libero da interferenze (e che dunque si configura come condizione frequente, se non proprio ordinaria, della stessa possibilità di agire, degli individui e dei gruppi); b) svelando la libertà come uno dei tratti connotanti il potere (legittimo): la libertà – paradossale per i neorepubblicani – di chi domina o di chi governa; c) e infine declinando socialmente il soggetto o i soggetti di cui si predica la libertà o che talora ne rivendicano l'uso: della «libertà di chi» si sta parlando?

Procederò seguendo un filo argomentativo che non ricalca esattamente questa sequenza ma la rispetta nella sostanza. Data la ristrettezza dello spazio, mi limiterò ad alcuni esempi frammentari, quasi sempre trecenteschi (tranne, come vedremo, pochi ma importanti riferimenti anteriori) di area comunale, adoperando alcuni testi teorici come riscontri sintetici, lenti di ingrandimento della trama che vorrei provare ad abbozzare.

1. Il codice del privilegio

Entriamo, per cominciare, in una città che può essere considerata mediamente rappresentativa dell'ordine instaurato dai regimi cosiddetti di 'popolo'. Il 17 agosto 1347, nel momento culminante della sua avventura politica, Cola di Rienzo si incontra con i rappresentanti di uno dei centri con cui aveva cercato di stabilire una relazione, Todi. Viene loro consegnato solennemente un gonfalone, con un sole stellato in campo azzurro, che sarà trasferito a Todi «solummodo et tantummodo in signum perpetue libertatis, pacis et iustitie perpetuo conservande in civitate Tuderti predicta et eius districtu et ad tuitionem rei publice dicte civitatis». *Libertas, pax e iustitia* sono dunque i termini simbolici di una condizione politica gelosamente rivendicata dalla città e di cui il tribuno Cola si autoattribuisce la tutela: si tratta dell'immunità, o autonomia, da un *dominium extrinsecum*, come si legge nelle righe successive. Le quali richiamano un principio generale, valido non solo per Todi:

quod tota sacra Ytalia et maxime Tudertina civitas et districtus semper conservetur et augmentetur in libera, propria et letissima libertate, pace et iustitia, et dicte civitatis res publica semper in omnibus suis partibus conservetur illesa et libera, a quibuscumque extrinsecis dominiis absoluta¹².

¹² *Epistolario di Cola di Rienzo*, a cura di A. Gabrielli, Roma 1890, p. 242 sgg.

La libertà qui ripetutamente enfaticizzata risulta possedere qualche criterio di maggiore determinazione, ma anche di complicazione, nello statuto redatto dieci anni prima. Il testo è il frutto di una stagione ben precisa: una città di medie dimensioni, sottoposta al rettore pontificio della provincia del Patrimonio, approfitta di una favorevole congiuntura politica – lo spostamento della curia pontificia ad Avignone, e poi la presenza di Enrico VII e Ludovico di Baviera – per consolidare il regime di ‘popolo’ e intensificare la pratica, e la retorica, dell’autonomia, anche a costo di subire l’interdetto del papa¹³. Il momento si riflette appunto nello statuto, introdotto dal giuramento del podestà o rettore, detto «electus civitatis» per rimarcare che non è di nomina pontificia: il suo compito fondamentale è «ipsam civitatem eiusque districtum ac libertatem, honorem, iurisdictionem et statum pacificum ipsius regere, salvare, tenere et augumentare [...] pro posse populum et populares personas, consilium ipsius populi et officium dominorum priorum dicti populi»¹⁴. Questo e altri contesti mostrano *libertas* sempre integrata in sequenze di basilari termini giuspubblicistici: ciascuno di essi (*districtus, iurisdictione, statum pacificum, imperium, gladii potestas, honor* ecc.) è dotato di significato proprio, ma ogni sequenza in quanto tale sembra costituire un tropo di ripetizione, funzionale all’evocazione enfaticizzata della più ampia autonomia politica della comunità. In una delle prime rubriche, *Quod civitas per populum gubernetur*, si legge ad esempio che il popolo detiene «omne regimen, omnem quem iurisdictionem, bailiam autem et plenum, liberum et mistum imperium et arbitrium et gladii potestatem, quod et quam universus populus civitatis et comitatus Tuderti et Comune civitatis et comitatus predicti habent et eis competunt, quocumque et qualitercumque»¹⁵. Il consiglio del popolo, nella rubrica successiva, delibera «pro libertate, agumento et honore ac conservatione iurium dicti Communis et iurisdictionis ipsius»¹⁶.

Libertà significa anche altro, però. Al plurale, *libertates* equivale qui come altrove a beni e diritti della comunità, inalienabili: «bona, possessiones, iura, libertates, vel iurisdictiones Communis Tuderti»¹⁷. Infine libertà indica lo stato personale di quanti, individui e famiglie, chiedono al comune l’affrancamento dall’*homanagium* signorile. In questo caso il notaio, o lo scriba, adopera la for-

¹³ Una accurata contestualizzazione in L. ANDREANI, *Todi nel basso medioevo (secoli XIII-XV): aspetti di vita politico-istituzionale*, in *Todi nel medioevo (secoli VI-XIV). Atti del XLVI Convegno storico internazionale (Todi, 10-15 ottobre 2009)*, Spoleto 2010, pp. 51-88, in particolare pp. 63-80; M.G. NICO OTTAVIANI, *Todi e i suoi statuti (secoli XIII-XVI)*, ivi, pp. 724-731.

¹⁴ Todi, Archivio storico comunale, Statuti 5, f. 17. Lo statuto del 1337 è stato edito nella tesi di dottorato di A.G. CATALANI, *Statuta civitatis tudertine del 1337. Edizione critica*, Università degli studi di Sassari 2011-2012.

¹⁵ Todi, Archivio storico comunale, Statuti 5, I, 14, f. 24r.

¹⁶ Ivi, I, 15, f. 24v. Un altro passo, ivi, IV, 14, f.107v, parla della repressione della disobbedienza politica attiva (sedizioni, congiure, tumulti) che avvenga «animo et proposito turbandi et subvertendi ac mutandi statum pacificum civitatis predictae et presentem statum, iurisdictionem et baliam populi eius consilii et dominorum priorum populi vel civitatem ipsam [...] aut dicte civitatis libertatem, sub iugo alterius, violenter ac productorie submittendi».

¹⁷ Ivi, I, 20, f.28v. Vedi anche V, 1 f. 190r.

mula «*libertas et franchitia*»¹⁸. Ora, esiste un punto di contatto fra questo livello semantico e quello della libertà come autonomia. Lo rivela la rubrica *De pena impetrantis privilegium contra libertatem Communis*¹⁹, che stabilisce che «pro libertate honore et statu pacifico Communis et populi Tudertini», se qualcuno ottenesse un privilegio dal papa o da altra autorità temporale o spirituale «quod dici vel tractari possit quod esset contra libertatem et franchitiam vel iurisdictionem Communis civitatis Tuderti», e che precludesse alle arti e ai loro membri la possibilità «per ipsum consilium» di eleggere il podestà, come hanno fatto finora, tale atto andrebbe considerato nullo e nessun ufficiale della città avrebbe dovuto obbedirvi. Il nesso *libertas-iurisdictione-franchitia* potrà forse apparire una stravaganza retorica; colpisce però che si manifesti solo qui, solo nel passo cioè nel quale viene evocato lo spettro della soggezione al dominio altrui, ossia la minaccia della restaurazione del governo pontificio. Si tratta di una spia del modo con cui, in concreto, nello *scriptorium* di un comune dell'Italia centrale, veniva trattata la polisemia di *libertas*: mettendo in continuità la libertà solennemente conclamata in relazione a termini come *iurisdictione*, *imperium*, *auctoritas*, cioè gli attributi ordinari della regalità, con la libertà come *franchitia*, come non soggezione al dominio di qualcuno.

In altre parole, le varie forme di libertà che convivono nel testo tudertino, protette dal governo autocefalo, presuppongono, come vedremo meglio fra poco in altri testi, un unico dispositivo condiviso, con il quale una qualche forma di autonomia possa essere oggetto ora di riconoscimento, ora di negoziato, ora di conflitto: con riferimento rispettivamente alla libertà del rustico dall'*homanagium* signorile; alla sfera di *iura* e consuetudini della comunità stratificati nel corso del tempo; alla stessa facoltà di autodeterminazione della *civitas* e del suo popolo, delimitata dalle mosse e dalle intenzioni di autorità superiori capaci o meno di tutelarla, quella facoltà, o di ridimensionarla.

Il linguaggio che acquisisce *libertas* come possibile significante dell'autonomia viene condiviso, nel modo che abbiamo appena visto, in diversi altri testi statuari: utilizzerò come riscontro pertinente, tra i molti a disposizione, quello di Bologna, vero e proprio modello di comune di popolo. Ciò che è più interessante nella tradizione statutaria di Bologna²⁰ è l'emersione tardiva di riferimenti davvero significativi alla libertà; la stessa cosa peraltro si riscontra a Todi²¹. In

¹⁸ Ivi, IV, 105, f. 139 v: «Item statuimus et ordinamus quod omnes libertates et franchitie quomodolibet impetratae, habite et concesse, per potestatem et capitaneum Communis Tuderti, debeant defendi, manuteneri et inviolabileter perpetuo observari contra omnem persona ad honorem et statum Communis Tuderti».

¹⁹ Ivi, IV, 106, f. 140v.

²⁰ Uno sguardo di insieme su tale tradizione in A.L. TROMBETTI BUDRIESI, *Gli statuti di Bologna e la normativa statutaria dell'Emilia Romagna tra XII e XVI secolo*, «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge», 126 (2014), 2, pp. 481-510.

²¹ Nello statuto precedente a quello del 1337, quello del 1275, «*libertas*» non compare, né nell'invocazione, né nei solenni giuramenti del podestà, dei giudici, dei cittadini con il loro *sequimentum*. I valori da tutelare sono l'*honor*, la *salus*, l'*utilitas*, l'*aumentum*, del comune e

sostanza la parola assume un peso strategico nella retorica testuale solo nelle redazioni, sostanzialmente simili, del 1376 e del 1389. Negli statuti della metà del XIII secolo, in quelli del 1288, poi in quelli del 1335, ancora in quelli della metà del Trecento (1352 e 1357), l'uso del termine è sporadico e assai raramente se ne può accertare una valenza propriamente politica. Bisogna aspettare appunto il 1376: in quella redazione, immediatamente successiva alla cacciata del vicario pontificio Guglielmo di Noellet e la momentanea restaurazione del regime di popolo, all'improvviso la retorica della libertà collettiva esplose, all'incirca nei termini riscontrati per Todi. Il formulario di apertura riporta, accanto all'invocazione religiosa consueta (da Gesù ai santi patroni) e all'omaggio all'autorità ecclesiastica (papa e collegio cardinalizio), la finalità per la quale si legifera: «ad conservationem et exaltationem civitatis, comitatus et districtus Bononie; nec non civium, comitatorum, incollarum et districtualium eorundem et status popularis civitatis predictae et libertatis eiusdem et presentis regiminis et amatorum et gelatorum ipsius. Et ad pacificum, quietum et tranquillum statum eorundem, Deo propitio perpetuo duraturum»²². Il riferimento allo *status* del comune e del popolo e alla sua libertà ricorre ripetutamente, come accadeva a Todi qualche anno prima, ad esempio nelle rubriche dei giuramenti dei priori e di tutti gli ufficiali: «[...] ad honorem et tranquillum statum comunis et populi Bononie et libertatis dicti populi, et ad honorem et reverenciam omnium amatorum dicti populi et status predicti vos magnifici domini anziani et vexilifer iustitie comunis et populi civitatis Bononie etc.»²³. E quindi ritornano più volte espressioni come: «ad honorem et augmentum populi et comunis Bononie et presentis status popularis dicte civitatis et libertatis eiusdem»²⁴.

Un'altra rubrica prescrive che gli abitanti del contado e del distretto non possono sottrarsi agli obblighi nei confronti della città, vincolando se stessi «ad aliquam servitutem vel ad aliquod vasalaticum vel fidelitatem vel homagium vel nanentixiam seu recomandaxiam [...] per quod posset induci aliqua spes servitutis vel per quod libertas, iurisditio vel honor comunis et populi Bononie possit minui vel ei in aliquo derogari»²⁵. Qui ritroviamo il nesso fra libertà dei singoli, anche di coloro che sarebbero tentati di rinunciarvi, e quella della città. Questo articolo può essere messo in connessione con un altro dello statuto precedente, del 1335 (VIII, 48), che è l'unico che tematizzi la libertà, e che conviene leggere quasi per intero. Il titolo della rubrica riporta: *De libertate comunis et populi Bononie ac civitatis, comitatus et districtus Bononie conservanda*.

della città. Invece si dispone, come poi sarà pure nel 1337, sulle «libertates et franchitie» che devono essere conservate *inlesis*: *Statuto di Todi del 1275*, a cura di G. Ceci e G. Pensi, Todi 1897, pp. 1-9, 36 sgg.

²² *Gli statuti del Comune di Bologna degli anni 1352, 1357, 1376, 1389 (Libri I-III)*, a cura di V. Braidì, Bologna 2002, p. 297.

²³ Ivi, pp. 321-322.

²⁴ Ivi, p. 509.

²⁵ Ivi, p. 1201.

Cum nil sit appetentius libertate nec durius quam subici servituti, maxime popullo Bononie qui longevis temporibus libertatem obtinuit, et pro ea habenda et conservanda totis viribus debellavit, ad obviandam quibuslibet qui in contrarium niterentur, hac perpetua valitura lege sancimus quod in civitate Bononie, comitatu vel districtu eiusdem non sint vel esse possint seu intellegantur aliqui servi, fidentes, adscripticii, recomendati vel alicuius alterius servitutis vel subiectionis intitulati, vel agravati, set omnes liberi sint et esse intelligantur, ubicumque et qualitercumque nati fuerint, nec de tali servitute, fidelitate vel aliis intitulationibus vel agravationibus supradictis alicui ius redatur vel fiat in preiudicium libertatis [...]²⁶.

La *libertas*, nella città del *Liber Paradisus*, è imposta per legge, ma ciò che più conta è che il solo articolo dello statuto a essa esplicitamente dedicato si riferisca in realtà alla libertà personale degli individui. Quella generale del popolo di Bologna, evocata nella rubrica, non ne è che un riflesso.

Nel 1376 invece le cose sono cambiate, come abbiamo appena visto, e il proemio del 1389 enfatizza la novità, perché aggiunge al dettato di quello di tredici anni prima un inciso che appunto sottolinea lo «statum itaque prosperum et tranquillum cristianissime civitatis Bononie suorumque fidelium subditorum, que superne providentia devotis in presenti libertate concedat perpetue duraturum»²⁷. Solo ora, insomma, proprio alla fine della parabola dell'autonomia del comune e con il ripristino della superiorità pontificia, emerge la rivendicazione della *libertas* della città e del suo popolo.

È facile adesso individuare il filo che collegava i vocabolari delle cancellerie comunali, e le ideologie cui davano forma, al linguaggio mediano dei cronisti, per esempio proprio di quelli bolognesi. Per fare un unico esempio, la cosiddetta Cronaca Villola, a proposito degli scopi della lega antipontificia promossa da Firenze nel 1375, si esprime così:

che ziaschuna terra, la qual fosse sudita a la Ghiexia, che se vollesse ridurre a libertà e signorezarse per si medesima, zoè a chumune, che lla liga li tolea a defendere a tute soe spexe per zerto termene, vogliando mantignire so stado a libertà; e per talle che levono uno chonfalone rosso chon una lista alla traversa de littere d'oro, che dixea «libertà».

²⁶ *Lo statuto del Comune di Bologna dell'anno 1335*, a cura di A.L. Trombetti Budriesi, Roma 2008, p. 328.

²⁷ *Gli statuti del Comune di Bologna*, p. 299: «Sacra regimina populorum, quos non solum privata disolvit ambitio, tunc precipue in libertate ammenissima conservatur, cum ipsorum unitas per statuta comunis equitatis et ordinis ratione voluntati preposita dilligentius custoditur; nam in iurium occurrentibus desiderii singulorum invictissima fit omnis civitas in diversis pax cum ubertate conceditur, et omnium gentium ampliatur ad statum, itaque prosperum et tranquillum cristianissime civitatis Bononie suorumque fidelium subditorum, que superne providentia devotis in presenti libertate concedat perpetue duraturum, propulsa qualibet tiranica servitute, leges et statuta salubria que secuntur [...].».

Anche qui, in volgare, *stato e libertà* coincidono con l'autonomia della città che vuole «signorezarse per si medesima»²⁸.

Nello stesso modo, nelle dottrine elaborate proprio in quei decenni dai giuristi l'immagine del *populus liber* stava divenendo lemma di un lessico concettuale sempre meglio definito²⁹. La ricorrenza della figura negli scritti di Bartolo da Sassoferrato (con scarsi riferimenti prima di lui³⁰), conferma con molta forza l'avvenuta maturazione di questo piano discorsivo, e naturalmente di un nuovo dispositivo di legittimità, quello della *civitas superiorem non recognoscens*, che, in quanto tale, include il suo proprio *populus liber*.

Nota quod per statuta civitatum non possit concedi minoribus administratio bonorum suorum, quia hoc princeps reservavit sibi. Civitates tamen que principem non recognoscunt in dominum et sic earum populus liber est [...] possent hoc forte statuere, quia ipsamet civitas sibi princeps est³¹.

Altre espressioni simili, ben note e frequentemente analizzate: «Sed in his [civitibus] quae non recognoscunt superiorem, de iure vel de facto, ut civitates Tusciae, est ipsamet civitas fiscus. Vocatur enim populus liber»³². «Quaelibet civitas Italiae hodie, precipue in Tuscia, dominum non recognoscit, in se ipsa habet liberum populum et habet merum imperium in se ipsa, et tantam potestatem habet in populo quantam imperator in universo»³³. «Istae duae leges sunt contra homines huius civitatis, quia habent domos suos supra muros civitatis, quod non licet sine permissione Principis, ut hic videtis. Tamen ipsi habent permissionem a populo et communi huius civitatis, et dicunt quod est populus nemini subditus: ideo hic populus est princeps in hac civitate, ideo potest permittere»³⁴.

È possibile accertare cosa significasse in costrutti come questo *liber* riferito a *populus*? Per farlo ricordo rapidamente come Bartolo qualificasse una delle funzioni fondamentali della *iurisdictio*, l'*imperium*. Il passo che ci interessa è il commento alla legge omonima (Dig. II.1.3) che riporta un frammento di Ulpiano e

²⁸ *Corpus Chronicorum Bononiensium*, vol. III del testo, a cura di A. Sorbelli, Città di Castello 1916 (*Rerum Italicarum Scriptores*², XVIII, 1, fasc. 12-13), p. 299. Più tardi, a inizio Quattrocento, un altro testimone diretto, Matteo Griffoni, avrebbe annotato a proposito della rivolta del 1376: «Populum bononiense armata manu acquisivit statum sue libertatis et popolare reiectis quibuscumque tiranis», MATTHAEI DE GRIFFONIBUS *Memoriale historicum de rebus Bononiensium*, a cura di L. Frati e A. Sorbelli, Città di Castello 1902 (*Rerum Italicarum Scriptores*², XVIII, 2), p. 115.

²⁹ P. COSTA, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano 1969, pp. 256-260.

³⁰ Un parallelo col *rex liber* è già in Marino da Caramanico nella seconda metà del XIII secolo, nel suo *Proemio al Liber Constitutionum* di Federico II, in F. CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità. Studio di diritto comune pubblico*, Milano 1957, p. 180: «Nimirum quisque namque populus cuiuscumque scilicet municipii vel civitatis potest sibi legem propriam facere». Vedi *infra* p. 1201.

³¹ *In primam Digesti veteris partem commentaria*, Basileae 1579, p. 430, comm. a D. 4.4.3 (*Denique*).

³² Ivi, p. 540, comm. a D. 5.3.20,7 (*Ait Senatus*).

³³ *In secundam Digesti novi partem*, Venetiis 1585, f. 141v, comm. a D. 48.1.7 (*Infamem*).

³⁴ *In primam Digesti novi partem commentaria*, Auguste Taurinorum 1577, f. 147v, comm. a D. 43.6.2 (*In muris*).

che fissa la distinzione canonica fra *merum* e *mixtum imperium*³⁵. Della lunga e complessa disamina ci interessano qui solo alcuni passaggi relativi al primo termine. Secondo una definizione generale il *merum imperium* corrisponde alla *iurisdictio* dello *iudex nobilis*, il giudice che cura la *publica utilitas* e che può procedere di propria iniziativa, senza che occorra un'*actio*, l'impulso di una denuncia o di una querela privata³⁶. Il *merum imperium* però comprende la potestà legislativa, rivelandosi un potere tanto giurisdizionale quanto squisitamente politico; il riferimento al *princeps* è dunque prevedibile, meno la qualificazione che lo accompagna. Infatti quando poco prima il giurista si era chiesto perché si adoperasse *merum* per definire questo tipo di *imperium*, raccogliendo varie opinioni aveva risposto: «primo *merum*, quasi *liberum*. Fuit enim collatum in Principem imperium libere, nulli necessitati subiectum [...], quod imperium per Principem fuit postea communicatum aliis, ut proconsulibus, presidibus, et similibus; [...] quoad alios, est necessitatis; tamen propter principalem sui originem dicitur *merum*, hoc est *liberum*». Se *merum* corrisponde a *liberum* allora riesce utile al giurista specificare, didascalicamente, che non è *servum*: il giudice che ne è titolare e che si occupa di cause di tipo criminale «libere inquirit», a differenza del giudice che si occupa delle cause civili e che procede «per actionem», ricevendo un compenso³⁷.

Ecco dunque in che modo nella matura dottrina bartoliana il potere pubblico appare *libero*: in quanto slegato dalla necessità di ottemperare a un ordine o a una sollecitazione, e dunque pertinente all'autorità suprema (*merum* o *liberum* «propter principalem sui originem»), ma anche trasmissibile («communicatum aliis»). In altro commento, quello alla legge *Hostes*, risulta esplicitamente questa trasmissibilità della *iurisdictio* propriamente politica, e del *merum imperium*, a entità diverse da quella imperiale: in tal modo, sebbene il sostantivo non venga mai adoperato in questa modalità, una speciale *libertas* veniva assunta da alcuni *populi*, da alcune *civitates*, da alcuni *reges*: i popoli, le città, i re che, per vie diversamente legittime (privilegio, contratto, prescrizione), si sono sottratti all'obbedienza all'imperatore, sempre però presupponendone la superiorità, dato che «illam libertatem ipsi habere se dicant ab Imperio Romano»³⁸.

³⁵ *In primam Digesti veteris partem*, pp. 163-166. Vedi l'analisi di COSTA, *Iurisdictio*, pp. 161-163.

³⁶ Aveva specificato poco prima, p. 160, che l'«officium nobile est quod per se stat», e il giudice «suo motu exercent».

³⁷ «Secundo modo dicitur *merum* hoc est *liberum*, non *servum*, ad differentiam officii mercenarii quod servit actioni. Nam si iudex inquirat contra malefactores, libere inquirat: si accusantur malefactores, ex officio suo nobili, procedit iudex, licet sit imploratum illud officium per partem. Causae enim criminales non expediuntur per actionem, sicut civiles: sed solum per officium iudicis imploratum, ut per per accusatorem», *ivi*, p. 164.

³⁸ *In secundam Digesti novi partem*, f. 214 v, comm. a D. 49.15.24 (*Hostes*), nr. 4: «Quidam sunt populi, qui nullo modo obediunt Principi nec istis legibus vivunt, et hoc dicunt se facere ex privilegio Imperatoris; et isti similiter sunt de populo Romano: ut faciunt Veneti. Nam cum illam libertatem ipsi habere se dicant ab Imperio Romano, et privilegio quodam modo precario tenent ab eo, et posset privilegium illud revocare, quando vellet; cum ei liceat mutare voluntatem suam.... Quidam sunt populi qui non obediunt principi tamen asserunt se habere libertatem ab ipso ex contractu aliquo, ut provinciae, quae tenentur ab ecclesia Romana, quae fuerunt donatae ab Imperatore Constantino

Risulta chiaro allora che di questo predicato del potere occorre fare un uso selettivo: Bartolo non definisce mai *libera* l'autorità, o la persona, del *princeps*, non solo, o non tanto, per evitare un'inutile ridondanza, quanto soprattutto per schivare un equivoco. Il ricorso frequente a *populus liber* o, più raramente, a *civitas libera*³⁹, sottolinea infatti la condizione solo di alcune comunità, quelle che, di fatto o di diritto, non *riconoscono* un'autorità superiore, sfuggendo così alla soggezione cui sarebbero destinate⁴⁰. Per esse davvero la libertà vale come non-servitù.

Non è un caso quindi che anche nella cancelleria degli imperatori svevi, e più tardi in quella di Enrico VII⁴¹, mai, se non erro, l'*auctoritas* del *princeps* viene apostrofata come libera, né *libertas* viene adoperata come suo attributo. La differenza di questo vocabolario rispetto a quello della Chiesa, che prevedeva invece l'uso regolare della nozione di *libertas Ecclesiae*, è ovvia e qui può essere solo accennata. Al contrario dei pontefici, agli imperatori era impossibile definire il proprio ruolo in termini di libertà. E in alcuni casi tale impossibilità genera veri e propri conflitti di interpretazione a proposito esattamente della definizione della libertà *concessa* ai soggetti subordinati; come nel caso della fortissima polemica di Federico II contro i capi della Chiesa, che favoriscono la diffusione della *pestifera libertas* delle città ribelli, ribelli all'imperatore e alla giustizia⁴².

La conferma indiretta di questo assunto la dà un autore come Tolomeo da Lucca, più o meno all'inizio del XIV secolo. Ecco come nei suoi *Annales* viene evocata la presa di possesso del regno di Sicilia da parte di Enrico VI nel 1194.

Eodem anno [Tolomeo indica, erroneamente, il 1192] Heinricus venit de Alamania in Lombardiam et Tusciam suumque dominium libere possidebat in partibus memoratis [...] Sed et de regno Sicilie integre semper Romane ecclesie respondit in censu secundum formam sui soceri regis Guillelmi sive congnati, et ista fuit causa libertatis sui domini in imperio tam in Ytalia quam in Germania et in Gallia imperiali⁴³.

ecclesie romane, posito pro constanti, quod donatio tenuerit quodque revocari non possit, adhuc dico istos de populo romano esse. [...] Et idem dico de istis aliis regibus et principibus qui negant se esse subditos regi Romanorum, ut rex Francie, Anglie et similes. Si non fatentur ipsum esse dominum universalem, licet ab illo universali dominio se subtrahant ex privilegio, vel ex praescriptione, vel consilii, non desinunt esse cives romani per ea que dicta sunt».

³⁹ In *tres Codicis libros*, Venetiis 1590, f. 25, comm. a Cod. 10.64.1 (*De mulieribus*).

⁴⁰ Per questo, innanzitutto il commento alla *Omnes populi* (D. 1.1.9), in *primam Digesti veteris partem commentaria*, p. 27.

⁴¹ In un solo atto di Enrico VII del 1313 si dice che alcuni comuni toscani ribelli hanno usurpato «imperiales libertates et honores», ossia non meglio precisati diritti o cespiti spettanti all'imperatore; la «imperatoria maiestas» contro la quale essi hanno agito si colloca evidentemente su un altro piano: *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, vol. IV, parte II, a cura di J. Schwalm, Hannover-Lepizig 1906-1911 (*Monumenta Germaniae Historica, Legum sectio, IV*), nr. 916, p. 933.

⁴² H. GRUNDMANN, *Freiheit als religiöses, politisches und persönliches Postulat im Mittelalter*, «Historische Zeitschrift», 183 (1957), pp. 23-53, pp. 40-43 sgg.

⁴³ THOLOMEI LUCENSIS *Annales*, a cura di L. Schmeidler, Berlin 1930 (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum Rerum Germanicarum*, n.s., VIII), p. 87.

L'intenzione del maestro domenicano, scrittore fedele, come è noto, al principio del primato universale del papa, era quella di sottolineare la dipendenza feudale della corona siciliana da quest'ultimo, attraverso la rievocazione del giuramento di fedeltà effettuato da Guglielmo I nelle mani di Adriano IV nel 1156⁴⁴. Su questo fondamento poggerrebbe la *libertas* del dominio del re-imperatore, sul regno certo («Heinricus in Sicilia libere imperat», viene ribadito subito dopo⁴⁵), ma ambiguamente anche sul resto dell'Italia, sulla Germania e sulla Francia di pertinenza imperiale.

Mentre dunque l'autorità dell'imperatore, secondo Bartolo, non aveva fondamento (se non di tipo extragiuridico ed extrapolitico), Tolomeo glielo imponeva, ed era così che essa poteva risultargli *libera*. Se è evidente il sottofondo polemico di Tolomeo, nella dottrina che si sviluppa nel regno angioino, viceversa, l'appellativo «libero» riferito al re assume il tono della rivendicazione. A partire da Marino da Caramanico, e dal suo *Proemio* alla glossa al *Liber Augustalis* (anni '70-80 del XIII secolo⁴⁶), si costituisce il luogo comune che designa come libero il re che, come l'imperatore, può *condere leges* ed esercitare le prerogative della *plenitudo potestatis*. La condizione libera dell'autorità regia è il tasto su cui Marino batte ripetutamente. *Libero* vale per «nullius alterius potestati subiectus»⁴⁷, e a quella dell'imperatore in particolare; oppure, con altro termine, per «exemptus». L'argomentazione del giurista procede sul filo del rasoio, dato che l'infeudazione papale è detta essere la causa giuridica di questa legittimità, pur senza prefigurare limiti all'autorità del re, creando anzi la figura di un regno «exemptum et liberum»:

Sed, qua fronte diximus regem Sicilie *liberum*, cum ab ecclesia romana regnum in feudum teneat, nonne igitur subest pape, qui videtur superior dominus utpote dominus feudi, et sic forsan crederet aliquis predicta omnia esse in domino rege nostro Sicilie peregrina? Ad quod dicimus quod sedes apostolica [...] voluit omnes regni subditos in omnibus ei subdi, secundum quod est proprium premium regie dignitatis. [...] Imponendo etiam sibi regalia insignia supradicta contulit ei plenitudinem regie potestatis [...]. Et regno concesso, quod ad ipsam sedem solam ante infeudationem et exemptum et *liberum* pertinebat, intelligitur contulisse totam temporalem iurisdictionem ita exemptam et *liberam* sicut erat priusquam infeudatio facta esset [...]⁴⁸.

⁴⁴ Poco prima annota: «non enim occupasset iura imperii, puta regnum Apulie et Sicilie, ratione regni, maxime propter ecclesiam, a qua gratiam expectabat», ivi, p. 86.

⁴⁵ Ivi, p. 88.

⁴⁶ L. LOSCHIAVO, *Marino da Caramanico*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 70, Roma 2008, pp. 503-506.

⁴⁷ *Proemio* di Marino da Caramanico, in CALASSO, *I glossatori*, p. 180: «Sed in rege libero, qui nullius alterius potestati subiectus est, idem dicimus, scilicet ut rex ipse possit condere legem»; p. 188: «non minorem auctoritatem regiam quam imperatoriam arbitramur, sed imperatorem ac liberum regem indiscrete dicimus dignitatis»; p. 199: «Ex premissis itaque sine titubatione sentimus regem Sicilie liberum ipsumque proprie appellamus monarcham sive principem regni huius, et quicquid de principe romano cavetur legibus, quibus ut diximus».

⁴⁸ Ivi, pp. 190-91. E anche p. 196: «regnum Sicilie dici potest exemptum et liberum».

Su questa linea si collocano nei decenni successivi prima Andrea da Isernia⁴⁹ e Bartolomeo da Capua⁵⁰, e poi più tardi, tra gli anni '60 e '70 del XIV secolo, Luca da Penne:

Imperium est potestas, iussio, perpetuum regnum. Huic autem Imperio, scilicet romano, omnes gentes subesse deberent... Sed sunt aliqui reges liberi, ab Imperio exempti, qui vel iugum nunquam susceperunt, vel susceptum reiecerunt [...] Potissime liber et exemptus est rex Francorum, qui superiorem in temporalibus non recognoscit... Item rex Siciliae⁵¹.

La libertà politica appare dunque corrispondere anche in queste fonti meridionali a una condizione di non soggezione: i re sono liberi, sì, ma da un'interferenza che se risulta sempre più astratta, in nessun modo risulta giuridicamente spenta⁵². Da qui la necessità di rimarcare puntualmente la vitalità dell'*exemptio* nell'ordine dello *ius commune*. Del resto, sia pure da una prospettiva partigiana come quella di Tolomeo da Lucca, persino all'imperatore può sfuggire la *causa* della sua propria *libertas dominii in imperio*. La *libertas* di chi governa costituisce così l'altra polarità del codice del privilegio, per quanto l'*auctoritas* di un re o di un popolo *liberi* possa assumere la forma di quella dell'imperatore, possa cioè mutuarne il crisma giuridico. Si trattava di un codice consolidato, quello della continuità fra consuetudini e libertà garantite appunto dal privilegio, una continuità che da secoli racchiudeva in un'unica costellazione le esperienze di soggezione e quelle di autonomia, anche quelle meglio strutturate dei comuni italici, e che non appariva incompatibile con l'evidenza del segno naturale della libertà, secondo una dottrina tanto giuridica quanto teologica assimilata profondamente dal senso comune⁵³. «La libertà – come è stato scritto – si inserisce in una lunga serie di dipendenze e costituisce semplicemente una zona di

⁴⁹ ANDREA DA ISERNIA, *Super feudis*, Lugdunum 1532, f. 3v: «Illi qui se non submiserunt romano imperio dicebantur liberi reges»; f. 108r: «Liberi reges habent in regnis suis quantum imperator in imperio colligitur»; f. 116v: «Quilibet rex est monarcha in regno suo... liberi reges habent illud ius quod romanus princeps...».

⁵⁰ BARTOLOMEO DI CAPUA, *Aurea glossa*, Neapoli 1550, f. 53: «Sed multi sunt reges exempti a Romano imperio, qui vel ex prescriptione, vel ex antiquata consuetudine, vel de facto non recognoscunt Imperatorem, ut Rex Francie et Ultramontani».

⁵¹ LUCAS DA PENNE, *Lectura super tres libros codicis*, Parisiis 1509, f. 209r, comm. a Cod. 11.51.1. I re, e anche le città, come aveva già teorizzato Bartolo, potevano possedere un *fiscus*: «[...] An autem alius quam Imperator Romanorum dicatur habere fiscum: licet a multis qui curiose vacantes etiam super non dubitalibus acutas rationes exquirunt hoc in dubium revocetur, tamen dicendum est quod etiam alii reges liberi fiscum habent, et de hoc latius notat Andr. de Isernia...», f. 2v, comm. a Cod. 10.1 (*De iure fisci*); sulle città *libere* (che non hanno *superiorem*) f. 16v, a Cod. X.10.1.

⁵² È questa l'esplicita impostazione di Bartolomeo da Capua e Luca da Penne: F. ERCOLE, *Da Bartolo all'Althusio; saggi sulla storia del pensiero pubblicistico del Rinascimento italiano*, Firenze 1932, pp. 214-216. L'opinione di Luca è esposta in modo molto netto nella *Lectura*, f. 337v, comm. a Cod. 12.35.14.

⁵³ Cfr. R. BORDONE, *La società cittadina del Regno d'Italia. Formazione e sviluppo delle caratteristiche urbane nei secoli XI e XII*, Torino 1987, pp. 130-141.

relativa non ingerenza da parte dell'ente o soggetto gerarchicamente superiore [...], una zona franca»⁵⁴.

Comprendiamo meglio, adesso, tornando per un momento a Todi, la rivendicazione della libertà e la sua radicale intonazione nelle pagine dello statuto: è esattamente questa enfasi, la sua necessità, a mostrare qual è l'origine della libertà. Quando leggiamo che i priori esercitano «auctoritatem et bailiam plenissimam et plenum et *liberum* et absolutum arbitrium et omnem plenitudinem potestatis», e che il popolo detiene «omne regimen, omnem quem iurisditionem, bailiam autem et plenum, *liberum* et mistum imperium et arbitrium et gladii potestatem»⁵⁵ ritroviamo, tradotta nella pratica cancelleresca di un piccolo comune, dove Bartolo da Sassoferrato era stato giudice negli anni immediatamente precedenti al 1337⁵⁶, lo stesso conato autonomistico espresso a più riprese dalla dottrina meridionale, incomprensibile fuori dall'ordine della legittimità da tutti introiettato, e naturalmente il riflesso esasperato delle stesse formulazioni bartoliane sulla *civitas*, o sul *populus*, *superiorem non recognoscens*.

2. Libertà di agire

Il problema è se, nel vocabolario ordinario della sfera pubblica, monarchica e non monarchica, libertà sia solo questo, un sinonimo dell'immunità del corpo politico, un termine concatenato a tutti quelli che evocano lo 'stato' di un regno o di una città, e la sua possibile autonomia come assenza di soggezione: dunque «consuetudine» e «privilegio» intesi come *ius singulare*, manifestazioni effettive dell'assenza di interferenza, ma anche come *iurisdictio/imperium* di un re *exemptus* o di una comunità autocefala. Dovremmo allora porci questa domanda: per quale motivo, e in che modo, *libertas* assume risonanze anche politiche se era stato possibile che le comunità del regno italico, e non solo quelle di peso politico maggiore, mutuassero un vocabolario (*imperium, potestas, iurisdictio*) che definiva con molta maggiore precisione e pregnanza la funzione di autogoverno di una comunità?

Il problema sembra essere quello della politicizzazione di una parola multi-versa, e che però possedeva un baricentro semantico molto preciso. Per decifrare meglio il senso dell'autonomia dei corpi collettivi in un tempo e in uno spazio più o meno definiti occorre dire qualcosa su questo baricentro, sempre presupposto ai molti modi nei quali *libertas* veniva impiegata.

Cominciamo mettendo a confronto alcuni testi eterogenei, ma approssimativamente coevi (fra la metà e la fine del XIII secolo), cominciando dalla famosa etimologia di città, immaginifica e rivelatrice, inventata da Giovanni da Viterbo

⁵⁴ P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, vol. 1, *Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma-Bari 1999, p. 29.

⁵⁵ Todi, Archivio storico comunale, Statuti 5, I, 14, f. 24r; IV, 20, f. 28r.

⁵⁶ F. CALASSO, *Bartolo da Sassoferrato*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 6, Roma 1964, p. 641.

nel suo *Liber de regimine civitatum* (1240 circa). *Civitas* significa «civium libertas sive habitantium immunitas». Le sue mura infatti sono erette, come nei castelli (*sicut in oppido*), «ut sint in auxilium inhabitantibus». Il termine, nelle sue tre sillabe, è il risultato di una sincope multipla: «ci et vi et tas; ci idest citra, vi pro vim, tas idest habitas». Ossia: «abita al riparo dalla violenza (*Inde civitas, idest citra vim habitas*)». Il governante (*preses*), dato che i cittadini più deboli (*humiliores*) non possono misurarsi alla pari con i più potenti, li protegge affinché non subiscano ingiustizie da questi ultimi. Quindi davvero la città «dicitur immunitas», poiché con mura e torri i suoi abitanti si muniscono e si proteggono al suo interno dalla minaccia dei nemici⁵⁷.

Il secondo testo è di Tommaso d'Aquino, il quale nel commento alla *Politica* di Aristotele (e in particolare a *Politica*, III, 6, 1279a) aveva affermato che la *civitas* è una *communitas liberorum*, e che di conseguenza «servus non est civis»⁵⁸. Nel *De regno*, poi, si dice chiaramente che l'ordinamento retto, finalizzato al perseguimento del bene comune, è quello proprio della collettività dei liberi: «Alius autem est finis conveniens multitudini liberorum, et servorum. Nam liber est, qui sui causa est; servus autem est, qui id quod est, alterius est. Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et iustum, quale convenit liberis» (*De regno*, lib. 1, cap. 2)⁵⁹.

Più o meno in contemporanea Brunetto Latini, nell'unico breve passo del *Tre-sor* esplicitamente dedicato alla libertà, afferma che essa, la *franchise*, è un bene donato dalla natura agli uomini e che la comunità e il governo servono a preservarla: poiché il male rende possibile «la destruction de l'umaine compaignee», la giustizia impone al popolo un governante («dreça sor le pueple gouverneur en diversers manieres de seingnories») in modo da rafforzare il potere dei buoni («la seingnorie des bons») e confondere la malizia dei malvagi. Così avvenne per necessità «que nature fust souz justise et que franchise obeist à jugement»⁶⁰.

Infine, una provvisione fiorentina del 1289 afferma che la libertà delle città e dei popoli dalle oppressioni è il riflesso della libertà naturale dell'individuo, della sua volontà di non dipendere dall'arbitrio altrui: «Cum libertas, qua cuiusque voluntas, non ex alieno, sed ex proprio dependet arbitrio, iure naturali multipliciter decoretur, qua etiam civitates et populi ab oppressionibus defenduntur, et ipsorum iura tuentur et augentur in melius»⁶¹.

⁵⁷ GIOVANNI DA VITERBO, *Liber de regimine civitatum*, a cura di G. Salvemini, in *Scripta anecdota glossatorum*, dir. A. Gaudenzi, vol. III, Bologna 1901, p. 218.

⁵⁸ THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Politicorum*, lib. 3 l. 5 n. 7. Ma anche, poco prima (lib. 1 l. 5 n. 1): «politica enim est principatus eorum qui sunt liberi secundum naturam, despotia autem est principatus servorum».

⁵⁹ La stessa cosa faranno altri, e fra questi anche Marsilio da Padova: MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore della pace*, a cura di M. Conetti et al., Milano 2001 (che riproduce l'edizione di R. SCHOLTZ, *Hahnsche Buchhandlung*, Hannover-Leipzig 1932-1933), *Dictio* I, XII, § 6, p. 138.

⁶⁰ BRUNETTO LATINI, *Tre-sor*, a cura di P.G. Beltrami et al., Torino, 2007, livre III, 77, p. 800.

⁶¹ VILLARI, *I primi due secoli della storia di Firenze*, vol. I, p. 268.

Cosa hanno in comune un manuale per podestà, un commento filosofico, un'enciclopedia dei saperi e un atto amministrativo comunale? Il fatto che si dica qualcosa non della *libertas* della città, ma di quella dei suoi abitanti, e che la situazione collettiva di libertà risulti dunque un'implicazione della condizione degli individui, all'incirca come sarebbe avvenuto più tardi nello statuto bolognese del 1335 prima citato. Ricorre in questi passi da un lato il tema della libertà naturale, dall'altro l'immagine della città come luogo finalizzato alla protezione dell'individuo dall'arbitrio e dalla violenza, ma anche alla delimitazione e alla tutela della libertà all'individuo stesso connaturata. Il testo della provvisione fiorentina sembra rivelare il cuore del dispositivo: la libertà vi compare come statuto degli individui e poi come condizione grazie alla quale *etiam* città e popoli si proteggono dalle oppressioni.

Le varie voci del *Dictionarium* di Alberico da Rosate relative a *libertas* contengono, pochi decenni più tardi, nel contesto di primo Trecento che qui ci interessa, tentativi di definizione che vanno nello stesso senso. Colpisce subito che «*libertas et servitus non possunt simul concurrere*»⁶²; risultano però particolarmente significative due coppie di stringhe ricavate dalla riscrittura di passi notissimi del Digesto, di regola allegati. La prima fissa appunto la relazione immediata fra la libertà delle persone e quella dei popoli, per cui quest'ultima pare assumere la forma della prima: «*Liberae personae nullius sunt*»⁶³; subito dopo: «*Liberi populi nullius potestati subditi sunt*»⁶⁴. La seconda mette in sequenza la libertà come 'capacità' («*libertas idest facultas*»⁶⁵), e la libertà come 'cosa' pubblica: «*Libertas est res publica, non privata*»⁶⁶. Di quest'ultima sentenza si può provare a capire il senso mettendola in relazione con quella di poche righe precedenti nella quale venivano sintetizzate altre due accezioni in origine del tutto eterogenee di libertà: quella di essere il «*primevus status hominis*» e quella che la rende *inaestimabilis*⁶⁷. E sebbene sia impossibile accertare che significato Alberico conferisse a quest'ultimo predicato, è certo, scartando l'equivoco che la lettera del dettato potrebbe ingenerare, che in nessun modo libertà può valere in questi riusi dei frammenti del Digesto come sinonimo di *res publica* in quanto comunità o ordinamento politico: piuttosto essa è una 'cosa pubblica', e non privata, nella misura in cui concerne tutti, perché è il bene comune dei liberi, liberi di agire. In questo senso «*inestimabile*», cioè senza prezzo, non varrebbe tanto nel senso strettamente tecnico dei giuristi antichi (non stimabile in quanto 'non

⁶² Con riferimento a Cod. 7.6.1.1b: ALBERICI DE ROSATE *Dictionarium iuris tam civilis quam canonici*, Venetiis 1573, *ad v.*

⁶³ Il riferimento è D. 43.1.1 pr. (Ulpiano): «*quae sunt nullius, haec sunt: liberae personae [...]*».

⁶⁴ «*Liber autem populus est is, qui nullius alterius populi potestati est subiectus*» (D. 49.15.7.1).

⁶⁵ «*Libertas est naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi si quid vi aut iure prohibetur*» (D. 1.5.4 pr.).

⁶⁶ «*Libertas non privata, sed publica res est, ut ultro is qui eam debet offerre debeat*» (D. 40.5.53 pr.).

⁶⁷ «*Libertas inaestimabilis res est*» (D. 50.17.106 (Paulus)).

commerciabile'), ma in quello trascendente, e metagiuridico, della qualità degli uomini dotati del dono divino dell'arbitrio⁶⁸.

Le occorrenze del *Dictionarium iuris* confermano che la libertà degli individui e quella collettiva stanno in un continuum difficilmente scomponibile, a questa altezza cronologica. Del resto non è forse senza significato il fatto che il *merum imperium*, il potere giurisdizionale e politico che Bartolo definisce *libero*, è quello che si occupa appunto delle controversie decisive, tutte relative alla condizione degli individui: «de persona, de civitate, de *libertate*»⁶⁹. Questo livello elevato di *iurisdictio* è espressione di un'autorità la cui funzione fondamentale è anche quella di proteggerla, la libertà.

All'opposto il tiranno la mette in pericolo. Un regime è tirannico, infatti, non solo per la sua natura antigiuridica e per le misure contrarie al bene comune, ma anche perché comprime lo spazio di libertà dei governati, piegandoli, al limite, alla servitù. Già Tommaso d'Aquino aveva ripetuto varie volte questo fondamentale luogo comune: «tyranni suis subditis principantur ut servis»⁷⁰. L'argomento è fra i più battuti, e non occorreranno molti esempi. Un richiamo assai eloquente è quello tratto da un testo esemplare in questo contesto, la cronaca di Rolandino da Padova. La attraversa tutta il tema della difesa della *antiqua libertas*⁷¹ contro una violenza tirannica prodigiosa per efferatezza, quella di Ezzelino da Romano. Che nel caso di Brescia, siamo nel 1285, tocca un apice assoluto: il vero e proprio annientamento della città. In sintesi: «civitatem et Brixiam quasi totam dedit exterminio et ruine, multo magis, quam olim fuerit ruine dedita tempore terremotus» (si riferisce a un sisma del 1222 riferito in altra parte della cronaca). Nella morale che il cronista ne trae – riconoscere i tiranni per evitarli – la difesa della libertà fino alla morte (una declinazione della morte *pro patria*) è giustificata dal giudizio secondo cui non c'è nulla di più insopportabile (non il diluvio, non la peste, non l'inferno – *incendium vel gehenna*) della privazione della libertà sotto un iniquo signore: «Non senza ragione troviamo nel diritto che l'uomo libero non ha prezzo»⁷².

Seguendo un immaginario filo padovano troviamo, più o meno sessanta anni più tardi, Marsilio da Padova: a causa della discordia gli abitanti del regno

⁶⁸ Y. THOMAS, *L'indisponibilité de la liberté en droit romain*, «Hypothèses», 9 (2006), 1, pp. 379-389. Non a caso, allora, in un'altra stringa immediatamente successiva, Alberico riporta Paolo, Cor. II: «Ubi spiritus Dei ibi libertas».

⁶⁹ Così la Glossa accursiana alla *Imperium* del *Digestum vetus* (D. 2.1.3) oggetto del commento di Bartolo esaminato prima; vedi COSTA, *Iurisdictio*, p. 113, nota 30.

⁷⁰ THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 105 a. 1 ad 5. Oppure *Sententia Ethic.*, lib. 8 l. 11 n. 11.: «Utitur enim tyrannus subditis ut servis».

⁷¹ ROLANDINI PATAVINI *Chronica in factis et circa facta Marchie Trivixane*, a cura di A. Bonardi, Città di Castello 1905-1908 (*Rerum Italicarum Scriptores*², VIII, 1), XI, 15, p. 155.

⁷² Ivi, XI, 9, p. 151: «[...] noscere tyrannias, fugere proditores, pravum vitare dominium et usque ad mortem defendere libertatem. Nullum est sane diluvium, nulla pestis, nullum incendium vel gehenna, quod tantam inferat miseriam toleranti, quam sub iniquo dompno privatio libertatis. Neque enim sine causa reperitur in iure quod nequeat homo liber precio numerario comparari» (trascrizione della *libertas inaestimabilis* che abbiamo vista già riportata da Alberico da Rosate).

italico «vita sufficienti privantur indigene, pro quiete quesita labores graviores, pro libertate vero dura iuga tyrampnidum continuo subeuntes»⁷³. Questo passo tratto dalle prime pagine del *Defensor pacis* introduce un nesso, quello fra *libertas* e *vita sufficiens* dei cittadini, sul quale dobbiamo ora soffermarci. La *vita sufficiens*, nozione cruciale del lessico marsiliano, è quella che gli uomini possono condurre all'interno di una comunità in pace e bene amministrata: si tratta, detto brevemente, di una condizione che coniuga autosufficienza materiale e pienezza di condizione morale, e che appunto risulta impossibile sotto un governo tirannico⁷⁴. L'analisi scabra di Marsilio, qui come in altri casi, consente di fare chiarezza su un aspetto decisivo del problema che stiamo esaminando.

In un lungo e assai complesso capitolo della seconda *Dictio* dedicato al diritto, il XII⁷⁵, viene spiegato (§ 10) che la polisemia di *ius* include «ogni atto umano, potere o disposizione acquisita che promana da un imperativo della volontà [...] esercitato su una cosa esterna o su una sua parte, ad esempio l'uso o l'usufrutto, l'acquisizione, la detenzione o conservazione, lo scambio, e altre fattispecie simili»⁷⁶: Marsilio sta parlando di diritti reali e del controllo del padrone sulla cosa, come pure della capacità contrattuale (*commutacio*). Infatti, poco più avanti (§ 13), tematizzando il termine *dominium*, egli può esplicitare che a esso corrisponde la *potestas* del proprietario che usa una cosa e impedisce ad altri di fare altrettanto. *Potestas* risulta sinonimo dunque, più in generale, di volontà: «attuale aut habituale velle sic habendi rem iure quesitam» (ossia acquistata legittimamente)⁷⁷. La generalizzazione procede per cerchi concentrici e finisce per includere *libertas*: «inoltre il nome 'dominio' significa volontà o libertà umana in sé, con la sua facoltà organica, e priva di impedimento, di esecuzione e di movimento»⁷⁸. E ancora, «dominio» vale come «volontà o libertà umana, insieme con la facoltà naturale di movimento, che a noi connaturata, non acquisita [...]»⁷⁹.

⁷³ MARSILIO DA PADOVA, *Defensor pacis*, I, 1, § 2, p. 6.

⁷⁴ *Bene vivere*, possibile solo all'interno della «perfecta communitas vocata civitas»: ivi, I, 3, § 4, p. 30; vedi G. BRIGUGLIA, *Marsilio da Padova*, Roma 2013, p. 76, nota 31.

⁷⁵ MARSILIO DA PADOVA, *Defensor pacis*, *Dictio* II, XII, pp. 538-558. Cfr. l'analisi che ne fa A. BRETT, *Politics, Rights(s) and Human Freedom in Marsilius of Padua*, in *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*, a cura di V. Mäkinen e P. Korkman, Dordrecht 2006, pp. 95-118.

⁷⁶ MARSILIO DA PADOVA, *Defensor pacis*, p. 548: «Dicitur autem ius secundo modo de omni humano actu, potestate vel habitu acquisito, imperato [...] in rem aliquam exteriorem aut in rei aliquid, puta usum aut usufructum, acquisitionem, detencionem seu conservacionem aut commutacionem, et reliqua similia [...]». La traduzione di questo e dei passi successivi è mia e tiene conto di quella di A. Brett: MARSILIUS OF PADUA, *The Defender of the Peace*, Cambridge 2005, p. 254 sgg.

⁷⁷ MARSILIO DA PADOVA, *Defensor pacis*, p. 550.

⁷⁸ «Adhuc dicitur nomen domini de humana voluntate seu libertate secundum se, cum ipsius executiva seu motiva organica in potestate non impedita», ivi, II, XII, § 16, p. 552.

⁷⁹ «Quod si sumatur dominium ultimo modo, pro voluntate scilicet seu libertate humana, cum ipsa motiva potencia naturali non acquisita, sed connata nobis», ivi, II, XIII, § 9, p. 572. Altrove vengono analizzati i limiti della capacità di controllo dell'individuo dei propri atti, e l'espressione adoperata è «libertas seu imperium»: ivi, II, VIII, § 3, p. 444.

Come si vede, attraverso la disamina di *ius* e di *dominium*, Marsilio esprime la continuità semantica di *dominium/potestas*, volontà e libertà. Dice cioè della libera volontà e dell'agire a essa connaturato, dell'autonomia del cittadino libero e dell'assenza di impedimento, insomma di un aspetto costitutivo della sua vita *sufficiens*. Per natura, certo, tutti gli uomini desiderano una vita così, pienamente autosufficiente – «naturaliter sufficienter vitam appetere» – ma essa è realizzabile solo all'interno della comunità, «sine qua vivere hoc sufficiens obtineri non potest»⁸⁰. Il nesso fra libertà e autosufficienza dell'individuo traccia in questo modo il perimetro della *civitas*, che dunque non include coloro che non possono vivere *civiliter*, come gli animali o i servi, ma solo quanti hanno il tempo di dedicarsi alle attività proprie dei liberi, tanto pratiche quanto teoretiche⁸¹. E che include a stento anche i poveri e gli infermi, o almeno «qui eciam *sufficienciam* pro quolibet tempore non simul habet»⁸².

Il perimetro si spezza – e così il cerchio si chiude – se la città si divide, favorendo l'incombere della minaccia tirannica: nel regime dispotico la vita dei cittadini diventa *servilis* e quindi *insufficiens* (I, XVIII, § 3). Però analoga conseguenza si produce se la discordia (la «*civium separacio*») degenera: in tal caso, fatalmente, «*sufficiens vita duci non posset oppressis civibus aut in servitute redactis per extrinsecos oppressores*»⁸³. La tirannide è quindi un'interferenza sulla libertà del singolo individuo, più che su quella del corpo politico; un'interferenza che può esercitarsi sul singolo (*quilibet civis*) dall'esterno della comunità, ma anche dall'interno, nel caso in cui la partecipazione al processo deliberativo gli sia impedita⁸⁴.

La riflessione di Marsilio, molto meglio di altre, consente di dare risposta agli interrogativi formulati all'inizio del paragrafo, e di riconoscere il baricentro della libertà, della libertà in generale, e anche di quella collettiva, nello status tanto giuridico quanto morale del singolo cittadino. Bisogna cercarlo cioè nello spazio che oggi chiameremmo «privato» dell'individuo: il suo spazio di azione, di movimento, di capacità contrattuale, di appropriazione e di gestione delle cose, ma che, senza soluzione di continuità, include anche i gesti che definiremmo «pubblici»: intervenire nelle assemblee e legiferare, eleggere o essere eletti alle cariche (non importa se in un comune, una *politia*, o in un regno). Insomma la dimensione specificamente politica della libertà, se esiste, riporta allo spettro completo delle pratiche che la capacità di agire

⁸⁰ Ivi, I, IV, § 2 e 3, pp. 32-34.

⁸¹ Ivi, I, IV, § 1, p. 32: «[...] *viventes civiliter non solum vivunt quomodo faciunt bestie aut servi, sed bene vivunt, vacantes scilicet operibus liberalibus, qualia sunt virtutum tam practice, quam speculative anime*».

⁸² Ivi, II, XIII, § 29, p. 594: «*pauperibus, infirmis aut aliter querere sufficiencia impotentibus*».

⁸³ Ivi, I, V, § 8, p. 48. Subito dopo, citando Aristotele, *Politica*, IV,4, 1291^a, 6, la città tutta «per se *sufficiens*» viene contrapposta al servo «non per se *sufficiens*».

⁸⁴ Ivi, I, XII, § 6, p. 138: «*quia civitas est communitas liberorum, ut scribitur 3° Politice, capitulo 4° 1, quilibet civis liber esse debet nec alterius ferre despociam, id est servile dominium*».

consente al cittadino: la libertà della città non è che il riflesso della libertà dei suoi abitanti⁸⁵.

Capiamo meglio così il significato di un'espressione ricorrente, nella documentazione pubblica così come nelle cronache, come «stato e libertà», amplificazione dello status e della libertà degli individui, e come la situazione che essa raffigura possa essere compatibile con una sottomissione temperata (ossia non tirannica) dei cittadini⁸⁶: da un lato questo rinvia all'immagine della tutela della libertà dei *cives* da parte del governante, e dall'altra alla possibilità sempre più frequente che la libertà si mantenga, e persino, nella voce della propaganda, si rafforzi, quando la comunità transiti sotto il governo di un signore o di una dominante, com'è normale che avvenga in gran parte delle aree italiane a orientamento comunale già dalla fine del XIII secolo⁸⁷.

Non sorprende a questo punto che la libertà non risulti propriamente un tema di riflessione politica. Non lo è per il maggiore trattato politico del XIV secolo, come abbiamo visto, dove *libertas* non fa parte del novero dei termini fondamentali. Non lo era stato per Tommaso d'Aquino; e neppure per Brunetto Latini, nella cui ricca enciclopedia non c'è posto neppure per qualche riga sulla libertà (o meglio *franchise*). Naturalmente lo stesso vale per i giuristi, nei quali anzi è ancora più trasparente l'aggancio della condizione del *populus liber* alla non servitù del *civis*; e per Tolomeo da Lucca, il fautore più appassionato del regime collettivo, che in nessun modo nella continuazione del *De regno* di Tommaso d'Aquino prova ad approfondire il significato della parola. E, ancora, per Remigio dei Girolami, i cui trattati, sul bene comune e sulla pace, non contengono in alcun modo la libertà come termine significativo, e che però ci offrono involontariamente una dimostrazione preziosa del dispositivo di senso comune di cui ci stiamo occupando. In un passaggio del *De bono communi* molte volte citato viene rappresentata la città distrutta dalla divisione, nella quale si aggira un

⁸⁵ Trovo condivisibile quindi l'osservazione di BRETT, *Politics, Rights(s) and Human Freedom* secondo cui: «political or republican liberty in Marsilius is not just a collective but an individual property», p. 97, nota 3.

⁸⁶ Fin dall'*Oculus pastoralis*, dunque dall'inizio del XIII secolo. Sottomettendosi al nuovo podestà questo popolo rinuncia alla propria *libertas*: «iste popullus benedictus omnem a se abdicat libertatem et se cum tanta devocione sue subicit potestati, nichil sibi reservans, quantam umquam haberet subiditus suo vero domino principali», *Oculus pastoralis*, a cura di D. Franceschi, «Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», s. IV, 11 (1966), p. 29.

⁸⁷ Per una prospettiva ormai consolidata sull'ordinarietà dell'esperienza signorile mi limito a rinviare, in una bibliografia adesso abbondante, a G.M. VARANINI, *Aristocrazie e poteri nell'Italia centro-settentrionale dalla crisi comunale alle guerre d'Italia*, in *Le aristocrazie dai signori rurali al patriziato*, a cura di R. Bordone, Roma-Bari 2004, pp. 121-193, in particolare pp. 137-143; e a *Signorie cittadine nell'Italia comunale*, a cura di J.-C. Maire Vigueur, Roma 2013 (con particolare piglio programmatico i saggi di Varanini e Zorzi). Si tratta di una storiografia con marcati tratti di originalità: fra i non molti presupposti vanno ricordati almeno quelli fissati da Philip Jones già alla metà degli anni '60 del Novecento: Ph.J. JONES, *Communes and Despots. The City State in Late-Medieval Italy*, «Transactions of the Royal Historical Society», Fifth Series, 15 (1965), pp.71-96.

cittadino virtuale – «lapideus aut depictus» – ormai incapace di agire, poiché «caret virtute et operatione quam prius habebat». Gli esempi, apparentemente casuali, che fa disegnano proprio lo spazio *indifferenziato* di azione che Marsilio ci ha mostrato: attività militare, mercantile, artigianale, amministrativa, gli affari familiari del padre di famiglia. In generale si tratta delle attività libere proprie dell'uomo libero (*liber in operibus liberis*): per dire (*puta*) «ire ad podere suum, facere ambasciatas, habere dominia aliarum civitatum». Per Remigio muoversi in libertà, fare ambasciate, esercitare dominio su altre città sono alcune delle espressioni possibili della libertà dei *cives*⁸⁸.

L'elenco è in disordine solo per noi, che immaginiamo una linea di divisione netta fra il modo di essere dei privati e l'azione delle persone pubbliche, fra la libertà civili e quella politica, fra libertà *antica* e libertà *moderna*, e che dunque, di quella linea di divisione, spesso non riusciamo pensare la temporalità.

3. La libertà di chi?

Se la comunità politica riunisce i liberi in quanto capaci di agire, il grande problema successivo diventa: «chi può agire, e come?». Detto altrimenti: «della libertà di chi si sta parlando?». Oppure: «chi sono i liberi?». Si tratta evidentemente di un problema generale – perché, in generale, la composizione della società, la qualità delle sue distinzioni interne, sta in una relazione molto più che stretta, propriamente funzionale, alla forma che la comunità assume, al suo profilo costituzionale insieme ai suoi dispositivi di autorappresentazione. Questo vale ancora di più per i regimi comunali detti 'di popolo', distinti da altri perché fondati su un certo allargamento della partecipazione allo spazio pubblico (assemblee e uffici).

Se torniamo per un momento a Bartolo, possiamo constatare che il suo *populus liber* è una figura inclusiva, nel senso che tende a rappresentare il popolo come un universale, e anche come un ordinamento, quello che in Baldo degli Ubaldi diventerà vero e proprio *corpus mysticum*⁸⁹. Nello stesso tempo però il giurista ha ben chiaro, in particolare nel *De regimine civitatis*, il problema della natura ancora concretamente parziale del popolo del suo tempo. Questa parzialità presuppone la reiterazione del tradizionale schema aristotelico dei regimi corrotti. Anche del *regimen ad populum* si distingueva la forma buona, orientata al bene comune, da quella cattiva, la democrazia, ovviamente connotata all'op-

⁸⁸ «Unde destructa civitate remanet civis lapideus aut depictus, quia scilicet caret virtute et operatione quam prius habebat, puta miles in militaribus, mercator in mercationibus, artifex in artificialibus artis sue, officialis in officialibus, pater familias in familiaribus, et universaliter liber in operibus liberis, puta ire ad podere suum, facere ambasciatas, habere dominia aliarum civitatum», *De bono communi*, cap. 9, in REMIGIO DEI GIROLAMI, *Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio dei Girolami († 1319) nella Firenze dei bianchineri*, a cura di E. Panella, Firenze 2014, p.170 (e ringrazio Amedeo De Vincentiis per avere attirato la mia attenzione su questo passo); identica modalità nel *De bono pacis*, *ivi*, p. 232.

⁸⁹ È il commento a Cod. 7.53.5: BALDO DEGLI UBALDI, *Super VII, VIII et IX codicis commentaria*, Lione 1539, f. 80r-v.

posto. Sicché «omne malum regimen potest communi nomine appellari tyrannides, scilicet tyrannides populi, tyrannides aliquorum et tyrannides unius»⁹⁰. Il popolo, o moltitudine, che governa, e che è dotato di legittima *iurisdictio*, è una parte della città: non ne fa parte il segmento magnatizio, e non ne fa parte il segmento inferiore della società: «per multitudinem, intelligo exceptis vilissimis»⁹¹. Nel *De tyranno* la caratterizzazione di costoro viene un po' meglio articolata. Il problema della *maior pars* che elegga violentemente un signore, tramite *rumor* o *seditione*, dunque «propter vim et metum creatum», rinvia alla composizione della maggioranza. Che succede, ci si chiede, se la maggioranza è fatta di gente di infima condizione? Che non si tratta di vera maggioranza, si risponde: «Vel quid, si cum maiori parte populi numero obtinuit sed fuit gens vilis, homines abiecte conditionis, ut communiter accidit? Certe ex hoc non videtur factus a maiori parte populi: tales enim non debent esse decuriones vel de consilio»⁹². Questa risposta, sulle cui profonde implicazioni non posso qui soffermarmi, allude all'esistenza di tutta una parte della città («gens vilis, homines abiecte conditionis») che sta alla periferia del popolo, o fuori del suo raggio, e la cui esclusione è il corrispettivo della costruzione istituzionale del popolo stesso, e, al limite, della sua elevazione a simbolo ordinamentale, ovvero il *populus liber*.

La natura della *libertas* della *civitas* o del popolo può essere colta solo alla luce di questa nettissima delimitazione, che nelle fonti trecentesche, non giuridiche, è tematizzata sempre più insistentemente. I decenni centrali del secolo, in città come Firenze e Bologna, sono segnati come si sa da una stigmatizzazione sempre più pronunciata delle aree sociali esterne alla dialettica fra popolo e grandi o fra popolo mediano e popolo grasso, con la conseguenza che l'autonomia, la libertà del 'popolo', in simbiosi con quella della città, per esempio dopo l'episodio del duca d'Atene, veniva rappresentata come uno stato possibile a condizione che i minuti venissero mantenuti ai margini della scena pubblica. Non c'è lo spazio per riepilogare, anche solo brevemente, queste modalità di rappresentazione della società fondate sullo sforzo di espulsione dal 'popolo', istituzionale e simbolica insieme, delle sue componenti più umili. Ma la degradazione del 'popolo minuto' in ambiente fiorentino, in autori di rango diverso, Giovanni Villani, Simone della Tosa, Marchionne di Coppo Stefani, Donato Velluti, è priva di eccezioni⁹³.

Questa divaricazione è destinata ad approfondirsi fra XIV e XV secolo, ma se si risale indietro nel tempo è facile viceversa percepire confini molto meno

⁹⁰ BARTOLO DA SASSOFERRATO, *Tractatus de regimine civitatis*, I, 61, in D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il "De Tyranno" di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)*, Firenze 1983, p. 152.

⁹¹ Ivi, p. 164.

⁹² BARTOLO DA SASSOFERRATO, *Tractatus de tyranno*, ivi, p. 186 sgg.

⁹³ Mi permetto di rinviare a E.I. MINEO, *Preminenza e distinzione in Italia tra XIV e XV secolo. Alcuni problemi, in Marquer la prééminence sociale*, a cura di J-Ph. Genet e E.I. Mineo, Paris-Roma 2014, pp. 195-214; ID., *Le parti e il tutto. La memoria dei Ciompi e la semantica del popolo*, in *Al di là del Repubblicanesimo. Modernità politica e origini dello Stato*, a cura di G.G. Cappelli, Napoli 2020, pp. 107-130.

netti, per esempio, restando a Firenze, nella cronaca di Dino Compagni. Se ci spostiamo ancora più indietro, verso la metà, più o meno, del XIII secolo, nella fase ascendente della parabola del popolo-parte, emerge, tornando alla scrittura dottrinarina, un modo significativamente diverso di rappresentare la società.

Mi limito qui a considerare brevemente l'analisi che Tommaso d'Aquino fa della cittadinanza nel suo commento alla *Politica* di Aristotele. La premessa è l'inquadramento della categoria dei *banausoi*, i lavoratori manuali, quelli che Aristotele giudica necessari per la vita dei cittadini, ma che non sono veri cittadini, e quindi non sono ammissibili alle cariche (*Politica*, III 4-5, 1277b-1278a; IV 4, 1291a; VII 9, 1328b-1329a). Scrive Tommaso:

Illae autem operationes [*per es. fabrorum et aliorum artificum*] sunt maxime banausicae, id est abiectae et viles, quibus corpora maxime maculantur, sicut tinctorum et eorum qui purgant plateas et aliorum huiusmodi. Illae autem operationes sunt maxime serviles [...]. Illae autem sunt ignobilissimae inter omnes ad quas requiritur minimum de virtute vel animi vel corporis; sicut in aliquibus praedictarum apparet⁹⁴.

Quindi dato che, come sappiamo, la «civitas est communitas liberorum», e che «servus enim non est civis», nel caso in cui – prosegue Tommaso – per un qualche motivo il *banauso* compaia come *civis* («banausus est civis aliquo modo») occorrerà precisare che la virtù civica, che solo guida a ben governare e a ben ubbidire, non appartiene a tutti i cittadini; occorre, perché questa virtù sia operativa, non solo che i cittadini siano liberi, ma anche *dimissi*, cioè affrancati dalla necessità di lavorare, «ab operibus necessariis vitae»⁹⁵.

Il discorso parrebbe chiuso in partenza: «in civitate optime disposita non possunt esse banausi cives». Non è così. Tommaso infatti si interroga inaspettatamente e a lungo sul ruolo dei *banausi/artifices* e sul loro rapporto con la sfera della cittadinanza. Con una mossa a sorpresa dice che come ci sono più tipi di forme politiche e di regimi di governo, così ci sono più tipi di cittadino⁹⁶. Nella fattispecie, nella *democratia*, versione perversa della *politia*, ma ordinamento politico a tutti gli effetti e meritevole di considerazione, «banausi et mercenarii sint cives»: in tale quadro possono infatti «ad principatum promoveri, cum sint liberi»; mentre in altri tipi di *politia* questo è impossibile. Ancora nelle *democratiae*, le regole relative a *advena*e e *peregrini*, stranieri e gente di passaggio, sono meno rigide, e quindi per esempio il figlio di uno straniero e di madre indigena può prendere la cittadinanza.

⁹⁴ THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Politicorum*, lib. 1 l. 9 n. 10.

⁹⁵ Ivi, lib. 3 l. 4 n. 3: «in civitate optime disposita non possunt esse banausi cives. Et si dicatur, quod banausus est civis aliquo modo; tunc dicendum est, quod virtus civis, quam determinavimus, ut scilicet possit bene principari et subiici, non est cuiuslibet civis quomodocumque dicti: sed oportet, ad hoc quod ad eos pertineat huiusmodi virtus, quod non solum sint liberi, sed etiam sint *dimissi*, id est absoluti ab operibus necessariis vitae».

⁹⁶ Ivi, lib. 3 l. 4 n. 4: «enim sint plures politiae specie differentes, et civis dicatur in ordine ad politiam, ut dictum est; necesse est etiam, quod civis habeat plures species».

Dunque la *democratia* può essere definita come il regime nel quale i lavoratori/*banausi* sono liberi, possono cioè *agire* come gli altri; e la loro capacità di agire, sul piano sociale ed economico, include anche, se le circostanze locali lo prevedono, la partecipazione alla vita pubblica e alle istituzioni. Ora, se si mettono a paragone i due regimi viziati, oligarchia e democrazia, prosegue Tommaso, ci si accorge che la differenza non è data dal criterio del numero (*oligarchia* regime dei pochi, *democratia* della moltitudine), ma dalla contrapposizione fra ricchezza e povertà. Mentre la oligarchia è finalizzata «ad opulentiam», la democrazia, regime dei poveri, «ordinatur ad libertatem, quae est finis democratiae», è finalizzata cioè all'emancipazione dei più da una condizione di minorità, giuridica e sociale, che corrisponde alla loro non-libertà⁹⁷. In democrazia dunque, conclude Tommaso, «pochi sono i ricchi (*qui abundant divitiis*) ma tutti partecipano, o godono, della libertà: e a causa di ciò, litigano fra loro: mentre i pochi vogliono dominare a causa della loro opulenza, i molti vogliono prevalere sui pochi, sentendosi quasi uguali a loro sulla base della loro aspirazione alla libertà (*propter libertatem*)»⁹⁸.

Qui troviamo una disamina della democrazia e del suo rapporto con la libertà come possibile spazio di capacità dei poveri che si allontana dall'originale aristotelico, dove la migliore costituzione è quella nel quale lavoratori manuali e contadini non possono essere cittadini. La democrazia cioè viene analizzata freddamente da Tommaso e severamente; anziché liquidarla, però, egli la riconfigura come lo spazio nel quale i poveri possono sperimentare la loro libertà. Anzi, altrove la gradazione fra i regimi è ancora più sfumata. Nel *De regno*, ad esempio, la negatività della democrazia è minore di quella della tirannide regia e dell'oligarchia, e in un passaggio della *Summa theologiae*, addirittura, una specie di lapsus restituisce il governo misto (*optima politia*) come costituito dal re, dagli aristocratici

⁹⁷ Ivi, lib. 3 l. 6 n. 8: «Et dicit quod ratio praemissae dubitationis videtur manifestare, quod principes esse multos, per accidens se habeat ad democratias: et eos esse paucos per accidens se habeat ad oligarchias, eo quod ubique inveniuntur plures pauperes quam divites; et secundum hoc nomina sunt posita prout in pluribus inveniuntur. Sed quia id quod per accidens est, non est differentia specifica; ideo oligarchiae non distinguuntur a democratias per se loquendo secundum multitudinem et paucitatem: sed id quo per se differunt sunt paupertas et divitia: alia enim est ratio regiminis quod ordinatur ad opulentiam et eius quod ordinatur ad libertatem quae est finis democratiae. Et ideo necesse est quod ubicumque aliqui dominantur propter divitias, sive sint plures, sive pauciores, quod ibi sit oligarchia; et ubicumque dominantur pauperes, ibi sit democratia».

⁹⁸ *Ibidem*: «Pauci enim sunt, qui abundant divitiis, sed omnes participant libertate; et propter haec duo altercantur sibi invicem; dum pauci volunt praeesse propter excessum divitiarum, et multi volunt praevalere paucis, quasi aequivalentes eis propter libertatem». Un argomento che sarà ripreso dal continuatore del commento, Pierre d'Auvergne (PETRUS DE ALVERNIA, *Continuatio S. Thomae in Politicam*, lib. 4, lectio 2, nn. 7-11), secondo cui le *politiae* si distinguono in rapporto a ciò che rende possibile la partecipazione al governo: gli uni, i ricchi «propter excessum divitiarum», gli altri, gli *egeni* «principantur propter libertatem». Non si può dire quindi, *simpliciter*, che lo «status popularis sit politia in qua multitudo principatur». È la libertà l'elemento di distinzione, solo «per accidens multitudine et paucitate». E dunque «status popularis est, in quo plures existentes liberi et pauperes principantur: et status paucorum est, quando divites pauci existentes vel nobiles dominantur».

e dalla *democratia*, «idest potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit institutum secundum legem divinam»⁹⁹. Tommaso, insomma, e sulla sua scia Pierre d'Auvergne, sembra fissare un nesso fra libertà e partecipazione che riguarda anche i poveri, malgrado i rischi connessi (cioè la loro impreparazione morale). La non soggezione dei *banausi*, degli *artifices*, persino degli *advenae* e dei *peregrini*, produce il loro ruolo politico, nel senso che l'emancipazione apre uno spazio di azione non delimitabile a priori; ed è così proprio perché tra libertà 'civile' e libertà 'politica' non si frappone la discontinuità concettuale che ci è familiare.

Questo nesso è destinato a spezzarsi rapidamente, e il miraggio dell'*optima politia*, che include la democrazia, a svanire. Lapsus o non lapsus (cioè *democratia* al posto di *politia*), un secolo più tardi questi accenti saranno impossibili: la condanna della democrazia sarà senza appello, nei grandi teorici come Bartolo, che parla di «populum perversum»¹⁰⁰, Marsilio¹⁰¹, e in tutti coloro cui capiterà di doversi esprimere al riguardo. Una condanna giustificata innanzitutto dalla composizione della moltitudine che la democrazia introduce nei ruoli decisionali: poveri non volontari, «idiotae, id est inexperti, plebeii videlicet, et amatores pecuniarum»¹⁰², il confuso universo della «gens vilis, homines abiecte conditionis»¹⁰³. Marsilio, ribadendo l'assunto, e cioè che la *democratia* è una forma di tirannide nella quale «vulgus seu egenorum multitudo statuit principatum et regit sola, preter reliquorum civium voluntatem sive consensum», si riferisce anche lui direttamente ai poveri involontari. È evidente infatti che qui «egeni» equivale ai poveri privi di *sufficiencia*: «pauperibus, infirmis aut aliter querere sufficiencia impotentibus»¹⁰⁴: l'assenza di *sufficiencia*, l'abbiamo visto, spinge pericolosamente verso una dimensione cosale, animale o servile¹⁰⁵: il continuum della capacità di agire si è spezzato, forse definitivamente, negli ambienti politici urbani dell'Italia centro-settentrionale. Uno sguardo più aperto sulla democrazia, e sul nesso fra democrazia e libertà, si manterrà casomai oltralpe, come mostra bene il caso di Pierre d'Auvergne, il continuatore del commento di Tommaso d'Aquino alla *Politica* di Aristotele, e di altri autori che solo da poco cominciano a essere presi in esame¹⁰⁶.

⁹⁹ THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a-II^ae q. 105 a. 1 co.

¹⁰⁰ Espressione icastica che riassume il luogo comune della *democratia* come «multitudo regentium» orientata «ad suum commodum et ad oppressionem divitum et alterius gentis»: BARTOLO DA SASSOFERRATO, *De regimine civitatum*, p.150.

¹⁰¹ MARSILIO DA PADOVA, *Defensor pacis*, I, VIII, § 3, p. 80.

¹⁰² TOLOMEO DA LUCCA, *De regno continuatio*, lib. 4 cap. 17.

¹⁰³ BARTOLO DA SASSOFERRATO, *Tractatus de Tyranno*, p. 186.

¹⁰⁴ MARSILIO DA PADOVA, *Defensor pacis*, II, XIII, § 29, p. 594.

¹⁰⁵ Sulla complessa fenomenologia di questa dimensione vedi, in generale, G. TODESCHINI, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal medioevo all'età moderna*, Bologna 2007.

¹⁰⁶ M. TOSTE, «Tantum pauper quantum diues, tantum ydiota quantum studiosus»: *How Medieval Authors Made Sense of Democracy*, in *Von Natur und Herrschaft. "Natura" und "Dominium" in der politischen Theorie des 13. und 14. Jahrhunderts*, a cura di D. Carron et al., Frankfurt-New York 2018, pp. 281-351. Vedi *supra* nota 98.

4. Conclusioni

Poco dopo il 1376, a Bologna, il canonista Giovanni da Legnano, figura autorevole nella scena cittadina, scrive un testo chiaramente sollecitato dalla congiuntura aperta dalla sollevazione contro il vicario pontificio e dal tentativo di ripristino dell'ordinamento 'popolare'. Giovanni, che, dopo avere favorito la pacificazione con il papa, sarà a sua volta vicario pontificio fino al 1382, nel *De iuribus Ecclesiae in civitate Bononiae* si pone l'obiettivo fondamentale di ribadire il primato politico del papato, e insieme di contestare aspramente la legittimità del nuovo regime¹⁰⁷. È l'occasione per introdurre nel discorso una delle prime vere tematizzazioni di *libertas*¹⁰⁸.

Eppure, malgrado l'ispirazione esplicitamente politica del ragionamento, e la necessità dichiarata di fare luce sul senso del grido di battaglia «vivat populus et libertas», il grido di coloro che vogliono sottrarsi al governo della Chiesa¹⁰⁹, il tentativo di classificazione dei significati non aggiunge elementi nuovi al quadro tracciato fin qui: il volto variopinto di *libertas* rimane quello attinto dal tradizionale repertorio giuridico e teologico-morale, a partire dall'idea del fondamento naturale della capacità di agire degli individui, delimitata e costretta dal peccato, disciplinata dallo *ius gentium* e dall'introduzione della schiavitù.

Giovanni da Legnano descrive il codice polisemico tradizionale senza documentarne le tensioni che pure stava subendo. Condanna preventivamente lo slogan «vivat populus et libertas» senza riuscire a dire cosa significhi. Il confronto con la scrittura quasi coeva di Coluccio Salutati diventa allora molto istruttivo, poiché i primi atti pubblici attribuibili al cancelliere di Firenze, alcuni dei quali sollecitati proprio dagli eventi bolognesi, quelle tensioni, viceversa, le mettono in risalto. La polisemia si complica, nelle missive di Salutati, attraverso l'introduzione di una serie di immagini: quella della comunità libera in quanto non-monarchica; quella della *aequitas*, o *equabilitas*, dei cittadini; la speciale, naturale, disposizione di artigiani e mercanti alla preservazione della libertà nelle città da loro guidate, più adatti per questo dei nobili, superbi delle loro memorie agnatiche e delle loro clientele. In una missiva inviata proprio a Bologna nel 1377, e che vale la pena di citare, questi ultimi due motivi sono presentati esplicitamente:

Quid denique gratius potuit nunciari quam statum vestre civitatis in manus mercatorum et artificum resedissee? Hi enim *libertatem naturaliter amant*, utpote qui gravius premi soleant morsibus servitutis. Tranquillitatem optant in qua sola artes quibus dediti sunt cum utilitate perficiunt, *equabilitatem inter cives*

¹⁰⁷ Su Giovanni da Legnano vedi da ultimo B. P10, *Giovanni da Legnano. Un intellettuale nell'Europa del Trecento*, Bologna 2018.

¹⁰⁸ L. Rossi, *Dagli scritti inediti giuridico-politici di Giovanni da Legnano*, Bologna 1898, pp. 31-51 (riassunto e trascrizione di alcuni brani). WITT, *The rebirth*, pp. 176-186.

¹⁰⁹ Rossi, *Dagli scritti inediti*, p. 31: «Invaluit in climate italico, maxime in temporalis patrimonio sacrosanctae romanae ecclesiae subiecto, ut populi et terrae eidem ecclesiae subiectae ab eiusdem dictione et imperio se subtraherent, in populari gubernaculo, conclamantes 'vivat populus et libertas', se reponentes».

diligunt atque fovent, nec maiorum suorum glorie innixi ex sanguinis nobilitate superbiunt, non multitudine coniunctorum vel affinium efferuntur, hoc est, illud civium genus quid in omni populari re publica iustitie studet, rapinas odit, bonos exaltat, resistit malis, ab iniuria abstinet *nec dominatione superbit sed vicissim sibi cedentes cum publicam personam perficiunt imperant, cum privatam sine faustu noverunt imperantibus obedire*. O beatas respublicas quas per tales contingit gubernari¹¹⁰.

Si tratta di nuclei semantici parzialmente nuovi, ma la cui comprensione soffre molto (basti pensare a «equabilitas»¹¹¹) se riportati dentro genealogie forzate. Quello che è certo è che rispondono alla necessità di sviluppare una propaganda all'altezza dell'eccezionalità del momento costituito dal conflitto con il papato (guerra degli Otto santi). «In war with the papacy Florence could no longer present its struggle for liberty in traditional party terms», annotava Witt: ossia nei termini della tradizione guelfa, alla quale anche Salutati ovviamente apparteneva, e che aveva ispirato fino ad allora l'ideologia della classe dirigente fiorentina¹¹².

In realtà la comparsa dei nuovi temi sotto l'urgenza della polemica antipontificia non stravolgeva l'asse di questa ideologia. È facile seguirne la maturazione, grazie a uno scavo storiografico da molto tempo ininterrotto sulla politica estera di Firenze e sull'estendersi del suo dominio regionale nei decenni centrali del XIV secolo; e verificare come la rivendicazione della libertà assumesse contorni più netti e aggressivi, specie all'indomani delle esperienze interne di governo signorile, come quelle di Carlo di Calabria e del duca d'Atene. Ad esempio, la «libertas celeste bonum» di un documento fiorentino del 1329, di poco successivo alla scomparsa improvvisa di Carlo di Calabria signore della città, è un valore politico espresso in modo nuovo, con più enfasi, che presuppone la contestazione ex post dell'esperimento signorile¹¹³, ma che mantiene saldo, come nota Amedeo De Vincentiis, il nesso tradizionale fra libertà 'privata' (grazie alla

¹¹⁰ R.G. WITT, *Coluccio Salutati and his public letters*, Genève 1976, p. 56 (e nota 52).

¹¹¹ Che poco ha a che fare con la nostra «eguaglianza»; vedi PEDULLÀ, *Humanist Republicanism*, pp. 76-83.

¹¹² WITT, *Coluccio Salutati*, p. 49. Vedi anche L. BAGGIONI, *La forteresse de la raison. Lectures de l'humanisme politique florentin, d'après l'œuvre de Coluccio Salutati*, Genève 2015, cap. V; LEE, *Humanism and Empire*, pp. 143-148.

¹¹³ Archivio di Stato di Firenze, *Provvisioni, Registri* 25, cc. 51v-52r (27 luglio 1329); cito dalla trascrizione di L. TANZINI, *Forme di egemonia politica in una città repubblicana: Firenze tra Tre e Quattrocento*, in *Le signorie cittadine in Toscana*, a cura di A. Zorzi, Roma 2013, p. 324: «Cum libertas celeste bonum dicatur orbis opes pertinens, et ex ea tribuatur unicuique quod velit fatiendi potestas ex qua iustitia virtutum perfectissima viget in civitate in qua existit ipsaque civitas conservatur [...] civitas comitatus et districtus Florentie non possit vel debeat imperpetuum submitti nec ipsius civitatis comitatus vel districtus dominium potestas iurisdictionis merum vel mixtum imperium possit vel debeat concedi committi vel dari imperpetuum vel ad aliquod tempus alicui persone ecclesiastice vel seculari cuiuscumque conditionis dignitatis preeminentie vel status existat».

quale viene conferita «unicuique quod velit fatiendi potestas») e libertà collettiva come non dominazione¹¹⁴.

La prudente polemica antisignorile di un testo come questo si trasforma più tardi, dopo la fine traumatica dell'esperienza monarchica successiva, quella di Gualtieri di Brienne, in acceso discorso antitirannico, che rapidamente si sviluppa e si coagula in un vero e proprio programma di propaganda: la propaganda guelfa, che prometteva la preservazione dello *stato* libero di Firenze, ma anche delle comunità sottoposte al suo controllo, e che era il motore che alimentava il linguaggio identitario della libertà, così ben rappresentato in autori come Matteo Villani o Lapo da Castiglionchio¹¹⁵.

Del resto, se la posta in gioco era quella riassunta dai giuristi – elevare tutte le comunità, anche di taglia piccola e media, a *persone* politiche dotate di *merum imperium*, sul modello dell'imperatore e dei re – era necessario un vocabolario che esprimesse il più immediatamente possibile questa condizione di autonomia rafforzata, per quanto precaria potesse sempre apparire. *Libertas* ne diveniva il termine costitutivo, capace di racchiudere, insieme alla rivendicazione del diritto a non essere sottomessi, la denuncia del pericolo rappresentato da una moltitudine dal profilo inquietante che proprio i dispositivi istituzionali del 'popolo' avevano potuto introdurre nello spazio pubblico. «Libertà» corrispondeva sempre più precisamente a un discorso fondato su una polemica antitirannica dai tratti parzialmente nuovi¹¹⁶ congiunta alla precisazione dei dispositivi di marginalizzazione di una parte larga della società locale che nel 'popolo' delle arti aveva cercato di integrarsi. Con tutte le cautele del caso, la relazione fra discorsi di dottrina e realtà sociali emerge piuttosto nettamente: così al movimento ascendente del 'popolo', alla metà del Duecento, quando la possibile presenza degli artigiani più umili nel nuovo assetto istituzionale non sembra percepita come rischio, parrebbe corrispondere lo schema problematico, ma aperto, di *democratia* che troviamo in Tommaso d'Aquino; un secolo dopo la situazione è radicalmente mutata, e il pericolo dei minuti, dappertutto e in modo più evidente nel crogiolo fiorentino dove viene elaborata la memoria della signoria del duca d'Atene, matura una riflessione nuova sulla natura del

¹¹⁴ A. DE VINCENTIIS, *Firenze e i signori. Sperimentazioni istituzionali e modelli di regime nelle signorie fiorentine degli Angioini (fine XIII-metà XIV secolo)*, Tesi di dottorato di ricerca in Storia medievale, XI ciclo, Università degli studi di Milano, 1999/2000.

¹¹⁵ Si tratta di un capitolo molto ben approfondito: G.A. BRUCKER, *Florentine politics and society, 1343-1378*, Princeton 1962, pp. 72-104; R.G. WITT, *A note on guelfism in late medieval Florence*, «Nuova rivista storica», LIII (1969), pp. 134-145; RUBINSTEIN, *Florentina libertas*; L. GREEN, *Chronicle into History: an Essay on the Interpretation of History in Fourteenth-century Florentine Chronicles*, Cambridge 1972, p. 68 sgg., 82-85; S. FERENTE, *Guelfs! Factions, liberty and sovereignty: inquiries about the Quattrocento*, «History of Political Thought», XXVIII (2007), pp. 571-598.

¹¹⁶ Fra i numerosi studi dedicati da A. ZORZI al tema della mutazione del sistema politico cittadino a inizio Trecento vedi *La questione della tirannide nell'Italia del Trecento, in Tiranni e tirannide nel Trecento italiano*, a cura di Id., Roma 2013, pp. 11-36, con un esplicito riferimento alla nuova «ideologia della libertà», pp. 33-35, che in quella congiuntura prese forma.

popolo, sulla sua composizione, sull'esigenza pressante di escludere i più umili (e meno virtuosi) dal suo perimetro.

In questo modo il termine si politicizzava, pur senza formalizzazioni dottrinarie, potendo entrare in una sorta di processo di emblemizzazione che produceva non un concetto nuovo, ma una parola d'ordine o un simbolo. Questo si vede bene, ad esempio, nella cronaca lucchese di Giovanni Sercambi, scritta a partire dalla fine degli anni Sessanta del Trecento¹¹⁷, dove la storia della città viene presentata come una storia della sua libertà, «dal principio che Luccha perdeo suo stato, fino che sua libertà riebbe, et da poi fino che questo libro finirà». Di conseguenza, divisa in tre parti la materia, il cronista distingue un primo tempo «che Luccha era in sua libertà, vivendo a parte guelfa, fine a tanto che fu riducta a parte ghibellina, et che perdeo sua libertà» (ossia dal 1164 al 1313, quando aveva avuto inizio il dominio di Castruccio Castracani); da un secondo tempo, che arriva fino al momento in cui «Lucca riebbe sua libertà» nel 1368, sottraendosi al dominio pisano¹¹⁸; da un terzo nel quale, a partire da quell'anno, «si scriverà tucto ciò che seguirà della libertà di Luccha»¹¹⁹. La parola-simbolo poteva ora essere stampata sulle bandiere, come il famoso gonfalone rosso che il governo fiorentino inviava alle città alleate nella guerra contro il papa, e che vediamo in una delle vignette che corredano uno dei due codici sopravvissuti della cronaca di Sercambi¹²⁰, oppure essere impersonata in uno spettacolo, come accadde nel 1376, quando a Firenze, in piena guerra degli Otto santi, si organizzò una giostra al centro della quale stava «Madonna Libertà» nelle vesti di «una bella donzella»¹²¹.

Alla fine del Trecento, la politicizzazione polemica infittiva dunque la polisemia anziché semplificarla: lo stesso Salutati, che istituiva l'immagine della libertà come prerogativa 'positiva' e paritaria di accesso dei cittadini al gioco politico, un'immagine dotata persino di una intonazione sociale, poi manteneva intatti tutti gli altri registri dello spettro, e anche a recuperare, nel *De tyranno*, una prospettiva moderata e filomonarchica. Questo però non impedisce che la polisemia mantenesse un baricentro preciso, e che la libertà del cittadino-individuo, molto evidente fin dal XIII secolo, fosse destinata a resistere e a conservarsi anche nell'età propriamente umanistica, quando sarà tracciata una parentela di tipo

¹¹⁷ F. MARI, *Giovanni Sercambi*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 92, Roma 2018, p. 74.

¹¹⁸ GIOVANNI SERCAMBI, *Le croniche*, a cura di S. Bonghi, vol. I, Roma 1892, p. 4.

¹¹⁹ Ivi, p. 141.

¹²⁰ Ivi, p. 214. Una bandiera del genere compare in un altro episodio e in un'altra vignetta: issata da nemici della città, e conquistata in battaglia, ivi, p. 333 sgg. (l'episodio del 1396).

¹²¹ *Diario d'Anonimo fiorentino dall'anno 1358 al 1389*, in *Cronache dei secoli XIII e XIV*, [a cura di C. Minutoli], Firenze 1876, p. 325: «Oggi, a' di 21 di novembre anno 1376, si andò in Firenze, al nome di Dio, si si bandì una giostra, da parte d'una bella donzella, la quale si chiama Madonna Libertà: che a' di 7 di dicembre, anno detto di sopra, nella Piazza di Santa Crocie riterrà giostra a tutta maniera di giente, che giostrerà per suo amore. Si averà, chi me' farà di fuori di detti giostranti, si averà una bella lancia e una bella ghirlanda da Madonna Libertà, a onore del Popolo della città di Firenze e di Parte Guelfa».

nuovo fra libertà e virtù, indifferente, ancora una volta, all'ambientazione istituzionale¹²². La libertà umanistica, nuova per livello di formalizzazione, rimane in relazione stretta col passato per quanto riguarda il rapporto fra libertà collettiva (quella del corpo comunitario) e libertà dei singoli *cives*, integrati nelle maglie dell'ordine gerarchico interno. Il tema dell'adeguatezza morale dei cittadini, e dunque della libertà come specchio di una ineguale disposizione alla virtù, gli umanisti lo trovano già ben configurato¹²³.

¹²² J. HANKINS, *Virtue Politics. Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*, Cambridge Mass. 2019, in particolare pp. 92-93, 225-230.

¹²³ Su questa specifica persistenza LEE, *Humanism and Empire*, p. 147; PEDULLÀ, *Humanist Republicanism*, p. 76 sgg.

Libertas florentina. Riflessioni sulla formazione di un'ideologia politica

Laurent Baggioni

La libertà 'fiorentina' ha acquisito particolare spessore nella storiografia grazie alle discussioni svolte intorno agli studi di Hans Baron e alla ricezione della sua opera maggiore, *The Crisis of the early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*¹, posta sotto il segno dell'eccezionalità fiorentina. Baron aveva teorizzato questa eccezionalità in vari suoi saggi, affermando che l'umanesimo era ovunque opportunistico, amorale e

¹ Princeton, 2 voll., 1955 (2° ed., 1 vol., 1966); trad. it. R. Pecchioli, *La crisi del primo Rinascimento italiano: umanesimo civile e libertà repubblicana in un'età di classicismo e di tirannia*, Firenze 1970. Si deve tuttavia notare che si tratta di uno spessore 'in chiaroscuro', nella misura in cui gli studi sulla 'libertà fiorentina' ne hanno molto spesso sottolineato il carattere fittizio e duplice, a cominciare dallo stesso Baron che si stupiva che la vitalità del tema fosse contemporanea al tramonto della civiltà comunale: L. BRUNI ARETINO, *Humanistisch-philosophische Schriften*, a cura di H. Baron, Berlin-Leipzig 1928. Nell'ampia bibliografia sul modo in cui la lettura di Baron abbia potuto influire sugli studi riguardanti Firenze, cfr. J. HANKINS, *The 'Baron Thesis' after forty years and some recent studies of Leonardo Bruni*, «Journal of the History of Ideas», LVI (1995), pp. 309-338, in particolare pp. 309-308; *Renaissance civic humanism: reappraisals and reflections*, a cura di Id., Cambridge 2000; P. GILLI, *Le discours politique florentin à la Renaissance: autour de l'humanisme civique*, in *Florence et la Toscane, XIV^e-XV^e siècles. Les dynamiques d'un État italien*, a cura di J. Boutier, S. Landi e O. Rouchon, Rennes 2004, pp. 323-344; L. BAGGIONI, *La repubblica nella storia: la questione dell'umanesimo civile*, «Storica», XXXV-XXXVI (2009), pp. 25-43; *After Civic Humanism*, a cura di B. Maxson e N. Scott-Baker, Toronto 2015.

Laurent Baggioni, Sorbonne Nouvelle University, France, laurent.baggioni@sorbonne-nouvelle.fr

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Laurent Baggioni, *Libertas florentina. Riflessioni sulla formazione di un'ideologia politica*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0382-1.18, in Andrea Zorzi (edited by), *Libertas e libertates nel tardo medioevo. Realtà italiane nel contesto europeo. Atti del XVI Convegno di studi San Miniato 11-13 ottobre 2018*, pp. 229-244, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0382-1, DOI 10.36253/979-12-215-0382-1

‘sradicato’ (sulla base di una concezione dell’intellettuale presente nella sociologia contemporanea)², mentre solo a Firenze si era potuta stringere una ‘simbiosi’ tra la tradizione comunale della città e il nascente umanesimo. Molti anni dopo, Baron, esule negli Stati Uniti, intese dimostrare questa tesi con un ampio spettro di indagini filologiche. Secondo i risultati di tali indagini, l’umanesimo fiorentino si sarebbe cristallizzato durante la fase parossistica del conflitto tra Firenze e Milano, una crisi tra libertà e tirannide – magistralmente evocata nel sottotitolo *Civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny* – che avrebbe agito come crogiuolo dell’umanesimo civile. Nella visione di Baron, l’umanesimo fiorentino, interprete e difensore della plurisecolare libertà fiorentina, appariva dunque come un’anomalia nel quadro generale dell’umanesimo italiano, ma come un’anomalia feconda, un’eccezione alla regola che avrebbe trasmesso alla modernità, tramite Machiavelli, uno dei suoi ideali più potenti, il repubblicanesimo³.

Tale opera non mancò di suscitare critiche, un insieme di critiche più o meno acerbe che testimoniano una sorprendente influenza nella storia intellettuale della seconda metà del XX secolo: per ragioni politiche, di interesse per Firenze come centro precursore di una libertà ‘occidentale’, soprattutto nel mondo intellettuale anglofono; per ragioni anche intellettuali, legate al rinnovo della questione repubblicana, filone tutt’altro che trascurabile della filosofia politica contemporanea⁴. Non credo di sopravvalutare l’influenza dell’opera di Baron, o piuttosto l’influenza di quell’eccezionalità fiorentina, nel reinvestimento della repubblica come oggetto di studi delle scienze umane e sociali⁵. Non cre-

² BAGGIONI, *La repubblica nella storia*.

³ L’idea di un passaggio del pensiero politico fiorentino alla modernità è implicita fin dai primi scritti di Baron, il quale si muoveva in un mondo intellettuale che guardava all’Italia dei secoli XIV e XV come agli albori della modernità europea, sulla scia di Burckhardt. Per un quadro molto dettagliato delle coordinate intellettuali della storiografia tedesca del tempo, è d’obbligo il riferimento al magistrale studio di R. FUBINI, *Una carriera di storico del Rinascimento: Hans Baron*, «Rivista storica italiana», CIV (1992), pp. 501-554. Per un ampliamento alla cultura letteraria e al contesto intellettuale, M. RUEHL, *The Italian Renaissance in the German historical imagination, 1860-1930*, Cambridge 2015. Fondamentale per capire l’influenza di Baron su pensatori come John Pocock o Quentin Skinner è il saggio di Baron su Machiavelli, *Machiavelli: the republican citizen and the author of ‘The Prince’*, «The English Historical Review», LXXVI (1961), 299, pp. 217-253.

⁴ Importa sottolineare che l’interesse per la libertà fiorentina espresso da parte degli storici della filosofia o delle idee sia stato plasmato da un’antica dicotomia, risalente all’Ottocento, tra libertà degli antichi e libertà dei moderni, formulata da Benjamin Constant e ripresa da Isaiah Berlin sotto la forma di un’opposizione tra *negative liberty* e *positive liberty*. Le varie concezioni della libertà repubblicana teorizzate da John Pocock, Quentin Skinner o Philip Pettit possono essere lette come riattualizzazioni di questa opposizione. Cfr. S. AUDIER, *Les théories de la république*, Paris 2004. Per un’analisi della costruzione del mito di Firenze nella storiografia, cfr. J.-C. MAIRE-VIGUEUR, *Il problema storiografico: Firenze come modello (e mito) di regime popolare*, in *Magnati e popolani nell’Italia comunale. XV convegno di studi del centro italiano di studi di storia e d’arte (Pistoia, 1995)*, Pistoia 1997, pp. 1-16.

⁵ Soprattutto nel mondo anglofono e francofono. La creazione del *Centre européen des études républicaines* (CEDRE) nel 2016 ha confermato questa tendenza. Cfr. *Républiques et républicanismes. Les cheminements de la liberté*, a cura di O. Christin, Lormont 2019.

do neppure di forzare l'interpretazione dei suoi studi, benché manchino indizi espliciti nei suoi scritti, affermando che l'esperienza repubblicana di Baron, dapprima a Weimar, e dopo negli Stati Uniti, in circostanze che sono state accuratamente studiate, abbia acuito lo sguardo con il quale aveva potuto osservare ciò che chiamava significativamente non il tardo medioevo ma «il primo Rinascimento italiano»⁶.

I dibattiti circa la ricezione di Baron hanno lasciato in secondo piano la profonda rilevanza politica della retorica umanistica. Non che l'importanza della retorica agli occhi degli umanisti sia stata sottovalutata, ma essa è stata spesso concepita come inconciliabile con un'ispirazione sincera e autenticamente civile⁷. In realtà, l'opera di Baron, come i commenti che ne sono stati proposti, risentivano di una vecchia opposizione tra l'umanesimo civile, volto verso la vita sociale e politica, e l'umanesimo classicista, visto come puro esercizio intellettuale richiuso su se stesso, indifferente alle contingenze della storia. Questa opposizione contribuiva a tramandare una visione restrittiva – e a volte anacronistica – della retorica, intesa come propaganda, e dunque come falsificazione e manipolazione di fatti. Gli studi condotti sulla retorica nel mondo comunale hanno invece dimostrato quanto essa costituisse un dato di fondo dell'esperienza politica italiana, e fosse parte integrante del linguaggio della politica, insieme al diritto, alla filosofia e alla teologia⁸. Appare dunque ormai difficile riproporre la

⁶ La ricostruzione più completa della vita e del pensiero di Baron è quella di K. SCHILLER, *Hans Baron's Humanism*, «Storia della storiografia», XXXIV (1998), pp. 51-99. Lo studio di riferimento sulla concezione del Rinascimento propria degli esuli tedeschi negli Stati Uniti rimane quello di A. MOLHO, *Gli storici americani e il Rinascimento italiano. Una ricognizione, in Storici americani e Rinascimento italiano*, a cura di G. Chittolini, «Cheiron», XVI (1992), pp. 9-26. Vedasi anche *Gli anglo-americani a Firenze: idea e costruzione del Rinascimento. Atti del convegno (Fiesole, 19-20 giugno 1997)*, a cura di M. Fantoni, Roma 2000; *Il Rinascimento italiano e l'Europa*, a cura di M. Fantoni, vol. 1, *Storia e storiografia*, Treviso-Costabissara 2005. L. BAGGIONI, *Renaissance et politique: la 'redécouverte' de Leonardo Bruni (1910-1928)*, in *Renaissances 1. Construction et circulation d'une catégorie historiographique (XIX^e-XXI^e siècle)* a cura di V. Ferrer, J.-L. Fournel e Ch. Lucken, Genève, in corso di stampa.

⁷ Tale apprezzamento spregiativo appare ora esplicito ora implicito. Esplicita è la negazione dell'impegno civile in J. SEIGEL, 'Civic Humanism' or Ciceronian rhetoric? *The Culture of Petrarch and Bruni*, «Past and Present», XXXIV (1966), pp. 3-48; ID., *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism. The Unity of Eloquence and Wisdom, from Petrarch to Valla*, Princeton 1968. Implicita invece è la svalutazione del pensiero degli umanisti tramite la categoria di propaganda, di cui fanno uso sia P. HERDE, *Politik und Rhetorik in Florenz am Vorabend der Renaissance*, «Archiv für Kulturgeschichte», XLVII (1965), pp. 141-220, ripubblicato in ID., *Von Dante zum Risorgimento. Studien zur Geistes- und Sozialgeschichte Italiens*, Stuttgart 1997, pp. 91-159, sia, per quanto riguarda la storiografia umanistica, G. IANZITI, *Writing History in Renaissance Florence. Leonardo Bruni and the Uses of the Past*, Cambridge Mass.-London 2012.

⁸ *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento. Relazioni tenute al convegno internazionale (Trieste, 2-5 marzo 1993)*, a cura di P. Cammarosano, Roma 1994, in particolare E. ARTIFONI, *Retorica e organizzazione del linguaggio politico*, pp. 157-182; *Linguaggi politici*, a cura di Id. e M.L. Pesante, Bologna 1999 («Quaderni storici», CII, 1999). Accanto all'ora-

definizione meramente propagandistica dell'esaltazione della *libertas florentina* da parte degli umanisti. Preme piuttosto tentare di circoscrivere il più precisamente possibile quale fosse stata l'inflessione data dal discorso politico fiorentino alla tradizione retorica maturata negli stati italiani tra il XIII e il XIV secolo. Se si considera pertanto il caso fiorentino con una prospettiva più larga di quella imposta dall'estrema esigenza analitica di Baron, l'eccezionalità di Firenze non scompare ma tende a sfumarsi, specialmente quando non si esagera la rottura tra civiltà comunale e nuovi assetti statuali⁹. Detto ciò, la *libertas florentina* fu una vera e propria ideologia politica, il nucleo del consenso e della coesione civica in un tempo di mutamenti politico-istituzionali, e la parola d'ordine dell'estensione territoriale dell'autorità cittadina, come hanno saldamente dimostrato molti lavori¹⁰. Una questione rimane tuttavia aperta, quella del legame, che era

toria, l'epistolografia costituisce un importante campo di osservazione della rilevanza politica della retorica: cfr. ad esempio B. GRÉVIN, *Rhétorique du pouvoir médiéval. Les lettres de Pierre de la Vigne et la transformation du langage politique européen (XIII^e-XV^e siècles)*, Roma 2008; *Art de la lettre et lettre d'art. Épistolaire politique III. Convegno di studio* (Roma, 11-13 aprile 2013), a cura di P. Cammarosano et al., Trieste-Roma 2016. Sulla curia pontificia come momento fondante della nuova retorica umanistica, cfr. C. Revest, « *Romam veni* ». *Humanisme et papauté à la fin du Grand Schisme*, Ceyzérieu 2021.

⁹ All'interno di un paradigma comunale nuovamente investito come quadro d'interpretazione pertinente del nostro periodo, cfr. J.-C. MAIRE VIGUEUR, E. FAINI, *Il sistema politico dei comuni italiani (secoli XII-XIV)*, Milano 2010: «Resta il fatto, però che anche il più elitista o oligarchico dei governi, come appunto quello della Firenze degli Albizzi (1387-1434), conserva tutte le apparenze di un regime comunale e rientra quindi nel nostro campo di osservazione, allorché differisce profondamente, nel suo modo di funzionare, da altri regimi dove le organizzazioni popolari continuano a esercitare una certa influenza sul governo della città», p. 106. Per un'analisi molto fine del 'congedo dal medioevo dei comuni' e dei processi che conducono alla fine della civiltà comunale, cfr. L. TANZINI, *A consiglio. La vita politica nell'Italia dei comuni*, Roma-Bari 2014, pp. 137-162, in particolare p. 159: «[...] l'uso di commissioni di savi, consigli ristretti e comitati speciali non era soltanto l'inizio della fine per quella civiltà politica che i regimi popolari avevano tentato di essere. Era contemporaneamente una formidabile palestra di attività politica per chi aveva la sorte di parteciparvi» e anche nel Quattrocento: «[...] nel consiglio si stava – e in fondo si era sempre stati – non tanto per decidere, quanto proprio per starci, per essere presenti nel luogo pubblico da cui tutto passa», p. 161.

¹⁰ G. SASSO, 'Florentina libertas' e Rinascimento italiano nell'opera di Hans Baron, «Rivista storica italiana», LXIX (1957), pp. 250-276; N. RUBINSTEIN, Florentina libertas, «Rinascimento», s. II, XXVI (1986), pp. 3-26; J. NAJEMY, *Corporatism and Consensus in Florentine Electoral Politics, 1280-1400*, Chapel Hill 1982; Riccardo Fubini ha stabilito l'esistenza di una rottura teorica tra una comprensione 'comunale' della libertà presente in Salutati e una concezione del tutto nuova, plasmata dalla rivendicazione di una sovranità analoga a quella imperiale, apparsa sotto la penna di Brunni: cfr. R. FUBINI, *La rivendicazione di Firenze della sovranità statale e il contributo delle 'Historiae' di Leonardo Brunni*, in *Leonardo Brunni, Cancelliere della Repubblica di Firenze. Convegno di studi (Firenze, 27-29 ottobre 1987)*, a cura di P. Viti, Firenze 1990, pp. 29-62; A. BROWN, *Smascherare il repubblicanesimo rinascimentale*, in *Politica e cultura nelle repubbliche italiane dal Medioevo all'età moderna: Firenze, Genova, Lucca, Siena, Venezia. Atti del convegno (Siena, 1997)*, a cura di S. Adorni Braccesi e M. Ascheri, Roma 2001, pp. 109-133; L. BAGGIONI, J.-C. ZANCARINI, 'Dulcedo libertatis'. Liberté et histoire à Florence, XIV^e-XV^e siècles, in *Libertés et libéralismes: formation et circulation des concepts*, a cura di J.-L. Fournel, J. Guilhaumou e J.-

proprio l'oggetto degli studi di Baron, tra esperienza politica (ovvero, nella fattispecie, il sentimento vissuto della libertà, o meglio il sentimento di una crisi della libertà)¹¹ ed evoluzione del pensiero politico, e più particolarmente il modo in cui questa evoluzione abbia arricchito la storia del pensiero – questione di lunga durata, tuttora ancora estremamente fertile. Prescindendo da ogni nuova ricostruzione del percorso intellettuale di Baron e da ogni nuova rivalutazione delle sue tesi, importa proseguire il dialogo con esse.

Alla fine del XIV secolo e all'inizio del XV secolo, sotto la penna di 'cancellieri-umanisti' ma anche molto prima di loro, la costruzione dell'immagine retorica della città si attua tramite un linguaggio politico complesso che attinge abbondantemente a fonti molteplici – le sacre scritture, la tradizione giuridica, le lettere classiche, il passato comunale della città, la sua storia guelfa¹² – con diverse configurazioni a seconda del livello retorico adoperato¹³. Tra i vari elementi di questo linguaggio, spicca la parola «libertà» nel suo doppio senso di autogoverno e di autonomia, frutto di una lunga maturazione, dalle franchigie degli albori della storia comunale alle complesse vicende del rapporto con l'autorità imperiale o pontificia¹⁴. Nel suo senso più generico, la parola *libertas* indica l'indipendenza della città nei confronti di poteri esterni che ne richiedono la sottomissione. Alla fine del XIII e all'inizio del XIV secolo, la *libertas* appare anche legata all'affermazione del popolo. Assente dal solenne proemio degli

P. Potier, Lyon 2012, pp. 21-43; L. TANZINI, *Autour de la 'libertas'. Usage du passé et langage du pouvoir à Florence à l'époque de Coluccio Salutati*, in *La politique de l'histoire en Italie. Arts et pratiques du réemploi (XIV^e-XVII^e siècle)*, a cura di C. Callard, É. Crouzet-Pavan e A. Tallon, Paris 2014, pp. 97-111; L. PIFFANELLI, *De part et d'autre de la 'libertas'. Salutati, Bruni et le discours politique florentin à la Renaissance*, «Medioevo e Rinascimento», XXXII, n.s. XXIX (2018), pp. 1-71. Studiando l'evoluzione del concetto di libertà fino agli anni 1440, Piffanelli conclude infatti che la «*libertas* représente l'élément-clef du discours politique florentin, en constituant l'instrument et la raison des actions de la République», p. 71.

¹¹ Si tratta forse della dimensione più originale degli studi di Baron: un'impostazione basata sulla messa in relazione di varie esperienze vissute, più che sull'analisi delle strutture sociali e politiche, alla stregua della visione della storia esposta da W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und ihrer Geschichte* (1883), in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. 1, Leipzig-Berlin 1922; ID., *Auffassung und Analyse des Menschen in 15. und 16. Jahrhundert* (1891), ivi, vol. 2, Leipzig-Berlin 1914, pp. 1-89.

¹² G. TANTURLI, *Continuità dell'Umanesimo civile da Brunetto Latini a Leonardo Bruni*, in *Gli Umanesimi medievali. Atti del II Congresso dell'Internationale Mittellateinerkomitee (Firenze, 11-15 settembre 1995)*, a cura di C. Leonardi, Firenze 1998, pp. 735-780.

¹³ Per l'epistolografia cancelleresca cfr. R.G. WITT, *Coluccio Salutati and his Public Letters*, Genève 1976; *Die Staatsbriefe Coluccio Salutatis*, Köln-Wien 1991; TANZINI, *Autour de la 'libertas'*.

¹⁴ P. GILLI, *De la 'res publica' impériale à la 'res publica civitatis': les mots de la république au début du mouvement communal en Italie (XII^e siècle)*, in *Medieval origins of the Republican Idea, 12th-15th centuries*, a cura di T. Dutour, «*Quaestiones medii aevi novae*», XX (2015), pp. 93-110: «C'est sous l'invocation de la *libertas* que se construit alors l'expérience républicaine des cités italiennes, mais une *libertas* entendue dans un sens parfois technique, celui de la liberté fiscale, autrement dit de l'exemption du *tributum* de l'empereur», p. 100.

Ordinamenti di giustizia¹⁵, compare in testi volti a garantire la protezione del popolo all'inizio del XIV secolo¹⁶. Viene usata polemicamente per condannare avversari politici o atteggiamenti giudicati malvagi¹⁷: la *libertas* fa parte delle massime esigenze pubbliche in tempo di crisi, che richiedono misure o pene eccezionali, per esempio per punire coloro che si erano schierati dalla parte dell'imperatore durante l'assedio di Enrico VII di Lussemburgo¹⁸. Dopo la caduta di Castruccio Castracani e la cacciata del Duca d'Atene, acquisisce una coloritura antitirannica e antisignorile sempre più forte in relazione all'indipendenza della città. La narrazione di Giovanni e di Matteo Villani consolida questa varietà di sfumature in un chiaro paradigma ideologico che associa libertà fiorentina, libertà d'Italia e libertà della Chiesa. Poco prima della metà del secolo, la libertà fiorentina è vista come organicamente associata alle libertà delle città circostanti, e dunque come un concetto relativo all'ordine e alla stabilità regionale¹⁹. Negli anni che più ci interessano, nell'arco di tempo che separa la guerra contro la Chiesa (1375-1378) e il consolidamento del governo albizzesco negli anni 1390, la libertà si arricchisce di connotati vari e molteplici. La cancelleria è senz'altro l'officina di un discorso ufficiale che cerca di conciliare l'attaccamento alla tradizione e i mutamenti politico-istituzionali in corso. Con eccezionale abilità retorica, il cancelliere Coluccio Salutati riesce a imporsi come il portavoce dell'identità cittadina e come una figura di autorità nel campo degli *studia*

¹⁵ È tuttavia presente nel testo per indicare la facoltà degli artigiani di agire in modo autonomo entro i limiti della legge, facoltà minacciata dalle aggressioni dei magnati: cfr. *La legislazione antimagnatizia a Firenze*, a cura di S. Diacciati e A. Zorzi, Roma 2013, p. 59 e p. 270.

¹⁶ La balia concessa ai signori da una provvisione del 4 maggio 1300 menziona «multe novitates» che «emererunt et emergunt cotidie», tra le quali l'inosservanza degli Ordinamenti di giustizia che fa correre il rischio di far perdere al popolo la propria libertà: «et eiusdem populi et comunis antiqua consueta et continuata libertas in servitudinem libertatis contrariam reddigi et submitti» (Archivio di Stato di Firenze, Provvisioni X, cc. 238, 240, cit. in D. COMPAGNI, *Cronica*, a cura di I. Del Lungo, Città di Castello 1913, p. 69, n. 9).

¹⁷ Cfr. la famosa invettiva iniziale della *Cronica* di Dino Compagni: «Piangono adunque i suoi cittadini sopra loro e sopra i loro figliuoli i quali per loro superbia e per la loro malizia e per gara d'ufici hanno così nobile città disfatta, e vituperate le leggi, e barattati gli onori in picciol tempo, i quali i loro antichi con molta fatica e con lunghissimo tempo hanno acquistato. E aspettino la giustizia di Dio, la quale per molti segni promette loro male siccome a colpevoli, i quali erano liberi da non poter esser soggiogati»: DINO COMPAGNI, *Cronica*, a cura di D. Capi, Roma 2000, p. 134 (il corsivo è mio).

¹⁸ Essi hanno agito «contra libertatem»: cfr. *Il libro del Chiodo*, a cura di F. Ricciardelli, Roma 1998, p. 319.

¹⁹ «Noi non solamente per lo proprio stato, ma etiamdio per quello degli altri comuni di Toschana, i quali si veggono in libertà e stato popolare et guelfo continuamente veghiamo sopra i rimedii utili et expedienti a preservare la nostra libertà e de' predicti altri comuni», lettera a Paolo Vettori e Piero degli Albizzi, ambasciatori inviati ad Arezzo (Firenze, Archivio di Stato, Missive 13, c. 64v) sotto il cancellierato di Bonaventura Monachi (1340-1347). Vedasi gli altri esempi addotti da P. VITI, *La 'Florentina libertas' e l'ideologia antitirannica*, in *Coluccio Salutati e Firenze: ideologia e formazione dello Stato*, a cura di R. Cardini e P. Viti, Firenze 2008, pp. 151-214, in particolare pp. 151-157.

*humanitatis*²⁰. Sotto la sua penna, la libertà assume volti diversi, che coloriscono e ravvivano i sensi tecnici sopraccitati: ad esempio, viene spesso evocata come il libero dispiegamento delle attività umane (la pratica della mercatura e l'esercizio popolare del potere) che è il fondamento di uno stato di felicità collettiva. I due sensi – interno ed esterno – della libertà ricevono altresì un'alta carica affettiva: la libertà va sempre difesa contro eventuali aggressori esterni. Questo stato di felicità collettiva oltrepassa, nelle missive della cancelleria, i confini della città e del territorio circostante per estendersi a un orizzonte regionale: la 'libertà' della città è intrinseca alle 'libertà' delle città vicine. L'esaltazione della libertà può talora, in base agli scopi retorici perseguiti, ricalcare un'antica intelaiatura ideologica 'guelfa' anche se il cancelliere sa bene, a seconda dei suoi scopi, prendere le distanze da essa²¹. Nel contesto specifico delle guerre condotte dal comune fiorentino, prima contro la Chiesa (1375-1378), poi contro Milano (tra il 1389 e il 1402), quest'aspirazione alla 'libertà' può anche essere evocata come un soffio divino tramite l'uso di reminiscenze bibliche, e costituisce pertanto una parola d'ordine essenziale nella formulazione dell'identità cittadina e del ruolo che essa si prefigge nelle coordinate geografiche in cui si muove.

Sarebbe forse vano voler cercare ad ogni costo una concezione coerente e sistematica della 'libertà' politica, tanti sono gli usi strumentali di tale nozione, tante le sue connotazioni politiche, morali o affettive²². Si possono tuttavia individuare, se non modelli o paradigmi, almeno alcune configurazioni retoriche le cui tensioni interne possono servire da spie di un'impostazione veramente 'ideologica', ovvero di una volontà di spianare o di razionalizzare rapporti di potere

²⁰ D. DE ROSA, *Coluccio Salutati. Il Cancelliere e il pensatore politico*, Firenze 1980; *Atti del convegno su Coluccio Salutati (Buggiano Castello, giugno 1980)*, Buggiano 1981; R.G. WITT, *Hercules at the Crossroads. The Life, Works and Thought of Coluccio Salutati*, Durham (NC) 1983; *Atti del convegno Coluccio Salutati cancelliere e letterato (Buggiano Castello, 27 maggio 2006)*, Buggiano 2007; *Novità su Coluccio Salutati. Seminario a 600 anni della morte*, a cura di C. Bianca, «Medioevo e Rinascimento», n.s., XIX (2008); *Coluccio Salutati e Firenze: ideologia e formazione dello Stato. Catalogo della mostra (Archivio di Stato di Firenze, 9 ottobre 2008-14 marzo 2009)*, a cura di R. Cardini e P. Viti, Firenze 2008; *Coluccio Salutati e l'invenzione dell'umanesimo. Catalogo della mostra (Biblioteca Medicea Laurenziana, 2 novembre 2008-30 gennaio 2009)*, a cura di T. De Robertis, G. Tanturli e S. Zamponi, Firenze 2008; *Coluccio Salutati e l'invenzione dell'umanesimo. Atti del convegno internazionale di studi (Firenze, 29-31 ottobre 2008)*, a cura di C. Bianca, Roma 2010; *Le radici umanistiche dell'Europa: Coluccio Salutati cancelliere e politico. Atti del convegno internazionale (Firenze-Prato, 9-12 dicembre 2008)*, a cura di R. Cardini e P. Viti, Firenze 2012; L. BAGGIONI, *La Forteresse de la raison. Lectures de l'humanisme politique florentin d'après l'œuvre de Coluccio Salutati*, Genève 2015.

²¹ R.G. WITT, *In the footsteps of the Ancients: the origins of humanism from Lovato to Bruni*, Leiden-New York-Köln 2000.

²² Per esempio, l'uso della storia è particolarmente soggetto a variazioni, come dimostra TANZINI, *Autour de la 'libertas'*, p. 99: «Malgré les nombreuses occasions où Salutati utilise images et textes de l'Antiquité pour affirmer l'argumentaire de sa lettre, la rhétorique de l'histoire passée, qu'il s'agisse de l'histoire sainte, grecque, romaine ou florentine, n'est pas une habitude constante et indifférenciée. Au contraire, il s'agit d'un outil rhétorique sélectif, utilisé avec une attention qui dépend des destinataires et de l'objet de la lettre».

per proiettare retoricamente un'immagine consensuale. Per esempio, durante la guerra contro la Chiesa, difendere la libertà significa molto spesso difendere l'integrità dei comuni contro un'aggressione esterna denunciata come tirannica: si tratta dell'argomento principale avanzato per far aderire le città toscane e quelle sottoposte all'autorità della Chiesa alla causa di Firenze. La *libertas* di Firenze è presentata come un'istanza egemone, protettrice delle altre *libertates*. Vi è dunque un'analogia tra la libertà di Firenze e quella delle altre città, ma quest'analogia non significa affatto che queste *libertates* siano uguali tra di loro. Al contrario, la somiglianza socio-politica permette la loro messa in prospettiva gerarchica: Firenze rappresenta e incarna la libertà, ne è dunque naturalmente la potenza principale e l'unica garanzia²³. Alcuni anni dopo, la difesa della *libertas* costituisce ancora un'importante posta in gioco intellettuale nel corso della guerra contro Milano: la cancelleria milanese si sforza di decostruire e di minare le fondamenta della pretesa fiorentina a voler garantire le *libertates* delle altre città, come testimonianza, all'inizio delle ostilità, la lettera mandata da Gian Galeazzo ai Fiorentini²⁴ in cui denunciava «l'apparenza di libertà» (*libertatis specie*) dei Fiorentini; l'attacco non mancava di sale, giacché si riappropriava di un'immagine simile alla *false libertatis trabea* di dantesca memoria²⁵, richiamando implicitamente la figura dell'illustre esule fiorentino in una sfida alla sua città natale. Nel contempo, la cancelleria viscontea adottava una posizione polemica analoga a quella dell'autorità imperiale nei confronti delle *libertates* dei ribelli²⁶. Questo nodo polemico sarà poi utilizzato da Antonio Loschi durante il conflitto e occasionerà, dopo la fine della guerra, la celebre risposta di Coluccio²⁷. In tali esempi, la *libertas* di Firenze, che sia positivamente affermata dai Fiorentini o polemicamente negata dai loro avversari, funziona come un principio d'interpretazione di un orizzonte politico osservato dal punto di vista di una supremazia territoriale: un principio

²³ Si tratta di una configurazione che si percepisce chiaramente nelle missive pubbliche. Occorrerebbe paragonare tale concetto di 'rappresentanza' con le formulazioni attestate nelle alleanze, le leghe, i trattati ecc. Vi è forse qualche affinità con il modo di concepire la 'rappresentanza' nell'ambito cittadino: cfr. R. FUBINI, *Dalla rappresentanza sociale alla rappresentanza politica. Alcune osservazioni sull'evoluzione politico-costituzionale di Firenze nel Rinascimento*, «Rivista storica italiana», CII (1990), pp. 279-301.

²⁴ Si tratta della lettera *Pacem italicam* del 19 aprile 1390 composta da Pasquino Capelli, che si può leggere in *Die Staatsbriefe Coluccio Salutatis*, pp. 255-256. Per una presentazione del discorso politico visconteo di quel tempo, cfr. C.M. MONTI, *L'epistola come strumento di propaganda politica nella cancelleria di Gian Galeazzo Visconti*, «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge», CXXVIII (2016), 1, <<http://journals.openedition.org/mefrm/2985>> (05/2024).

²⁵ DANTE ALIGHIERI, *Epistolae*, VI: «[...] et quo false libertatis trabeam tueri existimatis, eo vere servitutis in ergastula conciditis».

²⁶ Cfr. La VI epistola dell'Alighieri scritta durante l'assedio di Firenze condotto da Enrico VII di Lussemburgo nel 1312, che attinge a una ricca tradizione epistolografica filo-imperiale ampiamente diffusa nella cultura del tempo, non fosse altro che nelle raccolte di lettere tramandate dalla tradizione dell'*ars dictaminis*, come ad esempio quelle di Boncompagno da Signa.

²⁷ S.U. BALDASSARRI, *La vipera e il giglio: lo scontro tra Milano e Firenze nelle invettive di Antonio Loschi e Coluccio Salutatis*, Roma 2012.

di strutturazione di un'autorità, verticale e gerarchica, che riflette e accompagna le ambizioni regionali dello stato fiorentino²⁸. Tale rappresentazione della 'libertà' fiorentina proietta dunque un ordine sovra-cittadino ma plurale, la cui pluralità non è certo egualitaria anche se importa conservarne il carattere molteplice.

L'articolazione tra libertà come ordine territoriale e libertà 'interna' rimaneva un punto sensibile. La lettera di Gian Galeazzo sopraccitata ne offre una chiara testimonianza:

Non fu la vostra magnifica comunità, dalla quale non possiamo aspettarci niente del genere, ma un piccolo gruppo degli arciguelfi vostri che, per rabbia o per paura dovuta a uno stato malfondato e vacillante, tirannizzano la vostra fiorentine città sotto un'apparenza di libertà, e hanno scelto la guerra piuttosto che la pace²⁹.

Molto prima del Guicciardini che discorrerà sulle contraddizioni tra la parola e la cosa³⁰, ma sulla scia di Dante³¹, questa frecciata mira a smascherare l'ipocrisia del discorso ufficiale. Questa visione critica e polemica della libertà fiorentina emanante dalla cancelleria viscontea dimostra quanto fosse considerato necessario, in un contesto di guerra, contrastare il complesso discorso della cancelleria fiorentina³². Ma l'attacco sembra voler colpire al cuore del regime: la libertà

²⁸ «Il termine *libertas*, quindi, veniva impiegato tanto nelle condizioni di dipendenza dettate dai sistemi di egemonia quanto nelle situazioni di netta subordinazione gerarchica determinate dalle formazioni territoriali pluricittadine»: F. RICCIARDELLI, *Il linguaggio della subordinazione politica nelle repubbliche di Firenze, Siena e Lucca fra Duecento e Quattrocento*, in *Uomini. Paesaggi. Storie. Studi di storia medievale per Giovanni Cherubini*, a cura di D. Balestracci et al., vol. II, Siena 2012, pp. 1017-1032: 1023. Per la costituzione dello 'stato' fiorentino: *Lo stato territoriale fiorentino (secoli XIV-XV). Ricerche, linguaggi, confronti*, a cura di W. J. Connell e A. Zorzi, Pisa 2001, in particolare A. BROWN, *Il linguaggio dell'impero*, pp. 255-270; Florence et la Toscane; I. LAZZARINI, *L'Italia degli stati territoriali. Secoli XIII-XV*, Roma-Bari 2003.

²⁹ «Maluit enim – non dicimus magnifica vestra communitas, de qua nihil tale opinari possemus – sed paucorum Arciguelforum vestrorum seu rabies seu diffidentia male fundati et tremuli statui qui florentem illam civitatem sub libertatis specie tyrannizant, guerram quam pacem eligere [...]», *Die Staatsbriefe Coluccio Salutati*, p. 255.

³⁰ Nella famosa risposta di Bernardo del Nero a Pagolantonio Soderini: «Io ho considerato spesso che questo nome della libertà è molte volte preso più presto per colore e per scusa da chi vuole occultare le sue cupidità e ambizione, che in fatto si truovi così naturale negli uomini questo desiderio», F. GUICCIARDINI, *Dialogo del reggimento di Firenze*, a cura di G.M. Anselmi e C. Varotti, Torino 1994, p. 65 e p. 66: «Coloro che sono de' primi gradi delle città non hanno tanto per obietto la libertà, quanto cercano sempre di ampliare la sua potenza e farsi superiori e singolari quanto possono». La ricerca della verità dei fatti o degli 'effetti' più che delle parole è tipica del pensiero politico delle guerre d'Italia: cfr. J.-L. FOURNEL, J.-C. ZANCARINI, *La granmaire de la république: langages de la politique chez Francesco Guicciardini, 1483-1540*, Genève 2009.

³¹ Si veda sopra, nota 26. Si pensi anche all'invettiva antiflorentina in *Purgatorio* VI, 130-132: «Molti han giustizia in cuore, e tardi scocca / per non venir senza consiglio a l'arco; / ma il popolo tuo l'ha in sommo de la bocca».

³² Si tratta di un aspetto tra i più studiati della storia intellettuale di quegli anni. Oltre al classico studio di BARON, *The Crisis*, si veda A. LANZA, *Firenze contro Milano. Gli intellettuali fiorentini nelle guerre con i Visconti (1390-1440)*, Anzio 1991; S.U. BALDASSARRI, *Hard Times, Great Expectations, and Our Mutual Friend Cicero: The Loschi-Salutati Controversy*, in *City, Court, Academy. Language Choice in Early Modern Italy*, a cura di E. Del Soldato e A. Rizzi, Abingdon 2018, pp. 67-82.

fiorentina non sarebbe altro che la tirannia di una piccola parte della città su di essa, piccola parte che dobbiamo identificare con i gruppi ristretti che avevano conquistato l'egemonia sulle istituzioni fiorentine dal 1382 in poi³³. E se l'attacco fosse davvero mirato a far vacillare il regime fiorentino, significa forse che il tema della 'falsa libertà' era uno dei punti deboli di tale regime. È difficile sostenere che esistesse un sentimento generale e diffuso di un degrado della libertà, ovvero di un allontanamento progressivo da uno stato di equilibrio istituzionale ereditato dalla tradizione. E anche se un simile sentimento fosse attestato nella documentazione, sarebbe difficile dimostrare che si trattasse di qualcosa di più di un'impressione soggettiva³⁴. Un passo della cronaca di Marchionne di Coppo Stefani ci offre un punto di vista interessante. Ricalcando un antico motivo della cronachistica tardomedievale, quello della condanna delle divisioni interne, Marchionne vi aggiunge tuttavia una sfumatura particolare: il lamento di tutta una parte della popolazione cittadina che si sente minacciata dalle mosse segrete dei grandi, in particolare dall'intesa tra Albizzi e Ricci. Tale lamento viene affidato dal narratore a un eminente cittadino, Filippo di Cionetto Bastari, che chiede ai signori di rimediare agli abusi e di dare ai cittadini «libertà»³⁵. Questo passo ci dà la prova, molto prima di Machiavelli, che teorizzerà nei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* la libertà come assenza di dominio tra la nobiltà e la plebe, che la libertà potesse essere concepita come un equilibrio tra le diverse componenti della società cittadina e perciò usata per criticare una situazione di abuso dei più potenti sugli altri. Le *Consulte e Pratiche* rivelano che questo discorso di Filippo di Cionetto Bastari, rielaborato dall'autore della cronaca, fu realmente

³³ È proprio con questo documento che S. BERTELLI, ne *Il potere oligarchico nello stato-città medievale*, Firenze 1978, illustra la tesi che l'umanesimo civile è una «copertura ideologica del dominio d'una fazione, che identificava il suo potere in idee universalmente valide, facendo tutt'uno della Parte e della patria» (p. 156). Lavori ulteriori hanno in sostanza confermato questa visione, illuminando la complessa costruzione istituzionale del consenso e il ruolo particolare svolto dagli umanisti. Cfr. J. NAJEMY, *Corporatism and Consensus in Florentine Electoral Politics, 1280-1400*, Chapel Hill 1982; R. FUBINI, *Italia quattrocentesca. Politica e diplomazia nell'età di Lorenzo il Magnifico*, Milano 1994. GILLI, *Le discours politique florentin*: «Contrairement aux affirmations baroniennes, le cœur de la doctrine n'est pas la défense du régime républicain face à la menace tyrannique, impérialiste, monarchique, viscontéenne. Il vise plutôt à justifier la transformation de la politique intérieure entre les années 1380 et les années 1430: ce sont des années d'intense mutation de l'assiette institutionnelle qui ont vu, comme par hasard, s'épanouir les discours sur l'humanisme civique», p. 334.

³⁴ Le testimonianze saranno numerose nel Quattrocento: cfr. *ivi*, pp. 340-341.

³⁵ MARCHIONNE DI COPPO STEFANI, *Cronica fiorentina*, a cura di N. Rodolico, Città di Castello 1903 (*Rerum Italicarum Scriptores*², XXX/1), rubrica 731: «Signori, egli è vero che circa cinquanta cittadini si ragunarono in San Piero Scheraggio, de' quali io fui uno, a intenzione di fare quello che facemmo, di venire alla vostra Signoria a narrare la libertà, sotto che questa Terra è stata, e star dee, e starà per vostra virtù, e non sarà tanta di forza in certi malevoli, che si sono fatti capi di setta, a vendere gli altri come schiavi; perocchè chi non è di loro setta è incusato, molestato e disfatto, e chi è dell'una setta, e non è del tutto come schiavo, egli è mezzo abbandonato, e l'altre setta l'impronta addosso. Noi ci siamo ragunati per essere liberi; e, o Signori, dateci libertà», p. 281.

pronunciato in consiglio³⁶. Per gli anni posteriori, i libri di ricordanze rivelano un senso di sfiducia nei confronti del potere, come i celebri ricordi di Giovanni di Pagolo Morelli: nei molti consigli di estrema prudenza che l'autore procura ai suoi figli (come proclamare la loro fedeltà alla parte guelfa e ai membri della classe dirigente) trapela un pragmatismo disilluso largamente utilizzato dagli storici, e in particolare da John Najemy, per illustrare gli effetti della «controrivoluzione» oligarchica³⁷. Tuttavia, nella lingua ufficiale, la libertà informa tutti gli atti: è nel nome della protezione e della conservazione della libertà che si formano le balie con le quali il ceto dirigente impone le sue trasformazioni³⁸. La libertà è presentata come un'esigenza assoluta, una condizione di sopravvivenza che giustifica le decisioni, le estromissioni, gli esili: è nel nome della libertà che le pratiche di pacificazione o di esclusione furono attuate³⁹.

Da questi elementi si può ricavare l'ipotesi plausibile di un sentimento di una crisi della libertà, fonte potenziale di malcontento e di dissenso. La storia intellettuale, non solo in quanto testimonianza di un'autonoma cultura dotta, ma in quanto laboratorio ideologico attraversato da esigenze sociali contrastanti, rivela l'esistenza di un tentativo per scongiurare tale sentimento. In quest'ottica, l'opera di Coluccio Salutati può essere oggetto di una nuova lettura. Si è sottolineata giustamente la dimensione tradizionale, e forse tradizionalista, della sua concezione della libertà espressa nelle lettere pubbliche⁴⁰, che è sicuramente da ricondurre entro i limiti di un paradigma comunale. Ciò non impedisce naturalmente che il cancelliere vi abbia impresso alcune particolari inflessioni. Nel suo epistolario 'privato' e nei suoi trattati, Coluccio svolge una ricerca letteraria e stilistica (la continuazione, in un certo senso, della strada aperta dal Petrarca) ma anche politica, mirante a rivivificare l'etica civica dei suoi contemporanei. Alcune delle lettere del suo carteggio privato hanno una valenza chiaramente politica, come la lettera a Francesco Guinigi⁴¹, in cui Firenze è descritta come «fortezza della libertà» (*arx libertatis*) e il popolo fiorentino come «il difensore della libertà di qualsiasi popolo, nella misura in cui difende così più facilmente

³⁶ Nei registri dei consigli (*Consulte e Pratiche*, 12, c. 11r, 16 marzo 1372) la parola «libertà» appare tuttavia solo riguardo alla politica estera: «[...] quod cives invicem uniantur ad conservationem libertatis comunis Florentie et ad non faciendum guerram vel imprehensam vel expensas». Cfr. G. BRUCKER, *Florentine Politics and Society*, Princeton 1962, p. 252.

³⁷ J. NAJEMY, *A History of Florence, 1200-1575*, Malden 2006.

³⁸ A. MOLHO, *The Florentine Oligarchy and the "Balie" of the Late Trecento*, «Speculum», XLIII (1968), pp. 23-51.

³⁹ A. ZORZI, *L'amministrazione della giustizia penale nella Repubblica Fiorentina: aspetti e problemi*, Firenze 1988; ID., *La trasformazione di un quadro politico. Ricerche su politica e giustizia a Firenze dal comune allo Stato territoriale*, Firenze 2008; F. RICCIARDELLI, *The Politics of Exclusion in Early Renaissance Florence*, Turnhout 2007.

⁴⁰ Cfr. FUBINI, *La rivendicazione della sovranità statale*.

⁴¹ Datata 4 dicembre 1374, in COLUCCIO SALUTATI, *Epistolario*, a cura di F. Novati, vol. 1, Roma 1891, pp. 190-198.

la propria libertà»⁴², oppure la lettera al francescano Niccolò Casucchi da Girenti, sostenitore della politica di papa Gregorio XI⁴³, dove Coluccio condanna il ricorso abusivo del pontefice alla *plenitudo potestatis* per modificare l'assetto regionale. La libertà è per Coluccio l'autonomia municipale sempre esposta al pericolo del suo annientamento e polemicamente difesa sulla base di garanzie giuridiche. La sua originalità sta nell'impostazione esortativa, parenetica, fortemente morale sulla quale impernia il suo discorso politico: è ovvio che tutti i motivi della tradizione antitirannica sono richiamati dal cancelliere per edificare intellettualmente un ordine politico-territoriale fondato sulla preminenza di Firenze. Tale edificazione si realizza però a partire da una posizione didattico-morale che si muove nel campo del diritto e della ragione.

Si tratta di un elemento importante per capire l'idea salutatiana della comunità civile. Negli anni che seguono il tumulto dei Ciompi e il ritorno della parte guelfa, Salutati ricorda nelle sue epistole morali il pericolo sempre incombente di una rivolta dei nemici interni per denunciare l'atteggiamento di alcuni cittadini che hanno lasciato la città in tempo di peste. È ignominioso, afferma il cancelliere, correre il rischio che una illustre città come Firenze, «libera e ovunque produttrice di libertà» (*liberam et libertatis undique genitricem*) possa cadere nelle mani di facinorosi:

Se aveste visto, il 21 luglio scorso, con quanta smisurata sfiducia o con quale vigore, questa gente vile e sordida, con i vessilli eretti, si è impossessata di una così grande città nel silenzio della sera, e ha percorso la città tutta quanta, spingendo i poveri al saccheggio, capireste che né la virtù dei buoni cittadini che si trovano in patria né la forza militare sarebbero bastate a respingerli, ma sarebbe occorso, e occorrerà sempre, se un simile furore venisse a colpirci, combattere con tutte le forze degli ottimati e tutto il corpo della repubblica⁴⁴.

La libertà della città non è soltanto l'autonomia o l'autogoverno, è anche l'equilibrio gerarchico delle componenti sociali garantito dalla vigilanza e dall'operosità del ceto superiore, qui designato con la parola «ottimati». Il buon funzionamento della città implica la repressione degli impulsi violenti degli uomini più vili ad opera dei più grandi, che devono anche essere i più virtuosi. Si vede quanto la rappresentazione della comunità civile sia riconducibile a un paradigma morale: quello del potere della mente sulle passioni. È proprio que-

⁴² «Ex quo debet cuique facile persuaderi Florentinum populum libertatis cuiuslibet populi defensorem, in quibus et suam libertatem faciliore cura defendit», *ivi*, p. 195.

⁴³ 5 novembre 1375, *ivi*, pp. 213-218.

⁴⁴ Lettera a Antonio di ser Chello, 21 agosto 1383, *ivi*, vol. 2, pp. 83-98, p. 86: «Si quanto animi magnitudine quantoque vigore XXI die mensis iulii proxime elapsi gens illa vilis et sordida, vexillis erectis, prime noctis silentio tantam urbem invaserit et totam peragrando civitatem pauperes ad predam invitaverit, vidissetis, non iam solum virtute bonorum civium, qui in patria sunt, aut militari potentia diceretis obsistendum satis esse, sed et tunc fuisse et semper fore, si similis furor ingruerit, omnium optimatum viribus et totius reipublice corpore dimicandum».

sto paradigma che darà luogo, nei trattati più elaborati di Salutati, a una vera e propria concettualizzazione della *vita activa*, modello di perfezione umana e traguardo ultimo degli *studia humanitatis*, vista come vittoria dello spirito sul corpo. La fermezza di questa antropologia morale fundamentalmente dualistica rispecchia una polarizzazione altrettanto netta tra coloro che devono essere soggiogati e coloro che devono esercitare la loro autorità. Ben diversa sarà la visione machiavelliana della Roma antica, tesa tra due umori antagonisti, la voglia di dominare del patriziato e la voglia di non essere dominati della plebe, ma non per ciò meno dualistica di quella di Salutati. Nella visione di quest'ultimo, la comunità (il «corpo della repubblica», dice Salutati) diventa una totalità astratta⁴⁵, la cui coesione non può essere altro che un dominio di una parte sull'altra. Il posizionamento retorico del cancelliere non può essere però di mera accettazione dell'autorità dei più potenti, ma consiste in una severa esortazione che li invita a un più grande rigore etico, in virtù di una legislazione più alta della ricchezza e del potere⁴⁶.

Una simile insistenza sulla moralizzazione del ceto dirigente è percepibile in un altro ramo della rivisitazione salutariana della tradizione che lo precede: la rilettura di Dante. L'interesse particolare manifestato dal Salutati per Dante negli anni 1390 è già stato notato da Ronald G. Witt e attribuito a un tropismo religioso sempre più marcato. Vi è un altro motivo importante, politico più che spirituale: la riappropriazione dell'antiflorentinismo dantesco da parte della cancelleria viscontea ha verosimilmente spinto il cancelliere a rivendicare l'eredità di una figura importante del patrimonio culturale della città in un'epoca di 'guerra culturale', e a riaffermare nel contempo i fondamenti giurpubblicistici della libertà cittadina garantita dall'autorità imperiale nello spirito del pensiero dantesco⁴⁷. Sia il *De fato et fortuna*, che contiene una potente difesa della dottrina del libero arbitrio esposta da Marco Lombardo nel canto XVI del *Purgatorio*, sia il *De tyranno* e la sua grande evocazione dell'autorità imperiale attraverso la difesa della condanna dantesca degli uccisori di Cesare e la relativa discolta di quest'ultimo dall'accusa di tirannia, hanno un indirizzo etico-politico particolarmente spiccato: riaffermare i fondamenti della libertà rivitalizzando la lettu-

⁴⁵ E.I. MINEO, *Liberté et communauté en Italie (milieu du XIII^e siècle-début du XV^e siècle)*, in *La République dans tous ses états. Pour une histoire intellectuelle de la république en Europe*, a cura di C. Moatti e M. Riot-Sarcey, Paris 2009, pp. 215-250, 348-357.

⁴⁶ Per certi versi, l'autorità del pensatore è molto simile a quella del giurista: J. KIRSCHNER, 'Consilia' as Authority in Late Medieval Italy: the Case of Florence, in *Legal Consulting in the Civil Law Tradition*, a cura di M. Ascheri, I. Baumgärtner e J. Kirshner, Berkeley 1999, pp. 107-140, sul versante ufficiale e pubblico della produzione del cancelliere ha ravvisato una concezione della legalità degli atti pubblici analoga a quella di giuristi come Bartolo da Sassoferrato o Baldo degli Ubaldi. La legalità corrisponde a una conformità con norme superiori quali l'equità o il diritto naturale. Sul pensiero dei giuristi, D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano: il «De Tyranno» di Bartolo da Sassoferrato, 1314-1357*, Firenze 1983. Sull'importanza della tradizione giuridica per Salutati, cfr. DE ROSA, *Coluccio Salutati*.

⁴⁷ D. QUAGLIONI, *De tyranno: "a problematical book"*, in *Coluccio Salutati e l'invenzione dell'umanesimo. Catalogo*, pp. 165-167.

ra di una gloria letteraria municipale. La riappropriazione di Dante, tutt'altro che aneddotica, è parte integrante tanto di quell'ideologia della libertà⁴⁸ che si trova al cuore del repubblicanesimo fiorentino, quanto dell'esaltazione delle lettere, e in particolare della storia e della poesia, come ricettacoli di una verità celata, essenziale per alimentare un'alta concezione dell'etica civile. Il *De laboribus Herculis* non è solo una monumentale indagine mitografica fondata sulla lettura della poesia antica, ma costituisce anche una sentita difesa del valore politico della poesia, un'opera che può essere letta come un 'trattato del buon governo'⁴⁹, in modo molto più chiaro di qualsiasi altro grande trattato mitografico, compreso l'illustre modello boccacciano delle *Genealogie deorum*. Nel libro XIII, *Salutati* fornisce un'interpretazione originale del mito d'Issione e dei centauri in relazione con le nozze di Piritoo e Ippodamia: i centauri – variamente interpretati nel corso del XIV secolo dai commentatori di Dante (che ne fa i custodi del girone dei tiranni, nel canto XII dell'*Inferno*) e dallo stesso Boccaccio⁵⁰ – sono identificati con gli ottimati che perturbano, con la loro violenza, le «solennità di libertà» simboleggiate dalle nozze. Solo Ercole, figura dell'uomo perfetto, può vincere i centauri, ovvero ricondurre gli ottimati alla ragione con la potenza dei suoi argomenti⁵¹. Nel cuore di questo grande esercizio di esegesi mitografica che è il *De laboribus Herculis*, viene riaffermata la necessità per gli ottimati di sottoporsi alla ragione e alla legge. Vi è un'importante connessione tra questo monito contro la tirannide degli ottimati e l'esaltazione del diritto contenuta nel *De nobilitate legum et medicine*.

Strano modo di difendere un regime oligarchico, quello di denunciare la tirannia dei pochi. È però quello adoperato da *Salutati*: per il cancelliere del comune, l'autorità politica non può fondarsi che sul diritto. Il modo più sicuro di fornire un appoggio teorico all'evoluzione oligarchica del governo cittadino consiste nel ricordare che l'autorità politica non può avere come baricentro che il popolo, con l'esclusione della plebe e dei grandi. Nella famosa invettiva contro Antonio Loschi, il *Contra maledicum et obiurgatorem*, composto dopo la fine della guerra contro Milano, *Salutati* tesse l'elogio del popolo fiorentino, *princeps populus*, e porta alle estreme conseguenze la comprensione della libertà come principio gerarchico (per non dire sovrano): essere liberi significa essere sottoposti alla libertà fiorentina, allo *jugum libertatis* o *frenum libertatis*, con un evidente riuso della retorica pro-imperiale ampiamente adoperata da Dante e

⁴⁸ A. ZORZI, *La questione della tirannide nell'Italia del Trecento*, in *Tiranni e tirannide nel Trecento italiano*, a cura di Id., Roma 2013, pp. 1-36, in particolare p. 33. L'autore conclude: «ancora per buona parte del secolo XIV ciò che era contato per i cittadini era la qualità del rapporto tra governanti e governati più che la forma di governo. Il repubblicanesimo fiorentino si propone invece nel primo Quattrocento come esempio di un'esperienza di 'libertà' capace di opporsi al regime 'tirannico' visconteo», p. 35.

⁴⁹ La formula è di J.-Y. TILLIETTE, *Coluccio Salutati à la croisée des chemins. Structure, sources, méthodes et intentions du 'De laboribus Herculis'*, «Polymnia», III (2017), pp. 148-185.

⁵⁰ BAGGIONI, *La forteresse de la raison*, pp. 289-301.

⁵¹ Ivi, pp. 302-310.

convocata dallo stesso Salutati nel suo *De tyranno*. Con l'elogio dello *jugum libertatis*, Salutati mina le pretese della signoria milanese di arrogarsi questa stessa autorità, giacché il dominio che essa esercita, *more regio*, è molto più insofferente dell'altrui libertà che non il legittimo dominio del re di Francia, che garantisce un'autentica libertà. Tra le forme accettate di libertà figurano dunque la libertà popolare e la libertà reale. Una libertà 'aristocratica' – concepibile in regime aristotelico – non è considerata da Coluccio: si può perfino leggere una frecciata anti-aristocratica diretta contro il Loschi e i giovani al servizio del Visconti nell'evocazione dei giovani aristocratici romani ostili alla *libertas* dopo la caduta dei re. L'invettiva, che è, se si vuole, un testo di propaganda anti-milanese, si può anche leggere come un testo destinato agli stessi Fiorentini: un testo di parenesi civile che esorta gli ottimati ad essere all'altezza delle alte missioni del popolo fiorentino, e a considerarsi rappresentanti e non dominatori del popolo. Salutati non designa mai Firenze come un *regimen* o uno *status optimum*. La *libertas*, per lui, non può essere che la libertà di un popolo. Si capisce bene che in questa tensione, o contraddizione, tra l'indirizzo oligarchico coevo e l'irrigidimento popolare della rappresentazione della 'libertà fiorentina', risiede un potente operatore di rilettura della storia di Roma, e che ci troviamo alla radice delle analisi contrapposte, condotte da Machiavelli, della repubblica romana e della repubblica fiorentina⁵². La cerchia dei giovani umanisti gravitanti intorno al Salutati, tra i quali Iacopo da Scarperia, Pier Paolo Vergerio, sulla base delle lettere ciceroniane *Ad familiares* riscoperte dal Salutati, riesamina le scelte politiche di Cicerone e intende rivedere il severo giudizio emesso dal Petrarca riabilitando un Cicerone 'civile'. Cicerone diventa il pretesto per la disamina di un problema politico: in un contesto di guerra civile, è preferibile scegliere la tirannide di un uomo solo o quella dei pochi⁵³? L'esperienza di una crisi della libertà sembra effettivamente pesare sulle indagini condotte nell'ambito degli *studia humanitatis* e condizionare un determinato indirizzo politico-letterario.

La scrittura degli umanisti – la si chiami retorica se si vuole – comporta in se stessa le tensioni e le contraddizioni di una società allo stesso titolo di altre produzioni intellettuali, artistiche o letterarie, con le quali è d'altronde strettamente legata, e può dunque illuminare le idee politiche e il pensiero politico di un determinato periodo. L'ideologia della *libertas* della fine del Trecento e del primo Quattrocento non è certo scindibile dalla contrapposizione politica tra Firenze

⁵² A. SALVO ROSSI, *L'invenzione della repubblica. Storia e politica a Firenze (XV-XVI secolo)*, Roma 2022.

⁵³ Sulla scelta di campo pro-ottimazia effettuata da Cicerone cfr. la lettera a Pellegrino Zambeccari, 27 aprile 1392 o 1394, in SALUTATI, *Epistolario*, vol. 3, pp. 25-26. Vedasi anche la lettera a Cicerone di Pier Paolo Vergerio (amico e discepolo del Salutati) che fa l'apologia del suo impegno al servizio della libertà: *Epistolario di Pier Paolo Vergerio*, a cura di L. Smith, Roma 1934, p. 443. Probabilmente sempre allo scopo di chiarire le vicende della guerra civile romana, Salutati chiede a Jacopo Angeli da Scarperia di tradurre la *Vita Brutii* di Plutarco. Come sottolinea VITI, *La 'Florentina libertas'*, p. 155, questi lavori traducono «una mentalità che va ben oltre gli aspetti puramente letterari della questione».

e Milano, ma non è neanche comprensibile se non si tiene conto del tentativo svolto da Salutati di ricondurre l'evoluzione politico-istituzionale del comune all'interno di limiti etici e giuridici. In questo senso, la retorica umanistica non può essere la giustificazione spregiudicata e semplicistica di un potere di fatto, ma essa propone al contrario una riflessione sulle condizioni di accettabilità e di legittimità di una forma politica relativamente nuova.

Nella generazione successiva, Leonardo Bruni, come si sa, avrebbe imposto un nuovo riorientamento al pensiero della libertà fiorentina. Molti studi hanno posto in rilievo la rottura teorica e stilistica introdotta dall'umanista aretino⁵⁴. Le altre grandi inflessioni date da Bruni a quello che sarebbe diventato l'asse fondamentale dell'identità politica fiorentina nella prima metà del Quattrocento consistono nel comporre i vari elementi aristocratici presenti nella tradizione e nel pensiero di Salutati in un percorso piuttosto coerente: dalla comprensione armonica dell'unità della città, ingegnosamente esposta nella *Laudatio florentine urbis*, all'esaltazione di una libertà intesa come emersione dei migliori (*Oratio in funere Iohannis Strozze*); dalla teorizzazione dello stato fiorentino come un regime popolare e aristocratico, fino alla *mise en récit* della storia fiorentina secondo linee di straordinaria coerenza, imperniata su una parentesi rivolta agli *optimates*, sul legame necessario tra libertà e autorità degli uomini savi ed esperti – soprattutto in materia militare –, e su una stretta subordinazione degli strati inferiori della società al governo dei migliori. Molto rimane da capire sul rapporto tra la complessità retorica e intellettuale della 'libertà' e lo spessore storico dell'esperienza politica che essa doveva rispecchiare, o dissimulare. Molto rimane da capire anche sull'evoluzione del concetto di libertà da Salutati a Bruni. Entrambi i pensatori, fini osservatori del loro tempo, non potevano concepire la libertà senza ricondurre l'autorità dei grandi all'interno di limiti etici e giuridici. Il contributo di Salutati risiede soprattutto nell'aver contenuto l'ideologia della *libertas* all'interno di un quadro antioligarchico fornito in parte dalla tradizione. Il Bruni non poté esimersi dalla poderosa scelta teorica effettuata dal maestro, né dal posizionamento parenetico fondato sull'autonomia – e il magistero – intellettuale conferitogli dagli *studia humanitatis*, ma tende a muoversi in un senso nettamente più aristocratico. Se il suo pensiero appare anch'esso come il frutto di una lunga e antica tradizione retorico-politica, si presenta come l'esito di una delle sue formulazioni meno egualitarie e più apertamente gerarchiche.

⁵⁴ Cfr. l'illuminante articolo di F. KLEIN, *Considerazioni sull'ideologia della città di Firenze tra Trecento e Quattrocento* (Villani, Bruni), «Ricerche storiche» X (1980), pp. 311-336; FUBINI, *La rivendicazione della sovranità statale*; TANZINI, *Autour de la 'libertas'*. Più in generale, per un'ampia bibliografia su Bruni, cfr. L. BERNARD-PRADELLE, *Leonardo Bruni Aretino. Histoire, éloquence et poésie à Florence au début du Quattrocento*, Paris 2008; e più recentemente, un articolo pubblicato dopo la stesura del presente lavoro: E. I. MINEO, *Peuple et république à l'aube de l'humanisme : sur l'inconscient politique de Leonardo Bruni*, in «Astérior», 29 (2023), <https://journals.openedition.org/asterion/10393> (05/2024).

Libertà fra tardo medioevo e prima età moderna: il mondo germanofono

Thomas Maissen

Se si intende discutere riguardo al concetto medievale di libertà (o di *libertates*, intesa nella sua accezione plurale) è necessario, ma spesso difficile, evitare di cadere in due anacronismi. Per l'epoca contemporanea la libertà è una condizione naturale, uguale per tutti gli uomini, senza alternative legittime; in consonanza con i principi sanciti dalla *Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino* del 1789: «Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits». Durante l'antichità, invece, il diritto civile romano si basava fundamentalmente su una giustapposizione dicotomica che è possibile notare, per esempio, nelle *Institutiones* di Gaio, scritte intorno al 161 d.C.: «omnes homines aut liberi sunt aut servi»¹. Infatti, la tradizione romana prevedeva una netta distinzione fra una persona libera (*homo liber/ingenuus*) considerata, in quanto *cives Romanus*, giuridicamente capace e uno schiavo che, al pari di un oggetto, doveva essere sottoposto al dominio e alla tutela. Fra questi due poli vi era una terza condizione, quella dei *liberti* che, sebbene affrancati dal loro precedente stato di schiavitù e quindi giuridicamente capaci, continuavano a dipendere dalla protezione (*defensio*) del patrono².

¹ GAI *Institutiones* 1, 9, cit. da C. SCHOTT, *Freiheit und Libertas*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Germanistische Abteilung», 104 (1987), 1, pp. 85-109, qui pp. 93, 101-103.

² Ivi, pp. 94-96. B. DIESTELKAMP, *Freiheit der Bürger – Freiheit der Stadt*, in *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich*, a cura di J. Fried, Sigmaringen 1991, pp. 485-510, a p. 489 sgg.

Thomas Maissen, University of Heidelberg, Germany, thomas.maissen@zegk.uni-heidelberg.de, 0000-0003-0356-2191

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Thomas Maissen, *Libertà fra tardo medioevo e prima età moderna: il mondo germanofono*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0382-1.19, in Andrea Zorzi (edited by), *Libertas e libertates nel tardo medioevo. Realtà italiane nel contesto europeo. Atti del XVI Convegno di studi San Miniato 11-13 ottobre 2018*, pp. 245-264, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0382-1, DOI 10.36253/979-12-215-0382-1

Nel corso del presente articolo verranno presentati alcuni orientamenti del pensiero medioevale rispetto al concetto di libertà, al fine di mostrarne la peculiarità; sarà poi proposto il caso tedesco, mediante il quale verrà dedicata particolare attenzione alle città (imperiali), ed infine si estenderà la cronologia sino ad includere la prima età moderna attraverso l'analisi del caso svizzero, che renderà possibile mostrare come l'idea di libertà, intesa come privilegio, ceda il passo ad una concezione moderna di libertà sovrana.

1. Idee medioevali intorno alla libertà

La tradizione romana e i suoi precetti hanno inciso in maniera determinante nel momento di transizione seguito alla caduta dell'impero. Nell'alto medioevo, un nobile era considerato libero poiché detentore della libertà, trasmessa dai suoi avi, in virtù della sua forza e della sua natura: possedeva se stesso, il suo allodio, una sede signorile (*curtis*) e un seguito nobiliare. Inoltre, elemento non privo di importanza, i suoi beni erano immuni dal vincolo dell'autorità regia. Se il sovrano avanzava pretese nei confronti della nobiltà, a questa era permesso opporre resistenza, dal momento che il re era sostanzialmente un pari con il quale essa condivideva l'esercizio del potere³. È questo il concetto medioevale di libertà che si avvicina di più all'ideale classico del *cives* o *polites* che partecipa al governo ed è autarchico perché in grado di dominare sulla sua casa (*oikos*). È probabilmente anche l'idea di libertà più vicina alla nostra, moderna e individualistica, nella quale il ruolo che occupa il cittadino moderno, economicamente se non autonomo almeno benestante e partecipa nell'esercizio del potere sovrano, appare quasi la risultante del processo di democratizzazione della nobiltà medioevale.

Di contro, le libertà di coloro che non appartenevano alla cerchia della nobiltà dipendevano non da loro stessi ma da un altro soggetto, cioè un signore, implicando la loro subordinazione alla protezione di questa entità superiore (sia ecclesiastica che secolare)⁴. Considerato in questa prospettiva, tale *status* non sembra discostarsi di molto da quello dei *liberti* di cui si è già detto in precedenza, dimostrando in questo modo che la chiara dicotomia nei confronti del diritto romano tende a svanire. Nelle società medievali divise per ceti, nelle quali il rango risulta uno degli elementi di maggior peso, la libertà stessa non rappresenta più un criterio di distinzione così netto come nell'antichità. L'opposizione sociale fra *miles* e *rusticus* sostituisce quella giuridica fra *liber* e *servus*⁵. Non è improprio affermare che, se ai poli della società si trovavano da un lato i servi della gleba – e non più gli schiavi – e dall'altro l'alta nobiltà, libera per nascita

³ F. IRSIGLER, *Freiheit und Unfreiheit im Mittelalter. Formen und Wege sozialer Mobilität*, in *Miscellanea Franz Irsigler. Festgabe zum 65. Geburtstag*, a cura di V. Henn et al., Trier 2006, pp. 133-152, qui p. 135 sgg.

⁴ Ivi, p. 138.

⁵ DIESTELKAMP, *Freiheit der Bürger*, pp. 485-510, 491 sgg.

– e non più *cives liberi* –, nel mezzo non era più presente un gruppo omogeneo – i *liberti* romani – ma vari ceti che potevano essere più o meno liberi (essendo questo persino un titolo ufficiale: *Minderfreie*).

Questa struttura si presenta variabile nei diversi regni occidentali e attraverso i secoli, permettendo anche una certa mobilità sociale. Così, ad esempio, alla nobiltà imperiale apparteneva il ceto particolare dei ‘nobili liberi’ (*Edelfreie, nobiles*; dal XVI secolo: cavalieri imperiali) direttamente legati all’imperatore; ma non erano i soli. Nel tardo medioevo accedevano alla nobiltà anche i ministeriali i quali, sebbene originariamente fossero agenti signorili personalmente e giuridicamente non liberi, appartenevano ad un livello socialmente superiore ai liberi contadini (*freie Bauern* o *Freibauern*) che avevano ottenuto questo privilegio oltralpe nei momenti della colonizzazione – come nel caso dei Franchi – e dei dissodamenti del XII e XIII secolo. Nello stesso tempo, i signori fondatori di nuove città accordarono loro un diritto civico che includeva, assieme alla pace, istituzioni e diritti civici specifici, la libertà collettiva che implicava anche varie libertà individuali⁶.

La libertà medievale e premoderna non era dunque né dicotomica, come quella antica, né assoluta, come quella moderna, ma relativa. Sussisteva, quindi, un rapporto di dipendenza tra la libertà di uno e quella degli altri in relazione alle loro stesse libertà. Secondo il glossatore Accursio, per esempio, i coloni-ascrittizi, pur diventando servi per i propri padroni, continuavano a essere considerati liberi nei confronti di terzi⁷. Erano possibili persino concetti per noi contraddittori come *libera servitus*, che riusciva a combinare gradi di dipendenza e protezione con l’autonomia economica e giuridica⁸. Nel caso francese si può affermare che nell’XI secolo la libertà dei *liberi*, per esempio davanti alla giustizia, era minima se comparata non ai *servi*, ma ai *nobiles* o i *milites*⁹.

Quindi non esisteva una libertà unica ed universale ma, secondo il contesto, delle libertà graduali e non individuali, legate ad una collettività corporativa, ossia ai ceti. Tranne per i membri dell’alta nobiltà, lo stato di liberi non originava automaticamente nel proprio ceto: ci potevano essere nobili liberi e non liberi (i *ministeriali*) quanto borghesi, clerici o contadini liberi e non liberi. Nel caso

⁶ Si veda C. SCHOTT, *Freiheit, Freie*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. 4, Stuttgart-Weimar 1999, coll. 896-899, nonché gli articoli del *Dizionario storico della Svizzera*, 2017, <<https://hls-dhs-dss.ch/>> (05/2024), es. M. LUMINATI, *Uomini liberi*; A.-M. DUBLER, *Diritto civico e Libertà*; F. HÄLG-STEFFEN, *Ministeriali*; F. DE CAPITANI, *Libertà*.

⁷ F. PANERO, *Il nuovo servaggio dei secoli XII-XIV in Italia: ricerche socio-economiche sul mondo contadino e comparazioni con alcune regioni dell’Europa mediterranea*, in *Schiavitù e servaggio nell’economia europea secc. XI-XVIII / Serfdom and Slavery in the European Economy 11th-18th Centuries. Atti della quarantunesima Settimana di studi (Prato, 14-18 aprile 2013)*, a cura di S. Cavaciocchi, Firenze 2014, pp. 99-138.

⁸ DIESTELKAMP, *Freiheit der Bürger*, p. 492.

⁹ O. GUILLOT, *La liberté des nobles et des roturiers dans la France du XI^e siècle : l’exemple de leur soumission à la justice*, in *La Notion de liberté au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident. Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia (12-15 octobre 1982)*, a cura di G. Makdisi et al., Paris 1985, pp. 155-167, qui p. 155.

in cui fossero liberi, ciò accadeva non a causa della loro natura, ma perché loro stessi o i loro antenati erano stati 'liberati' passivamente, cioè beneficiavano di un numero più o meno elevato di diritti; e proprio perché privilegiati non erano uguali, né in realtà né di natura.

Nella teoria teologica e filosofica esistevano diversi concetti al riguardo. Se in testi medievali si incontra la parola *libertas* con un significato politico, eventualità piuttosto rara, non significa automaticamente che vi sia una continuità con i nostri concetti moderni e la loro connotazione positiva. Ad esempio, in epoca premoderna, si poteva intendere la libertà anche in una accezione negativa con il significato di 'licenza'. Se oggi il concetto di 'libertà religiosa' è positivo, in un mondo cristiano significava mettere in dubbio la verità unica di Dio. La parola tedesca *vogelfrei*, libero come un uccello, indicava una condizione di fuorilegge in cui ognuno aveva il diritto o persino l'obbligo di uccidere un bandito. Nel *De libero arbitrio*, Agostino asserì che il male non poteva avere origine da Dio ma solo dall'uomo, superbo ed arrogante. Il suo libero arbitrio, frutto della caduta, può unicamente dar luogo ad una volontà di peccare; non è capace di raggiungere il bene se non con l'aiuto della grazia divina. Gli esseri umani sono dunque uguali solo quando rinunciano alla loro libertà sottomettendosi senza riserva a Dio¹⁰.

Sebbene l'antropologia negativa di Agostino rimanesse importante e venisse attualizzata di nuovo da Lutero, la Bibbia e la teologia permettevano anche di sviluppare idee più ottimistiche della libertà umana¹¹. A differenza dei precetti degli antichi pagani, il Nuovo Testamento suscitava nei cristiani dubbi sulla schiavitù e l'inuguaglianza. Già Gregorio Magno aveva asserito che tutti gli esseri umani sono uguali per natura, e l'abate Amaragd di San Michele insegnò la stessa cosa a Carlo Magno. Papa Adriano IV dichiarò nel XII secolo che non vi sono schiavi né liberi in Cristo e nel sacramento. Abelardo e altri autori pensavano che l'uomo potesse liberamente scegliere il bene.

In una antropologia positiva, ricopriva un ruolo importante l'idea che l'uomo fosse creato come *imago Dei*. Per Tommaso d'Aquino, la libera autodeterminazione e la sottomissione al diritto naturale caratterizzano l'uomo distinguendolo da altri animali. La sua rimane tuttavia una libertà relativa, non soltanto di fronte alla libertà assoluta di Dio e a quella, ristretta, degli animali, ma anche a quella ampia degli angeli o a quella delle piante, che si limita alla crescita. La libertà umana realizza la sua natura nella libera scelta della santificazione come *telos* – l'uno di più, un altro di meno. L'allontanamento dell'uomo dall'*imago Dei* significa che si passa dalla libertà alla servitù e alla dipendenza¹². Anche nell'antropologia tommasiana, più positiva rispetto a quella agostiniana, la li-

¹⁰ J. FRIED, *Über den Universalismus der Freiheit im Mittelalter*, in ID., *Zu Gast im Mittelalter*, München 2007, pp. 143-173, a p. 152. Anche W. WARNACH, *Freiheit*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 2, Basel-Stuttgart 1972, coll. 1064-1083, qui col. 1082.

¹¹ Per gli esempi seguenti FRIED, *Über den Universalismus*, pp. 148 sgg., 154, 159, 164.

¹² M. BECKER, *Substanz und Freiheit bei Thomas von Aquin. Studie zur philosophischen und theologischen Anthropologie*, Frankfurt am Main 2012, pp. 221, 243, 252-254, 266-270.

bertà rimane un fenomeno relativo e valido soltanto se diretto nella buona direzione, predefinita da Dio.

Durante il convegno sanminiatese, Alessandro Barbero ha opposto a questa rappresentazione di una libertà medievale relativa e passiva, acquisita tramite privilegi, un'idea di libertà egalitaria, che affonda le sue radici nel diritto naturale già durante il medioevo. In maniera particolare, Barbero fa riferimento al *Liber Paradisus* che infatti prova come la libertà originale e l'uguaglianza cristiana potevano essere utilizzate come argomenti anche nel contesto giuridico e politico. Nel 1257, compensando i proprietari fondiari, Bologna liberò all'incirca 6.000 servi che abitavano in città e nel contado. Da servi, erano stati dispensati dagli oneri pubblici fino a quel momento. I matrimoni misti fra servi e liberi avevano ingrossato di continuo le file di una prole servile. La liberazione bolognese doveva perciò creare nuovi soggetti tassabili e permettere alla città e ai suoi ceti dirigenti di controllare il territorio in maniera più puntuale, con un interesse demografico e soprattutto fiscale. A dispetto dei vantaggi economici apportati al comune, per la gran parte di coloro che furono liberati le conseguenze risultarono poco positive, poiché essi divennero contribuenti del comune senza poter davvero svincolarsi dalle loro soggezioni concrete nei confronti dei padroni¹³.

Il *Liber Paradisus*, che contiene il testo della legge e i nomi dei liberati, dichiarò che il comune di Bologna, nella delibera del nuovo atto, si era ispirato a Dio che aveva creato l'uomo con una perfettissima e perenne libertà. Così come Dio si era impietosito di fronte alla condizione di schiavitù intervenuta in seguito alla caduta e, tramite Cristo, aveva restituito all'uomo l'antica libertà, allo stesso modo l'affrancazione bolognese aveva riportato alla libertà originaria coloro che da principio la natura aveva generato liberi, ma che il diritto delle genti aveva poi sottoposto al giogo della servitù, sfruttando la classica argomentazione che vedeva ridotti alla prigionia eterna quelli che si potevano anche uccidere dopo una guerra perduta. Il proemio proclamò che la città, composta ormai soltanto da uomini liberi per natura o grazie a questo riscatto, non avrebbe più permesso la corruzione attraverso qualsiasi servitù¹⁴. Ciò nonostante, l'antica dipendenza che limitava la libertà personale, si ripropose di nuovo fuori dalla città dopo pochi decenni e per scelta degli stessi contadini¹⁵.

Tuttavia, come giustamente avverte Dondarini, che non è l'unico a farlo notare, anche se nel *Liber* è presente l'elogio della *perfectissima et perpetua libertas* o della *mera et plenissima libertas*, definita un *thesaurus inexistimabilis*, le moti-

¹³ R. DONDARINI, *Il contesto politico della liberazione dei servi*, in *Il Liber paradisus e le liberazioni collettive nel XIII secolo: cento anni di studi (1906-2008)*, a cura di A. Antonelli e M. Giansante, Venezia 2008, pp. 147-176; H. KELLER, *Die Aufhebung der Hörigkeit und die Idee menschlicher Freiheit in italienischen Kommunen des 13. Jahrhunderts*, in *Die abendländische Freiheit*, pp. 389-407, qui pp. 390, 406; l'articolo è tradotto: *L'abolizione della servitù e l'idea della libertà dell'uomo nei comuni italiani del XIII secolo*, in *Il Liber Paradisus*, pp. 113-130.

¹⁴ M. GIAN SANTE, *I prologhi del Liber Paradisus. Fonti e problemi*, in *Il Liber Paradisus*, pp. 201-228, qui pp. 201-204.

¹⁵ DONDARINI, *Il contesto politico*, p. 160.

vazioni etiche e umanitarie del *Liber Paradisus* non devono essere amplificate. Per molti protagonisti, la liberazione stessa e tanto più il testo che la commemorazione furono soltanto uno strumento e una facciata per mascherare i loro interessi politici ed economici¹⁶. I riferimenti retorici alla Bibbia contenuti nel documento e similmente alcuni altri testi della tradizione classico-cristiana, così come l'opposizione fra la libertà naturale e una servitù dovuta al diritto delle genti, già presente in *Digesto* 1,1,4, trasmessa dal *Registrum* (6,12) di Gregorio Magno e dal *Decretum* (2,12,2) di Graziano¹⁷, non costituiscono elementi di novità rispetto ai modelli in uso. I notai bolognesi hanno quindi utilizzato i loro riferimenti culturali per dare forma a una decisione politica inusuale, ma che si poneva come risposta a delle sfide locali ben precise. In egual maniera, per rafforzare la giurisdizione fiorentina, una provvisione del 1289 sancì il divieto di compravendita di *coloni* o di diritti sulle loro persone pur consentendo le vendite effettuate nei confronti dello stesso comune di Firenze¹⁸. In ambedue i casi e malgrado la retorica liberale, non si trattava di esprimere un principio generale sul genere umano e ancora meno di esportarlo oltre i confini del proprio contado. Per dirla con Hagen Keller: «L'idea di libertà, così come viene espressa nel *Liber Paradisus*, non può essere interpretata quale un postulato che si intendeva realizzare»¹⁹. Alla luce di quanto esposto, sembra quindi difficile considerare il *Liber Paradisus* quale supertestimone per provare che nel medioevo una libertà generale fosse fondata sul diritto naturale.

2. L'impero e il mondo germanofono

Anche testi di origine tedesca provano che la Bibbia veicoli una teologia tanto della servitù quanto della libertà. Nella sua opera *Der Renner*, scritta intorno al 1300, Hugo von Trimberg spiega la differenza fra nobili e popolani col fatto che quest'ultimi sono la propaggine di Cam, il cui padre Noè l'aveva condannato a servire i suoi due fratelli²⁰. Argomento vecchio e rifiutato, già intorno al 1225, da Eike von Repgow nella sua raccolta giuridica, lo *Specchio Sassone*. Infatti, secondo Eike, Dio aveva creato l'uomo a sua immagine. Quando la giustizia fu istituita per la prima volta, non c'era un servo: «Tutti erano liberi quando i nostri

¹⁶ Ivi, pp. 159, 162. GIANSANTE, *I prologhi*, pp. 207-210, dà una lettura più benevolente.

¹⁷ Ivi, p. 220 sgg.

¹⁸ *Statuti della Repubblica Fiorentina*, vol. I, *Statuto del Capitano del Popolo degli anni 1322-25*, a cura di R. Caggese, Firenze 1910, pp. 59-61; per un'interpretazione troppo modernista P. VILLARI, *I primi due secoli della storia di Firenze*, vol. 1, Firenze 1893, pp. 264-266.

¹⁹ KELLER, *Die Aufhebung der Hörigkeit*, pp. 114 e 123 sgg.; cfr. DONDARINI, *Il contesto politico*, p. 165 sgg.; GIANSANTE, *I prologhi*, p. 208.

²⁰ H. VON TRIMBERG, *Der Renner*, v. 1322-1386, citato da K. ARNOLD, *Freiheit im Mittelalter*, «Historisches Jahrbuch», 104 (1984), pp. 1-21, qui p. 5. Cfr. K. GRUBMÜLLER, *Nöes Fluch. Zur Begründung von Herrschaft und Unfreiheit im mittelalterlicher Literatur*, in *Medium Aevum Deutsch. Beiträge zur deutschen Literatur des hohen und späten Mittelalters (Festschrift für Kurt Ruh zum 65. Geburtstag)*, a cura di D. Huschenbett, Tübingen 1979, pp. 99-119.

antenati vennero qui nella terra». Eike respinse le teorie che riferivano la genesi della servitù a personaggi biblici, come non soltanto Cam, ma anche Caino, Ismaele e Esaù. «Secondo la giusta verità, la servitù ha la sua origine nella coercizione, nella prigionia e nella violenza ingiusta, che da tempo immemorabile è diventata un'abitudine ingiusta e che ora la gente vuole vedere come giusta»²¹.

Rifiutare la servitù, nei termini posti da Eike von Reggow, significherebbe oggi concepire la libertà universale, probabilmente come diritto naturale. Il concetto premoderno, cioè relativo di 'libertà' permetteva invece di concepire vari livelli di libertà grazie a varie *libertates*. La parola germanica e successivamente tedesca *frei* era stata associata fin dal IV secolo ad una traduzione diretta dal latino *liber*. Etimologicamente era legata alla pace e all'amicizia ma il concetto rimaneva vasto e la sua applicazione dipendeva molto dal contesto storico concreto in cui era utilizzata. Non apparteneva quindi ad una categoria omogenea, né in ambito giuridico né politico²², ma spesso era comunque diffusa in riferimento alla giurisdizione. In questo senso è sopravvissuta nel nome della Franca Contea (*Freigrafschaft*): il riferimento è alla libertà della suprema giurisdizione e quindi all'autorità politica²³. La libertà, nel suo uso nella forma al singolare, corrispondeva all'autonomia fondamentale e completa di uno stato imperiale, che combinava molte libertà particolari e permetteva l'autoamministrazione.

In Germania, ancora nel 1766, i privilegi erano considerati da Johann Jacob Moser «i pilastri fondamentali dell'intera costituzione statale del nostro impero»²⁴. Per esemplificare tale considerazione, Moser citò la norma secondo la quale l'imperatore e gli stati imperiali (*Reichsstand*) erano corresponsabili nel reggimento dell'impero. Era un privilegio che distingueva tangibilmente un principe tedesco nel suo territorio da un nobile dello stesso rango in Italia, Francia o Spagna. Rimase così fino alla fine del sacro romano impero quando, sempre secondo Moser «c'erano così tante libertà che incidevano sulla costituzione generale dello stato tedesco che non tutte potevano essere raccontate qui»²⁵. Moser spiegò che un livello minimo di diritti appartenenti a una comunità determinava chi era libero, considerando tale colui che possedeva questi diritti al pari di una proprietà. Coloro che erano considerati liberi si distingue-

²¹ *Sachsenspiegel Landrecht*, a cura di K.A. Eckhardt, Göttingen-Berlin-Frankfurt 1955 (*Monumenta Germaniae Historica, Fontes iuris*, n. s. 1, 1), pp. 223-228; per la traduzione in tedesco moderno *Der Oldenburger Sachsenspiegel. Codex picturatus Oldenburgensis. CIMI 410 der Landesbibliothek Oldenburg*, a cura di R. Schmidt-Wiegand e W. Milde, Graz 2006, pp. 158-161.

²² SCHOTT, *Freiheit und Libertas*, pp. 84-109, qui p. 87; ID., *Freiheit, Freie*, p. 896.

²³ Ivi, p. 898.

²⁴ J.J. MOSER, *Von Teutschland und dessen Staats-Verfassung überhaupt. Nach denen Reichs-Gesetzen und dem Reichs-Herkommen, wie auch aus denen Teutschen Staats-Rechts-Lehrern, und eigener Erfahrung [...]*, Stuttgart 1766 (*Neues teutsches Staatsrecht*, vol. 1), p. 484.

²⁵ ID., *Von der Teutschen Reichs-Städte Landen, deren Landständen, Unterthanen, Landes-Freyheiten, Beschwerden, Schulden und Zusammenkünften*, Frankfurt-Leipzig 1769 (*Neues teutsches Staatsrecht*, vol. 13, 2), p. 491; si veda *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, a cura di O. Brunner et al., vol. 2 (E-G), Stuttgart 1998⁴ (ed. orig. 1975), p. 447.

vano non soltanto da gente senza libertà personale ma anche fra di loro. Infatti, chi godeva della libertà ne beneficiava a volte di più e in alcuni casi di meno²⁶. Nel 1772, Nehring definì similmente le libertà al plurale, *iura ac libertates*, come privilegi o diritti (di dominio): un privilegio era una libertà «che si concedeva a un superiore e che lo distingueva dai diritti e le usanze comuni agli altri»²⁷.

Mentre il richiamo alla consuetudine esprimeva un atteggiamento conservatore è possibile associare la concessione di privilegi ad un momento di dinamicità. Infatti, se un superiore decideva di affrancare un inferiore, apportava modifiche alla struttura politica e sociale. Le nuove libertà riuscivano quindi a spostare i confini che fino a questo momento erano protetti dalla legge. Le libertà corrispondevano in questo caso a un diritto straordinario. La migliore prova di ciò è rappresentata dalle città. Sin dalla lotta per le investiture, gli imperatori privilegiarono i cittadini delle città vescovili Worms e Spira contro il loro signore ecclesiastico dando vita a un comune autonomo²⁸. I privilegi reali che Francoforte sul Meno ottenne nel '200 e nel '300 non parlavano soltanto di libertà, ma anche di grazia, combinando persino i concetti: *gratia ac libertas*. Altri termini contemplati erano *privilegium*, *donatio*, *concessio*, *immunitas* e *honor*. Anche in questo caso si trattava di distinguere e di proteggere il gruppo privilegiato di fronte al suo ambiente giuridico²⁹.

Nelle città i privilegi del re (o di un altro signore) riconoscevano non un individuo ma la comunità giuridica, quindi una collettività, come i beneficiari di una liberazione intesa in senso 'negativo' che avveniva attraverso la sollevazione da precisi servizi e tributi (doganali, per esempio). Ciò portava all'ottenimento di diritti positivi corrispondenti ed altrettanto precisi per i cittadini (tale il diritto all'eredità). Gli abitanti, facendo parte di una collettività urbana nata per concessione del suo signore, non risultavano liberi né in maniera assoluta né per se stessi in quanto, colui che li aveva privilegiati, lo aveva fatto per monopolizzare i servizi dovuti dai cittadini escludendo in questo modo altri feudatari. Di fronte al signore della città i cittadini non erano liberi, ma immediati. Formavano un collettivo sottomesso alla sua protezione, anche se erano diventati un collettivo libero di fronte ad altri feudatari. In questo si distinguevano notevolmente dai contadini che continuavano a dipendere personalmente dai loro signori rurali.

La libertà della città era quindi composta da tre componenti principali:

1. l'autonomia urbana nei confronti del mondo esterno, definito come spazio rurale;

²⁶ MOSER, *Von der Deutschen Reichs-Städte Landen*, p. 930; *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 2, p. 450.

²⁷ J.C. NEHRING, *Historisch-politisch-juristisches Wörterbuch oder Lexicon*, Frankfurt-Leipzig 1772¹¹ (ed. orig. 1684), p. 427, cit. da *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 2, p. 450.

²⁸ K.S. BADER, G. DILCHER, *Deutsche Rechtsgeschichte. Land und Stadt Bürger und Bauer im Alten Europa*, Berlin-Heidelberg-New York 1999, p. 342 sgg.

²⁹ E. ORTH, *Freiheit und Stadt: Der Fall Frankfurt*, in *Die abendländische Freiheit*, pp. 435-460, qui pp. 447-449.

2. la partecipazione dei cittadini, non tanto al governo, ma ai privilegi collettivi (*iura et libertates*);
3. il consenso tra governati, reso possibile e legittimato da procedure elettive. La condizione dei cittadini era quella di *cives* e *subditi* allo stesso tempo³⁰.

L'ideale della libertà, per come è possibile rintracciarlo nelle città, si riferiva quindi non tanto alla partecipazione attiva e politica dei cittadini nel senso di Hans Baron o J. G. A. Pocock quanto all'amministrazione autonoma senza interferenze esterne, principesche, nonché alla sicurezza dei cittadini e alla loro liberazione dalla coercizione arbitraria. Il significato corporativo e quello personale di 'libero' si riscontrano nel famoso principio che «l'aria della città rende liberi». Il proverbio *Stadtluft macht frei* è una creazione degli storici del diritto e data soltanto a partire dall'Ottocento³¹. Il principio stesso è tuttavia conosciuto già dal XII secolo e può essere ricondotto all'usanza secondo la quale dopo un anno e un giorno di permanenza nella città, i servi potevano affrancarsi dal dominio del loro signore, che perdeva in questo modo ogni diritto su di loro³². Nella sua genesi storica, il principio aveva varie origini, ma erano decisivi le regalie e in particolare la protezione regia (*Königsmunt*): una *universitas burgen-sium* era autonoma perché dipendeva immediatamente dal re o dall'imperatore e dall'impero. La liberazione di precedenti servi era una libertà fra le altre che il re poteva accordare quando fondava o privilegiava una città. Facevano parte di questo ventaglio di scelte la libertà di acquistare ereditarietà del manso (*areae*) e libera proprietà, la libertà di disporre di beni e possedimenti, la libertà di matrimonio e d'eredità nonché l'esenzione di tributi e servizi dovuti alla corte. Tutte queste libertà, che possono apparire individuali, erano in realtà in primo luogo collettive dal momento che giovavano alla persona singola in quanto cittadino appartenente ad una collettività di abitanti ben definiti, inseriti in un comune dai confini delineati, i cui diritti particolari erano elencati in un catalogo negli statuti locali³³. Non designavano, quindi, una libertà assoluta: i cittadini erano liberi da qualsiasi signore tranne da quello della città ossia l'imperatore (per le città regie o imperiali). Come dimostrano bene le città svizzere, soltanto

³⁰ *Stadtre Regiment und Bürgerfreiheit. Handlungsspielräume in deutschen und italienischen Städten des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, a cura di U. Meier e K. Schreiner, Göttingen 1994.

³¹ Ch. H.-G. GELLINEK, *Stadtluft macht frei?*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Germanistische Abteilung», 106 (1989), pp. 306-310.

³² H. MITTEIS, *Über den Rechtsgrund des Satzes „Stadtluft macht frei“*, in *Die Rechtsidee in der Geschichte. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge von Heinrich Mitteis*, a cura di L. Petersen, Weimar 1957, pp. 708-723; G. KÖBLER, *Stadtluft macht frei*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. 8, Stuttgart-Weimar 1999, p. 23; A.-M. DUBLER, *Diritto civico*, in *Dizionario storico della Svizzera*, <<https://hls-dhs-dss.ch/it/articles/008950/2017-10-11/>> (05/2024).

³³ H. STRAHM, *Stadtluft macht frei*, in *Das Problem der Freiheit in der deutschen und schweizerischen Geschichte*, Sigmaringen 1981⁴ (ed. orig. 1955), pp. 103-121, qui pp. 118-121; BADER, DILCHER, *Deutsche Rechtsgeschichte*, pp. 353-359; DIESTELKAMP, *Freiheit der Bürger*, pp. 500-510.

le città privilegiate dall'imperatore diventavano e rimanevano concretamente autonome. Infatti, le città fondate da altri signori finirono per essere assoggettate alle città imperiali. Anche in questo senso, si può asserire che soltanto la libertà imperiale poteva garantire piena libertà da servizi signorili e solo essa può essere considerata la radice dello stato borghese e del successivo concetto moderno del cittadino³⁴.

Nel medioevo però, l'elemento centrale per le città tedesche ancora non era la libertà civile dell'individuo, ma la comunità di diritto come strumento di ordine. Le leggi di Colonia del 1450 combinavano in modo significativo il diritto civico e la libertà civile. A riprova di ciò, tutte le sentenze legali iniziano con la formula: «È il diritto della città e la libertà del cittadino, che anche [...]». Anche il principio secondo cui bisogna trattare gli arrestati «con la libertà del cittadino»³⁵ è permeato dalla concezione che il sistema giuridico debba riflettere i privilegi collettivi e quindi rispettare i diritti di proprietà personali ed evitare l'arbitrarietà³⁶. I patroni della città – a Colonia i tre re sacri – erano, per così dire, i proprietari della libertà urbana, poiché la loro dignità (materializzata nella moltitudine di chiese) costituiva l'onore della città e diventava così una forma di libertà. Nel 1499 la *Cronica van der hilliger Stat van Coellen*, cosiddetta di Kollhoff, chiamava Dio e i suoi santi i signori di Colonia. Dio aveva stabilito come un re terreno la libertà e santificato la città fin dalla sua fondazione, attuata in conformità con la legge divina³⁷.

Continuando in questo percorso, nei paragrafi seguenti, l'accento sarà messo su un tipo particolare di città, cioè su quelle imperiali il cui numero risulta vario, soprattutto perché raramente veniva annotato nei registri imperiali. Non superava il centinaio e tra queste, oltre alle più importanti come Colonia, Francoforte, Norimberga o Ulm, vi furono più tardi anche le città anseatiche come Amburgo, Lubecca e Brema; senza contare il fatto che ne facevano parte anche città già allora piuttosto piccole come Isny, Biberach o Bad Wimpfen. Tutte godevano, al pari degli altri stati imperiali, dell'immediatezza imperiale e avevano perciò uno status particolare, legato strettamente al sommo giudice terrestre.

Il sacro impero romano era interpretato come l'ordine universale che si fondava nella storia della salvezza. Si interpretava il famoso passo biblico Daniele 2, 31-45 come profezia della successione delle quattro monarchie universali, l'ultima delle quali era quella romana iniziata con Augusto e diventata, difatti,

³⁴ STRAHM, *Stadtluft macht frei*, p. 121.

³⁵ *Stadtrat, Stadtrecht, Bürgerfreiheit. Ausstellung aus Anlaß des 600. Jahrestages des Verbundbriefes vom 14. September 1396*, a cura di K. Militzer, Köln 1996, p. 71 sgg.

³⁶ U. MEIER, K. SCHREINER, *Regimen civitatis. Zum Spannungsfeld von Freiheit und Ordnung in alteuropäischer Stadtgesellschaft*, in *Stadtregiment und Bürgerfreiheit*, pp. 13-34, qui p. 20 sgg.; cfr. G. SCHWERHOFF, *Die goldene Freiheit der Bürger. Zu den Bedeutungsebenen eines Grundwertes in der stadtkölnischen Geschichte (13.-17. Jahrhundert)*, in *Stadtregiment und Bürgerfreiheit*, pp. 84-199.

³⁷ H. SCHMIDT, *Die deutschen Städtechroniken als Spiegel des bürgerlichen Selbstverständnisses im Spätmittelalter*, Göttingen 1958, pp. 94-97.

tedesca con gli Ottoni. Fino al XVII secolo, persino i protestanti associavano l'imperatore a questa tradizione, sebbene rimanesse un cattolico. L'imperatore rappresentava il potere universale voluto da Dio e deteneva prima di tutto il ruolo di giudice supremo. Nel 1622, per il luterano Theodor Reinkingk, l'imperatore era sovrano del mondo intero (*universalis Mundi Dominus*). Per questo rappresentava l'unica fonte di qualsiasi dignità e giurisdizione: «inde fit, ut, quaecunque jurisdiction in orbe Romano, qui est summi Principis territorium, existit, ea vel Principis Romani esse, vel ab eo manasse presumatur»³⁸.

Il riferimento all'imperatore, giudice e dispensatore di privilegi, legittimava tutti i diritti signorili dal momento che questi consistevano in primo luogo nell'alta giustizia (*Blutgericht*), cioè la competenza ad eseguire le condanne a morte. La chiave della legittimità politica ancora non era la sovranità realizzata, prima di tutto, nella legislazione. Nel medioevo, il diritto non doveva essere creato o legiferato ma, essendo considerato eterno, doveva essere trovato ed enunciato. In questo consisteva l'ufficio dell'imperatore e da ciò derivava il potere degli altri principi che erano quasi i suoi vicari. Le rimanenti altre funzioni signorili erano ancora poche in questo periodo, come ad esempio la leva militare e i diritti economici, e derivavano da questa competenza giuridica.

Anche le città imperiali attribuivano la loro autonomia, i loro diritti signorili e il loro dominio all'imperatore, proprio in virtù della concessione dell'alta giustizia. Questo è ciò che esprimevano gli stemmi delle città imperiali che quasi sempre contenevano un'aquila (bicefala). Le insegne imperiali erano uno dei tre temi principali del programma iconografico dei palazzi comunali in Germania, insieme alle rappresentazioni del giudizio universale e della giustizia nonché degli esempi del reggimento giusto e buono e della sua difesa³⁹. L'aquila dell'impero era onnipresente nei palazzi comunali, così come le figure di singoli imperatori che concedevano privilegi o anche medaglioni di tutti gli imperatori, come a Esslingen. A Norimberga, dove erano conservate le insegne dell'incoronazione, l'aquila imperiale dominava il portale d'ingresso, e Dürer dipinse la processione trionfale dell'imperatore Massimiliano nella sala grande⁴⁰. Ad Augusta, nelle 'Stanze del Principe', si vedevano scene della storia dell'impero e un quadro rappresentante la monarchia con la legenda REX UNICUS ESTO – che ci sia un re unico. Nella 'Sala d'oro' si vedevano affreschi di otto imperatori pagani e otto imperatori cristiani, passando da Alessandro Magno ad Aureliano e da Carlo Magno a Massimiliano I⁴¹. Imperatori e principi decoravano la facciata del municipio di Brema insieme ad una statua di Carlo Magno più grande del reale. Con altri otto 'eroi', tra cui Cesare e Alessandro, lo stesso si trovava anche a Colonia e ad Amburgo. Nel XVII secolo, i busti di 54 imperatori da Augusto

³⁸ Th. REINKING, *Tractatus de regimine seculari et ecclesiastico*, Basel 1622, p. 254 (I, 5, 2, § 1f.).

³⁹ S. TIPTON, *Res publica bene ordinata. Regentenspiegel und Bilder vom guten Regiment. Rathausdekorationen der Frühen Neuzeit*, Hildesheim-Zürich-New York 1996.

⁴⁰ Ivi, p. 618, fig. 99 (Esslingen), e pp. 370-384 e 657, fig. 137.

⁴¹ *Elias Holl und das Augsburger Rathaus*, a cura di W. Baer et al., Regensburg 1985.

a Giustiniano e di 15 imperatori tedeschi ornavano il palazzo comunale di Amburgo, che loro doveva la sua libertà⁴².

In modo un po' anacronistico, si può quindi affermare che nella Germania premoderna il concetto della libertà non era repubblicano, ma imperiale, cioè monarchico. Nessuno voleva risultare irricoscente nei confronti del protettore monarchico della libertà comunale. Ma contro chi erano dirette l'iconografia e la retorica della libertà quando si affidavano così ovviamente all'imperatore e all'impero? È possibile ascrivere a due figure il ruolo di principali avversari: i prelati urbani e i signori del territorio principesco vicino. È rivelatore che nella nomenclatura dell'impero «città libera» (*Freie Stadt*) si riferisse ad una città che si era emancipata dal suo padrone spirituale, cioè da un arcivescovo, vescovo o abate. Ciò avvenne dal XII secolo fino al tempo della Riforma, quando molti prelati furono finalmente espulsi dalla loro città vescovile o limitati ad una parte ridotta di essa. I casi di Spira e Worms sono già stati menzionati. Ad Augusta, San Gallo o Coira, il signore spirituale rimase in un piccolo quartiere murato e continuò ad esercitare i diritti signorili in campagna. A Strasburgo, Basilea o Ginevra dovette emigrare in una nuova e più piccola città residenziale che poteva essere, nel caso di Würzburg, un castello nelle immediate vicinanze della città.

Nel '500, assurgere al rango di città libera significava, nella maggior parte dei casi, il cambiamento di confessione. Colonia, però, non è l'unico esempio di città che rimase cattolica pur cacciando l'arcivescovo a Bonn⁴³. Ottenuto il privilegio di città libera nel 1475, Colonia aveva uno status migliore persino di una città imperiale, senza obbligo di fornire truppe all'esercito imperiale o di pagare tasse. La città ricevette lo stesso una sede e un voto curiale alla dieta imperiale. Nel 1493 le fu concesso anche il *privilegium de non appellando*, che escludeva i ricorsi alle corti straniere e superiori.

La 'paura del principe' designa non soltanto i prelati come nemici delle città imperiali, ma anche i signori territoriali. Minacciavano lo status legale e gli spazi di manovra delle città in genere e persino delle città imperiali, benché esse appartenessero *de iure* all'imperatore e fossero perciò particolarmente protette. Tuttavia, proprio per questo motivo, l'imperatore poteva darle in pegno ad un principe adiacente e poi lasciarle, se non le riscattava. Tale eventualità si verificò ripetutamente nel medioevo a causa delle difficoltà finanziarie dell'imperatore, persino a Kaiserslautern e Kaiserswerth che avevano integrato il suo titolo nel loro nome. Anche Boppard, Duisburg, Dürren, Gelnhausen, Neuenburg am Rhein, Neumarkt in der Oberpfalz, Oppenheim e altre furono solo temporaneamente città immediate⁴⁴.

In epoca moderna era relativamente raro che una città imperiale fosse mediatizzata, cioè che perdesse la sua immediatezza e fosse direttamente subordi-

⁴² TIPTON, *Res publica*, pp. 222-241.

⁴³ R.W. SCRIBNER, *Why was there no Reformation in Cologne?*, «Bulletin of the Institute of Historical Research», 49 (1976), pp. 217-241.

⁴⁴ Per una lista della città e il loro destino <https://de.wikipedia.org/wiki/Freie_und_Reichsst%C3%A4dte> (05/2024).

nata ad un principe diverso dall'imperatore. Ma si trattava di casi eccezionali collegati al conflitto di religione. Nel 1548, dopo la guerra di Smalcalda, Costanza fu degradata dall'imperatore Carlo V a città soggetta austriaca. Quando Donauwörth divenne bavarese nel 1607, provocò la formazione delle alleanze che entrarono nella Guerra dei Trent'anni poco dopo. Metz, Toul, Verdun, Besançon nonché Strasburgo e altre città imperiali alsaziane persero il loro status quando caddero nelle mani della Francia. Ad eccezione di Brema, Francoforte, Amburgo e Lubeca, tutte le altre città persero la libertà imperiale durante l'egemonia napoleonica, dopo il recesso della dieta imperiale (*Reichsdeputationshauptschluss*) del 1803. Tuttavia, il fatto che Amburgo e Brema siano ancora oggi stati federali autonomi, *Länder*, è un anacronismo che risale direttamente alla loro libertà imperiale.

3. Il caso della Confederazione elvetica

Se Brema, Amburgo e Lubeca mantennero la loro indipendenza a lungo termine, lo dovettero anche al fatto che si erano alleate e rafforzate nella lega anseatica. Un'altra alleanza permanente, con effetti che permangono ancora oggi, erano le Province Unite dei Paesi Bassi, la cui struttura permetteva alle città di conservare i loro privilegi provenienti in parte dall'imperatore e in parte da principi regionali. Un discorso simile vale anche per la Confederazione elvetica che, sopravvissuta fino ad oggi in forme di anacronismo medievale, si differenziava dalla lega anseatica e dalle numerose altre federazioni cittadine del medioevo germanico grazie al fatto che i suoi membri non fossero città isolate ma piccoli stati territoriali che coprivano, uno accanto all'altro, un territorio esteso. In Svizzera, ogni città imperiale possedeva il proprio contado. In questo assomigliavano a molti comuni italiani, ma si differenziavano dalle città a nord del Reno le cui mura già delimitavano molto spesso l'intero territorio urbano. Al di là di questo confine, infatti, iniziava il territorio per così dire nemico dei signori feudali. Nell'ambiente svizzero quest'ultimi, come del resto l'aristocrazia in genere, furono quasi eliminati come fattore di potere nel XIV secolo, anche se alcuni signori spirituali riuscirono ad affermarsi. Molto più importanti per la costituzione della Confederazione erano però i cantoni rurali, i quali avevano a loro volta un proprio territorio, come nel caso dei famosi Uri, Svitto e Unterwalden. Al tempo, questi cantoni rurali erano descritti come 'democratici' perché tutti i cittadini maschi a pieno titolo avevano il diritto di voto nella loro assemblea, la *Landsgemeinde*. Le comunità urbane erano invece aristocratiche, governate da patrizi o dai magistrati delle corporazioni⁴⁵.

Per la coesione della Confederazione era importante che i Cantoni governassero dei sudditi, tanto da soli nel loro contado quanto in comune (*Gemeine*

⁴⁵ Per la storia costituzionale della Confederazione premoderna si consulti, accanto agli articoli pertinenti del *Dizionario storico della Svizzera*, H.C. PEYER, *Verfassungsgeschichte der alten Schweiz*, Zürich 1987.

Herrschaften, cioè baliaggi comuni, soggetti e amministrati congiuntamente). Nella società corporativa divisa per ceti, la libertà significava quindi non da ultimo il diritto collettivo di governare su altri collettivi. Le città federali e analogamente i cantoni rurali dovevano questa libertà, cioè i loro diritti signorili, all'imperatore. Già Federico II, ma soprattutto Sigismondo, nell'anno 1415, conferì a molti di loro l'immediatezza imperiale⁴⁶. Indipendentemente da questo, i cantoni raggiunsero altri privilegi individuali attraverso l'acquisto o come ricompensa per i loro meriti. Così, la maggior parte di loro ricevette il privilegio dell'alta giustizia intorno al 1400.

L'acquisizione di privilegi risale per lo più a tempi in cui i re non provenivano dalla casa d'Asburgo. D'altro canto i rapporti con gli Asburgo risultarono difficili soprattutto perché i confederati conquistarono l'absburgica Argovia nel 1415 e ne fecero un comune baliaggio. D'allora in poi, l'alleanza difensiva svizzera ebbe un compito unificante permanente, vale a dire la difesa collettiva delle libertà cantonali e delle conquiste comuni. I relativi problemi di legittimazione portarono, tra l'altro, all'invenzione di Guglielmo Tell intorno al 1470⁴⁷. Nello stesso tempo, l'emergere della dieta federale (*Tagsatzung*) come congresso di legati era dovuta al coordinamento e alla contabilità dell'amministrazione congiunta dell'Argovia dopo la sua conquista⁴⁸.

Nelle loro guerre, i confederati attribuirono grande importanza al fatto che combattevano gli Absburgici come conti del Tirolo, ad esempio, ma non come re o imperatori; e certamente non volevano fare la guerra contro l'impero né tantomeno intendevano uscirne. Anche se i cantoni federali non adottarono le riforme della dieta imperiale di Worms del 1495 ciò non significava un rifiuto dell'impero stesso. I confederati rinunciarono soltanto alle 'innovazioni', all'intensificazione dello stato e alla «condensazione progettata» – *gestaltete Verdichtung* se si vuole fare riferimento alla terminologia di Peter Moraw. Ne faceva parte la corte della Camera imperiale (*Reichskammergericht*), istituita nello stesso 1495⁴⁹. Il rapporto con l'impero doveva rimanere sciolto come era stato prima del 1495, ma pur sempre dai caratteri ufficiali, affinché i cantoni svizzeri mantenessero la loro posizione di nicchia nella costituzione del sacro impero romano e con essa le loro libertà.

I confederati si consideravano i protettori della pace territoriale e delle loro libertà imperiali, ma anche dei diritti dell'impero⁵⁰. Respinsero fermamente l'accusa che la loro resistenza contro gli Asburgo fosse una ribellione anarchica

⁴⁶ Si veda l'elenco di U. IM HOF, *Mythos Schweiz. Identität – Nation – Geschichte 1291-1991*, Zürich 1991.

⁴⁷ Th. MAISSEN, *I miti svizzeri. Realtà e retroscena*, Locarno 2018, pp. 40, 92-94.

⁴⁸ A. WÜRGLER, *Die Tagsatzung der Eidgenossen: Politik, Kommunikation und Symbolik einer repräsentativen Institution im europäischen Kontext (1470-1798)*, Epfendorf 2013.

⁴⁹ P. MORAW, *Von offener Verfassung zu gestalteter Verdichtung. Das Reich im späten Mittelalter 1250 bis 1490*, Berlin 1985; per il rapporto con la Camera imperiale B. BRAUN, *Die Eidgenossen, das Reich und das politische System Karls V.*, Berlin 1997, pp. 185-203.

⁵⁰ *Berns große Zeit. Das 15. Jahrhundert neu entdeckt*, a cura di R.C. Schwinges et al., Bern 1999, p. 266.

contro l'ordine divino. Nel suo panegirico *Descriptio Helvetiae*, l'umanista Glareano obiettò nel 1515 che i confederati erano buoni cristiani perché, affermavano, «difendiamo la nostra libertà con la legge e le armi, perché non obbediamo ai tiranni come schiavi, perché allarghiamo legalmente la nostra comunità»⁵¹. Lo stesso Glareano riprese il neologismo umanistico di un paese chiamato «Helvecia», riconducibile ad Enea Silvio Piccolomini (1458) dal momento che la parola non trova riscontri nell'antichità. L'identificazione dei confederati come successori degli antichi Elvezi permise agli umanisti svizzeri posteriori di sviluppare una tesi audace, che fu poi integralmente formulata dal cattolico glarone Egidio Tschudi intorno al 1550. Per Tschudi era evidente che gli antichi Elvezi erano stati liberi prima di passare volontariamente sotto il dominio degli imperatori e involontariamente sotto i balivi asburgici. Nella sua interpretazione il giuramento di alleanza, che i primi confederati avrebbero fatto sul mitico Grütli, aveva soltanto e legittimamente riportato l'Elvetia, ora chiamata Svizzera, al suo antico stato e alla libertà originaria⁵². Per Tschudi, i confederati diventarono così una tribù di Galli, ma di lingua tedesca, che avevano sempre vissuto, anche se con un nome diverso, nel loro stesso paese. Johannes Stumpf, un corrispondente zurighese e cioè protestante di Tschudi, fu il primo a trasformare questi elveto-svizzeri in un «popolo alpino», protetto da Dio nel suo «paese alpino»⁵³.

La tesi della continuità elvetica creò un collegamento diretto fra gli Svizzeri e l'antica Roma senza bisogno di passare attraverso l'impero. Anzi, fu il legame con la Roma repubblicana che permise a Glareano di presentare Guglielmo Tell come *Brutus* svizzero⁵⁴. Inoltre, la giovane e fragile lega dei cantoni svizzeri poté beneficiare di un legame secolare con un territorio chiaramente definito. Riferendosi al *De bello gallico* di Cesare questo legame giustificava persino l'espansione verso il lago Lemano, avvenuta nel 1536, quando Berna aveva conquistato la regione del Vaud sabauda. Tschudi e Stumpf disegnarono le carte corrispondenti utilizzando, per la prima volta nella storia della cartografia, delle linee tratteggiate di confine per mettere in rilievo il territorio federale⁵⁵. Con questo appa-

⁵¹ H. GLAREAN, *Helvetiae Descriptio Panegyricum*, a cura di W. Näf, St. Gallen 1948 (ed. orig. 1553), p. 14: «quod libertatem nostram et iusticia et armis tueamur, quod non ut servi tyrannis audientes simus, quod rempublicam nostram iuste augeamus».

⁵² A. TSCHUDI, *Chronicon Helveticum*, vol. 3, a cura di B. Stettler (*Quellen zur Schweizer Geschichte. Chroniken*, vol. 7/3), Bern 1980, p. 224: «land Helvetia (jetz Switserland genant) wider in sin uralten stand und frijheit gebracht».

⁵³ Th. MAISSEN, *Weshalb die Eidgenossen Helvetier wurden. Die humanistische Definition einer „natio“*, in *Diffusion des Humanismus. Studien zur nationalen Geschichtsschreibung europäischer Humanisten*, a cura di J. Helmuth et al., Göttingen 2002, pp. 210-249.

⁵⁴ GLAREAN, *Helvetiae Descriptio Panegyricum*, pp. 88-90.

⁵⁵ J. STUMPF, *Landtafeln*, a cura di A. Dürst, Zürich 1975 (ed. orig. 1556); Th. MAISSEN, *Territorialisierung und Ethnisierung der Eidgenossenschaft in der Historiographie des 15. und 16. Jahrhunderts*, in *Geschichtsentwürfe und Identitätsbildung im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, vol. 2, *Soziale Gruppen und Identitätspraktiken*, a cura di L. Grenzmann et al., Göttingen 2018, pp. 255-279, a p. 273.

rato, la tesi degli Elvezi liberi svolse una funzione simile a quella degli Etruschi per la Firenze di Leonardo Bruni o dei Batavi per Hugo Grotius e i Paesi Bassi.

Nonostante queste tesi erudite, l'impero rimase comunque l'autorità che legittimava l'esistenza e il dominio della confederazione e dei cantoni che si chiamavano «des heiligen Römischen richs besonders gefryete staend», cioè stati particolarmente privilegiati del sacro romano impero⁵⁶. Per questo motivo, una magnifica aquila bicipite coronata e circondata dagli stemmi dei cantoni decorò la prima opera storica stampata sulla Svizzera, la *Kronica* di Petermann Etterlin del 1507⁵⁷. Quando i confederati, nel 1519, si pronunciarono a favore di Carlo V e contro Francesco I come imperatore, dichiarano esplicitamente: «Poiché abbiamo ricevuto le nostre più alte e migliori libertà dall'impero e ne siamo membri, portiamo l'aquila e la corona imperiale sopra il nostro stemma»⁵⁸. Quindi, in epoca moderna, gli Svizzeri interpretavano l'impero non in senso moderno come uno stato, certamente non come uno stato territoriale, di cui sarebbe concepibile una secessione.

Per l'impero e per tutti i suoi membri, fra cui la confederazione, l'evento che rischiava di scindere i legami politici era invece la Riforma protestante. In Svizzera, alcuni cantoni tra i più potenti, come la Zurigo di Zwingli, Berna e Basilea, divennero riformati, mentre la maggior parte rimase cattolica. Da allora e per quasi quattro secoli questa disputa ha plasmato la Confederazione svizzera rischiando, in varie occasioni, di portarla alla sua fine. In mancanza di una confessione religiosa condivisa, il fattore di coesione più importante rimase la difesa comune delle autonomie e libertà cantonali. Anche i cantoni cattolici identificavano il pericolo esterno soprattutto con la casa d'Austria e gli imperatori asburgici (ma non con l'impero stesso). Ma solo per i riformati, questa difesa politica implicava anche la difesa della libertà religiosa contro principi cattolici. Tuttavia contavano esplicitamente sul sostegno anche dei cantoni cattolici per «restare uniti nel vecchio zelo per la protezione della patria»⁵⁹.

L'opposizione fra concordia e tirannide divenne così una coppia fondamentale nell'autopercezione dei riformati svizzeri che difendevano le loro libertà sia politiche che religiose. Tuttavia per loro il tiranno non era rappresentato dalla figura del monarca in sé ma, appunto, dal monarca tirannico, cioè vizioso e illegittimo. Per i protestanti, il concetto della *Romana tyrannis* esprimeva quindi sia il collegamento che il culmine dell'arroganza mondana, spirituale e morale del papa e dei papisti⁶⁰. In Svizzera quanto in Germania, nel contesto delle guer-

⁵⁶ K. MOMMSEN, *Eidgenossen, Kaiser und Reich. Studien zur Stellung der Eidgenossenschaft innerhalb des heiligen römischen Reiches*, Basel 1958, p. 289.

⁵⁷ P. ETTERLIN, *Kronica von der loblichen Eydgnoschaft, jr harkommen und sust seltzam strittenn und geschichten*, a cura di E. Gruber, Aarau 1965.

⁵⁸ M. GOLDAST, *Reichshandlung und andere des H. Römischen Reichs Acta etc.*, Hanau 1609.

⁵⁹ VADIAN (J. VON WATT), *Briefsammlung*, vol. 6, St. Gallen 1908, p. 675, n. 1573 (14 novembre 1547).

⁶⁰ Cfr. p. es. J. SIMLER, *Oratio de vita et obitu clarissimi viri et praestantissimi Theologi D. Petri Martyris Vermilii*, Zürich 1563, p. 13.

re di Kappel (1529-31), della guerra di Smalcalda (1546-47) e della guerra dei Trent'anni (1618-48), gli stati imperiali protestanti, sia i principi che le città, si presentarono come difensori della «libertà tedesca» contro il giogo «romano» e successivamente contro la «servitù spagnola». Così i capi del partito luterano, Giovanni Federico I, elettore di Sassonia, e Filippo I, il langravio d'Assia, affermarono nel 1539: «La nazione tedesca è un impero libero, e con ragione si può dire il più libero del mondo intero, perciò andrà in tale servitù solo con disgusto»⁶¹.

I due principi capeggiavano la lega di Smalcalda che rivendicò la difesa della libertà «contra absolutam potestatem Romani Caesaris». Questa terminologia è sintomo dell'emergere di un nuovo modo di ragionare⁶². Un potere assoluto non corrispondeva alla logica medievale del potere politico interpretato come giurisdizione in una piramide di gerarchie. Ma il potere monarchico assoluto, illimitato rispetto alle altre potenze terrestri, diventò lo scopo della dottrina della sovranità, che Jean Bodin formulò nel 1576 nei *Six livres de la République*. Questi fu il primo a definire la *souveraineté* come il potere assoluto, durevole e regolativo in uno stato che si realizzava prima di tutto nella legislazione. La sovranità richiedeva il monopolio della violenza legittima, per dirla con Max Weber, in quanto al di sopra del sovrano non vi era nessuno all'infuori di Dio. Vale a dire che nemmeno il papa e l'imperatore potevano arrogarsi il diritto di impartire ordini al sovrano di Francia o di un'altra nazione.

In Germania, l'opera di Bodin fu rapidamente accolta e discussa nella versione latina del 1586 alla quale, nel 1592, seguì la traduzione tedesca. In questa e nel testo latino di Bodin, *majestas* (e talvolta *imperium*) corrispondeva al francese *souveraineté*, che in Germania ancora non era né usato né germanizzato. Quanto a *superioritas*, si utilizzava questa parola tradizionale soltanto per il potere limitato degli stati imperiali⁶³. Le sfide politiche e intellettuali derivanti dal nuovo concetto di Bodin e dal dibattito italiano sulla ragion di stato portarono in Germania all'istituzione del diritto pubblico, lo *ius publicum (imperii)*, come nuova disciplina accademica. Il passaggio al diritto positivo debilitava il diritto romano, la cui distanza dalla realtà tedesca divenne palese quanto il cambiamento storico che aveva avuto luogo dall'antichità in poi anche nel dominio del diritto considerato invariabile durante il medioevo. Lo *ius publicum* tedesco implicava anche un indebolimento della corte imperiale che soleva fare riferimento al diritto romano. Doveva ormai affrontare i diritti signorili (*iura superioritatis*) storicamente documentati che gli stati imperiali, soprattutto i protestanti, adducevano⁶⁴.

⁶¹ F. HORTLEDER, *Der Römischen Keyser- und königlichen Maiesteten [...] Handlungen und Außschreiben*, Gotha 1645², p. 954.

⁶² G. SCHMIDT, *Geschichte des Alten Reiches. Staat und Nation in der Frühen Neuzeit 1495-1806*, München 1999, p. 97.

⁶³ D. WILLOWEIT, *Rechtsgrundlagen der Territorialgewalt. Landesobrigkeit, Herrschaftsrechte und Territorium in der Rechtswissenschaft der Neuzeit*, Köln-Wien 1975.

⁶⁴ M. STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, vol. 1, *Reichspublizistik und Policywissenschaft 1600-1800*, München 1988, pp. 146-150, 204.

Il nuovo concetto di sovranità, con le sue implicazioni, tanto nel diritto pubblico quanto nel diritto internazionale, si rivelò importante anche per la Confederazione dove il concetto tradizionale di libertà come privilegi imperiali ancora dominava. Quando l'imperatore Mattia salì al potere nel 1612, la dieta federale discusse se conveniva riconfermare le regalie svizzere «dacché si giudica sul sangue nel nome dell'impero e perché i nostri stemmi sono ornati dalla corona e dell'aquila dell'impero»⁶⁵. Alla fine, però, i confederati si astennero dall'inviare una delegazione alla dieta imperiale. Infatti, già nel 1608, Berna si era pronunciata contro una nuova conferma dei privilegi, asserendo di detenere già da sé la «signoria» (*Herrlichkeit*) e di non dipendere più dall'impero romano⁶⁶.

Ebbe così inizio un riorientamento non solo della prassi politica ma anche del pensiero politico, che tuttavia stentò ad imporsi⁶⁷. La fase conclusiva della guerra dei Trent'anni risultò importante perché negli anni Quaranta del XVII secolo la corte della Camera imperiale convocava Basilea, Sciaffusa e San Gallo in casi di appello. In questa situazione il sindaco di Basilea, Johann Rudolf Wettstein, chiese che nel trattato di pace, su cui si discuteva a Münster e a Osnabrück, venisse sancita l'emancipazione di tutti i confederati da simili istituzioni e misure. La diplomazia francese riconobbe in questa rivendicazione un'opportunità per indebolire l'impero. A questo fine, i francesi tentarono di introdurre il concetto della sovranità, a quel tempo ancora inusuale in Germania. Se alcuni stati imperiali, per esempio quelli della Confederazione, diventavano sovrani non dovevano più obbedire all'imperatore absburgico che fino ad allora era stato l'unico – e anche il loro – sovrano nell'impero.

Per ottenere l'emancipazione dalla corte della Camera imperiale, Wettstein voleva all'inizio rivendicare i privilegi di Basilea (*Privilegium de non evocando*, 1433) e la prescrizione (*praescriptio*) dei diritti dell'impero⁶⁸. I diplomatici francesi gli consigliarono invece di appellarsi, nel senso della dottrina della sovranità, alla libertà conquistata con le proprie armi. Raccomandarono l'esempio degli Olandesi «i quali non si riallacciano alle esenzioni ottenute dai re in Spagna, bensì alla libertà acquisita con la forza delle loro armi»⁶⁹. In effetti, le Province unite ottennero, in occasione delle trattative di Vestfalia, che il re spagnolo riconoscesse loro la sovranità secondo la logica del diritto internazionale. Invece la Boemia, che nel 1619 si era svincolata dal suo re elettivo in quanto confede-

⁶⁵ *Amtliche Sammlung der ältern eidgenössischen Abschiede*, vol. 5, 1, *Die eidgenössischen Abschiede aus dem Zeitraume von 1587 bis 1617*, Bern 1872, pp. 1090 (luglio 1612), 1106 (ottobre 1612).

⁶⁶ Ivi, p. 881 (giugno 1608).

⁶⁷ Per quel che segue Th. MAISEN, *Die Geburt der Republic. Staatsverständnis und Repräsentation in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft*, Göttingen 2007, pp. 187-253, 420-429, 542-567.

⁶⁸ J. GAUSS, A. STÖCKLIN, *Bürgermeister Wettstein. Der Mann – Das Werk – Die Zeit*, Basel 1953, p. 188; K. MOMMSEN, *Bodins Souveränitätslehre und die Exemption der Eidgenossenschaft*, in *Discordia concors. Festgabe für Edgar Bonjour zu seinem siebzigsten Geburtstag am 21. August 1968*, a cura di M. Sieber, vol. 1, Basel-Stuttgart 1968, pp. 435-558, a p. 438.

⁶⁹ *Amtliche Sammlung*, vol. 5, 2, *Die eidgenössischen Abschiede aus dem Zeitraume von 1618 bis 1648*, Basel 1875, p. 1383.

razione, perse la propria autonomia nella lotta con quest'ultimo e finì in declino divenendo un regno ereditario degli Asburgo. La guerra dei Trent'anni costituì così per queste repubbliche federative la cruna dell'ago per cui passava la formazione dello stato. A differenza di quanto era accaduto in Boemia, i Paesi Bassi e la Confederazione elvetica divennero, in seguito alla pace di Vestfalia, repubbliche sovrane e parte della comunità degli stati.

Nel caso della Svizzera, però, questo non avvenne direttamente in base al principio di sovranità, anche se Wettstein chiese all'imperatore Ferdinando III «né la conferma né l'estensione di privilegi particolari»; anzi, lo pregò che «la lodevole Confederazione venisse lasciata quieta e indisturbata nel suo stato libero, sovrano e consuetudinario» («bey ihrem freyen, souverainen Stand und Herkommen») ⁷⁰. Questa fu la svolta decisiva e anche la prima volta in cui il concetto di sovranità apparì nell'ambito germanofono. Privilegi, cioè libertà relative, vengono garantiti da una potenza superiore, l'imperatore appunto, mentre la libertà assoluta della sovranità viene rivendicata in base alla propria forza e legittimità.

Tuttavia, Ferdinando III e gli stati imperiali non intendevano rinunciare definitivamente ai diritti imperiali né costituire un precedente pericoloso. Nello stesso tempo l'imperatore non voleva allontanare da sé i confederati, tanto più che la Francia stava per aggiudicarsi la vicina Alsazia. Perciò, nell'articolo 6 della pace di Osnabrück l'imperatore riconobbe ai tredici cantoni soltanto la cosiddetta 'esenzione' dell'impero (*possessio vel quasi plenae libertatis et exemptionis*) ⁷¹. L'esenzione significava per uno stato imperiale perdere la sua posizione immediatamente subordinata all'imperatore e all'impero e quindi non essere più sottoposto alle sue corti giudiziarie. Si trattava formalmente ancora di un privilegio in base al diritto imperiale. Perciò, l'esenzione non risultava come il frutto di una scissione dall'impero dal momento che poteva essere dichiarata anche quando, per esempio, una città imperiale veniva degradata a città soggetta a un principe territoriale, come nel caso menzionato di Costanza. Ciononostante, Wettstein raggiunse il suo vero obiettivo che era l'emancipazione dalla corte della Camera imperiale.

Negli anni seguenti andò gradualmente affermandosi persino in Germania l'interpretazione francese dell'articolo 6 secondo la quale l'impero aveva concesso la sovranità alla Confederazione nel 1648. Neppure gli svizzeri avevano poi tanta fretta che ciò venisse riconosciuto. Il dibattito sulle questioni spinose intorno alla sovranità si protrasse fino al XVIII secolo inoltrato. Contribuiva a una chiara e nuova contrapposizione tra una repubblica libera e una monarchia assoluta e perciò repressiva. Lentamente si diffuse in Svizzera, come in altri paesi, una visione che non criticava un sovrano concreto per difetti particolari, ma la monarchia in generale per i suoi sbagliati fondamenti. Fra i primi a dirlo fu

⁷⁰ J.R. WETTSTEIN, *Acta und Handlungen betreffend gemeiner Eydgnesschafft Exemption*, Basel 1651, p. 28; cfr. *Amtliche Sammlung*, vol. 5, 2, p. 2270.

⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 2275.

un commentatore di un testo scritto dal basilese Jacob Russinger nel 1620 asserendo che, nel 1488, l'imperatore Federico III aveva promosso la grande lega di Svevia soprattutto per opprimere la libertà svizzera. Il commento a margine aggiunse: «Reges urbium & gentium libertati sunt infesti»⁷², «i re sono nemici della libertà delle città e dei popoli». In Italia, simili discorsi erano presenti già dai tempi di Leonardo Bruni, ma il mondo germanofono si scioglieva soltanto lentamente dai concetti medievali e imperiali.

Per concludere, bisogna sottolineare che il cambiamento dalla libertà come privilegio imperiale alla libertà del sovrano autonomo impiegò decenni ad imporsi. In molti municipi svizzeri, le insegne imperiali erano raffigurate e collocate ancora nel XVII secolo; nei piccoli cantoni cattolici di Obwalden e Nidwalden nuove aquile bicefale appaiono persino negli anni 1714 e 1731 su edifici pubblici. Sono i grandi cantoni protestanti ad appropriarsi per primi di una logica che corrispondeva alla loro autonomia e forza, a livello sia economico sia militare. È emblematico il caso del palazzo comunale di Zurigo, per il quale Hans Asper dipinse un trittico nel 1567. Rappresentava la libertà di una città imperiale nella forma tradizionale: una piramide di stemmi, del cantone sotto, dell'impero sopra, con le solite insegne, cioè aquila bicipite, corona imperiale e globo imperiale. Quando Zurigo costruì un nuovo palazzo comunale nel 1698, la tavola di Asper vi fu dipinta sopra. Le insegne imperiali furono sostituite da un altare della libertà con il giuramento dei tre confederati. Sull'altare, si trovavano delle spighe di grano, un caduceo e un cappello della libertà nonché una palma – tutti simboli di pace e prosperità repubblicana⁷³. Le libertà medievali, vale a dire i privilegi imperiali, monarchici, furono così sostituite dal concetto moderno, repubblicano della libertà sovrana nel quadro del diritto internazionale.

⁷² J. RUSSINGER, *De Vetustate Urbis Basileae Helvet. Rauracorum Apographē Vera Et Succincta: Imaginib. Quibusdam Illustrata*, Basel 1620, p. 32.

⁷³ Per le due immagini MAISSEN, *Die Geburt der Republic*, p. 393.

Indici

Indice dei nomi di persona

Salvo poche eccezioni universalmente note, ciascun nome è accompagnato da un'indicazione di status o di qualificazione professionale. Sono in maiuscolo i nomi degli autori.

- Abati, Palmieri, barone 99
Abelardo, Pietro, teologo 248
Accursio, giurista 28-29, 247
Acquaviva, signori territoriali 116
Adam de Usk, cronista 64
Adriano IV, papa 209, 248
Agostino d'Ippona, dottore della Chiesa 181, 183, 187, 248
Alaimo da Lentini, barone 99-100
Alberico da Rosciate, giurista 21, 30, 32, 108, 213, 214 nota
Alberto Magno, teologo 101
ALBERZONI, M.P. 38
Albizzi, famiglia di Firenze 232 nota, 238
– Albizzi, Piero 234 nota
Alessandro III, papa 39
Alessandro Magno, re di Macedonia 255
Alfonso II d'Aragona, re di Napoli, 114, 123
Alfonso X, re di Castiglia e di León 128
Alfonso il Magnanimo, re di Aragona e di Napoli 94, 116, 117 nota
Algero di Liegi, teologo 189
Alighieri, Dante 22, 23 nota, 32-35, 47, 69-72, 114, 236 nota, 237, 241-242
Amaragd, abate di San Michele 248
Ambrogio da Milano, dottore della Chiesa 189
AMMANNATI, F. 170, 172
Andrea II, re d'Ungheria 118
Andrea da Isernia, giurista 210
Antonio di ser Chello, cittadino di Firenze 240 nota
AOUINI M. 67 nota
Ariberto, arcivescovo di Milano 191
Aristotele 68, 71, 114, 212, 216, 220, 222
Asburgo, dinastia imperiale 106 nota, 258, 263
Asper, Hans, artista 264
Astolfo, re dei Longobardi 155
ASTON, M. 64, 66
Augusto, imperatore romano 22, 254-255
Aureliano, imperatore romano 255
Ball, John, predicatore e rivoltoso inglese 60, 62-63, 66, 74, 107, 109

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Andrea Zorzi (edited by), *Libertas e libertates nel tardo medioevo. Realtà italiane nel contesto europeo. Atti del XVI Convegno di studi San Miniato 11-13 ottobre 2018*, © 2024 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0382-1, DOI 10.36253/979-12-215-0382-1

- BARBERO, A. 249
 BARON, H. 31, 145, 199-200, 229-233, 253
 BARTHÉLEMY, D. 154, 156-157
 Bartolo da Sassoferrato, giurista 21-23, 25, 31-32, 142-146, 169, 206, 208-211, 214, 218, 222, 241 nota
 Bartolomeo da Capua, giurista 210
 Bartolomeo di Neocastro, cronista 100
 Bastari, Filippo di Cionetto, cittadino di Firenze 238
 BATTAGLIA, S. 15
 Bealnap, Robert, giudice 59
 Becket, Thomas, arcivescovo di Canterbury 40, 69, 101
 BELLAVITIS, A. 173
 Belling, Roger, rivoltoso inglese 60
 BELLINI, B. 15
 BELLINI, P. 192
 Benedetto XII, papa 72
 Berengario, vescovo di Lucca 47
 BERLIN, I. 230 nota
 BERMAN, H.J. 11
 Bernardo da Pavia, canonista 40
 Bernardo del Nero, cittadino di Firenze 237 nota
 Bernardo di Chiaravalle, monaco 189
 Beroardo, conte di Vicenza 101
 BLICKE, P. 78
 BLOCH, M. 27 nota
 Bobbio, N. 9
 Boccaccio, Giovanni 242
 Bodin, Jean, giurista 261
 BOGLIONI, P. 171
 Boncompagno da Signa, maestro di retorica 236 nota
 Bonifacio VIII, papa 44, 69
 Bonizone di Sutri, canonista 54
 Bono da Ferrara, frate 43
 BORINO, G.B. 38
 BOUREAU, A. 12
 BRENNER, R. 81
 Brienne, Gualtieri di, duca d'Atene e signore di Firenze 133, 219, 224-225, 234
 Bruni, Leonardo, umanista 131-133, 135, 199-200, 232 nota, 244, 260, 264
 Buccio di Ranallo, poeta 114
 Burckhardt, Jacob, storico 230 nota
 Burley, Simon, precettore di Riccardo II 60
 CALASSO, F. 13
 Camponeschi, Pietro Lalle, conte 122
 Capelli, Pasquino, umanista 236 nota
 Carlo I d'Angiò, re di Sicilia 99-100, 115, 117, 120
 Carlo IV di Lussemburgo, imperatore 127, 133-134, 136, 138, 141, 145-147
 Carlo V, imperatore 257, 260
 Carlo d'Angiò, duca di Calabria 224
 Carlo Magno 248, 255
 Carlo Martello d'Angiò, principe di Salerno 126
 CASTAGNETTI, A. 162
 Castracani, Castruccio, signore di Lucca 147, 226, 234
 Casucchi, Niccolò, francescano 240
 Catone, Marco Porcio, politico romano 34-35
 CECCARELLI, G. 174
 Cesare, Gaio Giulio 34 nota, 35, 241, 255, 259
 CHALLET, V. 57, 88
 CHITTOLINI, G. 52-53
 Cicerone, Marco Tullio 34, 100, 114, 243
 Cino da Pistoia, giurista 21, 23, 25
 Cirillo, Bernardino, cronista 122
 Clemente V, papa 45-47, 193
 Clemente VI, papa 72
 Clemente, cataro 192
 COHN JR., S.K. 57, 80, 171
 Cola di Rienzo, signore di Roma 32, 104, 201
 Compagni, Dino, cronista 102, 220, 234 nota
 CONDORELLI, M. 182, 185-187
 CONDORELLI, O. 182, 190 nota
 Constant, Benjamin, politico e pensatore 230 nota
 CONTE, E. 29
 Corrado IV di Svevia, re di Sicilia 115
 COSTA, P. 113, 194
 Croce, Benedetto 9, 19
 DE VERGOTTINI, G. 182
 DE VINCENTIIS, A. 218 nota, 224
 Del Carretto, Enrico, vescovo di Lucca 44-47
 Della Faggiola Uguccone, signore di Pisa 146
 Della Tosa, Simone, cronista 219
 DELORT, R. 171
 DOCKÈS, P. 163
 Domenico da Gravina, cronista 116
 DONDARINI, R. 249

- DOUGLAS, M. 194
 DUBY, G. 192
 DUFFY, E. 63
 Edmondo di Abingdon, arcivescovo di Canterbury 102
 Edoardo III, re d'Inghilterra 57 nota, 61, 72
 Egidio Romano, teologo 21, 67-68, 71
 Elia, frate 43
 ELZE, R. 24
 Enrico II, re d'Inghilterra 69, 99
 Enrico III, re d'Inghilterra 98, 101-102
 Enrico IV, imperatore 38, 54
 Enrico VI, imperatore e re di Sicilia 208
 Enrico VII di Lussemburgo, imperatore 23 nota, 70, 103, 127, 137, 202, 208, 234, 236 nota
 Enrico da Susa, detto l'Ostiense, canonista 193
 EPSTEIN, S. 170
 Erasmo da Rotterdam, umanista 185
 Erodoto di Alicarnasso, storico 9
 Etterlin, Petermann, cronista 260
 Everardo, cataro 192
 Evervino di Steinfeld, monaco 193
 Federico I Barbarossa, imperatore 22, 24, 39, 123
 Federico II di Svevia, imperatore 21, 120, 124, 206 nota, 208, 258
 Federico III d'Asburgo, imperatore 54, 264
 Ferdinando III d'Asburgo, imperatore 263
 Ferrante (Ferdinando I) d'Aragona, re di Napoli 117, 122
 Filippo I, langravio d'Assia 261
 Filippo IV il Bello, re di Francia 69
 Fiorentino, giureconsulto 20 nota, 26, 28, 31
 FLETCHER, CH. 59, 67 nota
 FOIS, B. 155
 FORREST, I. 57, 66
 FRANCESCHI, F. 171
 Francesco I di Valois, re di Francia 260
 Francesco d'Angeluccio, cronista 122
 FREEDMAN, P. 56, 92
 FRIED, J. 38
 Froissart, Jean, cronista 62, 109
 FUBINI, R. 232 nota
 Gaetano da Caltagirone, barone 99
 Gaio, giureconsulto 245
Gandulphus, decretista 189
 GAUVARD, C. 171
 GENET, J.-PH. 10
 Giovanni XXII, papa 72, 100 nota
 Giovanni da Legnano, canonista 223
 Giovanni da Parigi, teologo 73
 Giovanni da Procida, barone 99
 Giovanni di Oxnead, cronista 98-99
 Giovanni di Salisbury, filosofo 69-72
 Giovanni Faventino, decretista 188
 Giovanni Federico I, elettore di Sassonia 261
 Giovanni Plantageneto, detto Senza Terra, re d'Inghilterra 13, 99
 Giovanni Teutonico, canonista 184
 GIRGENSOHN, D. 37
 Girolami, Remigio de', teologo 217-218
 Giustiniano, imperatore romano 154, 181, 256
 Glareano, umanista 259
 Graziano, canonista 180, 182-188, 250
 Gregorio I, detto Magno, papa 183, 248, 250
 Gregorio VII, papa 38-40
 Gregorio IX, papa 42, 49, 120, 188
 Gregorio XI, papa 48, 240
Grotius, Hugo, giurista 260
 Gryndecobbe, William, rivoltoso inglese 108
 Guglielmo I d'Altavilla, re di Sicilia 209
 Guglielmo di Noellet, legato pontificio 136, 148, 204
 Guglielmo di Ockham, filosofo 55, 67, 71-74
 Gui de Boulogne, cardinale e vicario imperiale 134, 136, 138, 147
 Guibert de Nogent, teologo 192
 Guicciardini, Francesco 15, 237
 Guiduccio, notaio di Siena 41-42
 Guinigi, famiglia di Lucca 139
 - Guinigi, Francesco, signore di Lucca 239
 Hales, Robert, tesoriere di Riccardo II, re d'Inghilterra 60, 65
 Hegel, Georg W.F., filosofo 9
 HILTON, R. 61, 80
 HUDSON, A. 65
 Hugo von Trimberg, poeta 250
 Iacopo da Scarperia, umanista 243
 Innocenzo III, papa 41, 189
 Innocenzo IV, papa 120, 190
 Innocenzo VIII, papa 122
 Irnerio, giurista 28, 153-154
 Isidoro di Siviglia, dottore della Chiesa 180

- John de Bampton, giudice 59 nota, 64
 John de Gildesburgh, giudice 59 nota
 JUSTICE, S. 60 nota, 63
 KANTOROWICZ, E.H. 11, 21
 KELLER, H. 105, 250
 KENT, F.W. 171
 Knighton, Henry, cronista 63-64, 108
 Koelhoff, Johann, cronista 254
 Lanfranco di Pavia, teologo 40
 Langland, William, poeta 63, 66
 Lapo da Castiglionchio, cronista 225
 Latini, Brunetto, maestro di retorica 212, 217
 LAZZARINI, I. 197 nota
 Leone X, papa 50, 53
 Leuterico, vescovo di Sens 191
 Liutprando, re dei Longobardi 155
 López de Segovia, Juan, canonista 51
 Loschi, Antonio, umanista 236, 242-243
 Luca da Penne, giurista 210
 Lucio III, papa 190
 Ludovico IV, detto il Bavaro, imperatore 72, 202
 Luna, Álvaro de, connestabile del regno di Castiglia 121 nota
 Lutero, Martino 248
 MACFARLANE, A. 79
 Machiavelli, Niccolò 230, 243
 Maestro Rolando, canonista 188
 Maestro Rufino, glossatore 184-185, 188-189
 MAIRE VIGUEUR, J.-C. 43
 MAIREY A. 67 nota
 Malatesta, Malatesta Ungaro, vicario imperiale 141, 146
 Manetti, Giannozzo, umanista 54
 Manfredi, re di Sicilia 115
 Marciano, giureconsulto 28 nota, 30
 Marino da Caramanico, giurista 206 nota, 209
 Marsilio da Padova, filosofo 47, 67, 212 nota, 214-216, 218, 222
 Martino IV, papa 120
 Massimiliano I d'Asburgo, imperatore 255
Matthew Paris, cronista 101-102
 Mattia d'Asburgo, imperatore 262
 Medici, famiglia di Firenze 15
 – Medici, Salvestro, gonfaloniere di giustizia 104, 135
 Melchiorre di Beroardo, conte di Vicenza 101
 MELONI, G. 155
- MERLO, G.G. 189
 Michele da Cesena, teologo 72
 Michele da Piazza, cronista 117
 Michele di Lando, rivoltoso di Firenze 104
 Mieres, Tomás, giurista 109
 MIETHKE, J. 67, 72
 MODIGLIANI, A. 54
 MODZELEWSKI, K. 157
 MOLLAT, M. 71
 MOMIGLIANO, A. 25
 Monachi, Bonaventura, cancelliere di Firenze 234 nota
 Montfort, Simone di, conte di Leicester 98-99
 Moraw, P. 258
 Morelli, Giovanni di Pagolo, cronista 239
 MORSEL, J. 78
 Moser, Johann Jacob, giurista 251
 Mowbray, conti di Norfolk 61
 NAJEMY, J. 239
 Nehring, Johann Christoph, giurista 252
 Niccolò V, papa 54
 Nicola, monaco 49
 OEXLE, O.G. 12
 Offreduccio di Ugolino, cittadino di Assisi 42
Omnibonus (Ognibene), decretista 188
 Orsini Del Balzo, principi territoriali 117
 – Orsini Del Balzo, Giovanni Antonio 116-117
 Ottoni, dinastia imperiale 255
 PADOA SCHIOPPA, A. 162-163
 Pagano, sacerdote 47
 Paolo, giureconsulto 26, 31-32, 213 nota
 Parfeye, Geoffrey, prete e rivoltoso inglese 60
 Paucapalea, decretista 189
 PEDULLÀ, G. 197 nota
 Pelagio, Alvaro, teologo 67
 Petrarca, Francesco 239, 243
 PETIT, PH. 199, 230 nota
 PICCINNI, G. 169, 173
 Piccolomini, Enea Silvio 259, vedi Pio II
 Pieretto, tessitore di Lucca 140
 Pierre d'Auvergne, teologo 221 nota, 222
 Pietro I d'Aragona, re di Sicilia 120
 Pietro da Capua, teologo 188
 Pietro di Blois, canonista 189
 PINI, A.I. 159
 Pinto, G. 171

- Pio II, papa 51, vedi Piccolomini, Enea Silvio
 Pio III, papa, 51, vedi Tedeschini Piccolomini, Francesco
 PISTARINO, G. 155
 Plutarco, storico 243 nota
 POCOCK, J. 11, 198, 230 nota, 253
 POLONI, A. 44, 103, 104 nota
 Pontano, Giovanni, umanista 113-114
 Porcari, Paganello, vescovo di Lucca 45
 PROVERO, L. 174
 QUAGLIONI, D. 48 nota, 71 nota, 105, 108
 Raoul Ardent, teologo 188
 Reinkingk, Theodor, giurista 255
 REZASCO, G. 15
 Riccardo II, re d'Inghilterra 57, 61, 65
 Riccardo III, re d'Inghilterra 125
 Ricci, famiglia di Firenze 238
 RIGON, A. 41
 Roberto d'Angiò, re di Sicilia-Napoli 103, 116
 Rolandino da Padova, cronista 214
 Romano, Ezzelino da, signore di Verona e Padova 214
 Romualdo Salernitano, cronista 39
 RONZANI, M. 38
 Rotari, re dei Longobardi 155, 162
 RUBIN, M. 63
 RUFFINI, F. 180
 Russinger, Jacob, storico 264
 SABEAN, D.W. 79
 Salutati, Coluccio, umanista 114, 200, 223, 226, 232 nota, 234, 236, 239-244
 Sancia di Maiorca, regina di Sicilia-Napoli 116
 SANTANGELO, M. 197 nota
 Sarego, Andrea di Ugucione da, signore territoriale 101
 SAVIGNY, F.C. 29 nota
 Schiller, Friedrich, poeta 24
 SCIASCIA, A. 155
 Seneca, filosofo 181
 Sercambi, Giovanni, cronista 139-140, 226
 Sforza, Francesco, duca di Milano 15, 116
 Sicardo, vescovo di Cremona 188
 Sigismondo di Lussemburgo, imperatore 258
 SIMBULA, P.F. 155
 Simone da Bisignano, decretista 188
 Sismondi, Jean Charles Léonard Simonde de, storico 199
 SKINNER, Q. 9-11, 13, 198, 200-201, 230 nota
 SODDU, A. 155
 Soderini, Pagolantonio, cittadino di Firenze 15, 237 nota
 SOLMI, A. 155
 Sornachi, Nuccino, cittadino di Lucca 139-141
 Stefani, Marchionne di Coppo, cronista 219, 238
 Stefano, re d'Inghilterra 99
 Stefano di Campoli, pievano 46
 Stefano di Tournay, decretista 188
 Strawe, John, rivoltoso inglese 66 nota
 Strozzi, Nanni, cittadino di Firenze 131
 Stumpf, Johannes, storico 259
 Sudbury, Simon, arcivescovo di Canterbury 60, 65
 Suppolino, podestà di Assisi 42
 SZABO BECHSTEIN, B. 38
 TABACCO, G. 20-21
 Tabalducci, Guercio, vescovo di Lucca 45
 TAWNEY, R.H. 62
 Tedeschini Piccolomini, Francesco 51, vedi Pio III
 TELLENBACH, G. 38
 Teobaldo, arcivescovo di Canterbury 69
 TODESCHINI, G. 12
 Tolomeo da Lucca, teologo 55, 68-69, 208-210, 217
 Tomaso di Pietro Galixi, notaio 142
 TOMMASEO, N. 15
 Tommaso d'Aquino, teologo 55, 64, 68, 185, 190 nota, 192, 212, 214, 217, 220-222, 225, 248
 Traiano, imperatore romano 34
 Tranchadini, Nicodemo, ambasciatore 15
 Trastámara, dinastia di Castiglia 118
 Trionfo, Agostino, filosofo 67
 Tschudi, Egidio, storico 259
 Tyler, Walter "Wat", rivoltoso inglese 61, 65-66, 74, 108
 Ubaldi, Baldo degli, giurista 21, 25, 218, 241 nota
 Ubaldini, signori territoriali 160
 Ugo di San Vittore, teologo 186-187
 Ugucione da Pisa, decretista 184, 190
 Ulpiano, giureconsulto 25, 206, 213 nota
 Urbano V, papa 50
 Van Artevelde, Philip, cittadino di Gand 105

- Van Gelderen, M. 9-10
VAUCHEZ, A. 40
Velluti, Donato, cronista 219
Vergerio, Pier Paolo, umanista 243
Vettori, Paolo, cittadino di Firenze 234
 nota
Villani, Giovanni, cronista 219, 234
Villani, Matteo, cronista 103, 225, 234
VILLARI, P. 199 nota
Virgilio Marone, Publio 35
Visconti, Gian Galeazzo, duca di Milano 236-
 237, 243
Von Reggow, Eike, giurista 250-251
Walsingham, Thomas, cronista 61-63, 64
 nota, 66 nota, 105, 108-109
Weber, Max 261
Wettstein, Johann Rudolf, sindaco di
 Basilea 262-263
WHITTLE, J. 81
WICKHAM, CH. 78
William de Rishanger, cronista 98
WIRSZUBSKI, CH. 25-26
WITT, R.G. 199-200, 224, 241
WOLFF, PH. 71
Wrawe, John, prete e rivoltoso inglese
 60, 63
Wyclif, John, teologo 65-66, 74
Zambeccari, Pellegrino, umanista 243
 nota
ZORZI, A. 97, 111

Indice dei nomi di luogo

I toponimi sono indicizzati secondo la denominazione moderna, con riferimento all'assetto territoriale e amministrativo attuale; per quelli italiani (non capoluoghi) è segnalata la provincia di appartenenza; per quelli stranieri lo stato.

- Abingdon (Inghilterra) 102, vedi anche
Edmondo di –
Africa 35
Agliano (Asti) 157
Alicarnasso (Turchia) 9, vedi anche
Erodoto di –
Alsazia (Francia) 263
Alvernia (Francia) 221 nota, 222, vedi
anche Pierre d'Auvergne
Amburgo (Germania) 254-257
Aquitania (Francia) 191
Aragona (Spagna) 99
Arbroath (Scozia) 100 nota
Arezzo 234 nota
Argovia (Svizzera) 258
Arona (Novara) 162
Arras (Francia) 191
Assia (Germania) 261, vedi anche Filippo I
Assisi (Perugia) 42, 160
Atene (Grecia) 219, 224-225, vedi anche
Brienne, Gualtieri di
Atri (Teramo) 116
Augusta (Germania) 255-256
Austria 260
Avignone (Francia) 45-46, 50, 72, 202
Azzano d'Asti (Asti) 158
Bad Wimpfen (Germania) 254
Bampton (Inghilterra) 59 nota, 64, vedi
anche John de –
Basilea (Svizzera) 256, 260, 262
Bedfordshire (Inghilterra) 61
Berna (Svizzera) 259-260, 262
Besançon (Francia) 101, 257
Bevagna (Perugia) 43-44
Biberach (Germania) 254
Bisignano (Cosenza) 188, vedi anche
Simone da –
Blois (Francia) 189, vedi anche Pietro di –
Boemia (Repubblica Ceca) 106 nota,
262-263
Bologna 29, 133, 136-137, 142-143, 148-
149, 158-160, 168-169, 203-205, 219,
223, 249
Bonn (Germania) 256

- Boppard (Germania) 256
 Boulogne (Francia) 134, 136, 138, 147,
 vedi anche Gui de –
 Brema (Germania) 254-255, 257
 Brentwood (Inghilterra) 59
 Brescia 214
 Bretagna (Francia) 59
 Bristol (Inghilterra) 125
 Burley (Inghilterra) 60
 Calabria 224, vedi anche Carlo d'Angiò
 Caltagirone (Catania) 99, vedi anche
 Gaetano da –
 Cambridge (Inghilterra) 199
 Campli (Teramo) 116
 Campoli (Firenze) 46, vedi anche Stefano
 di –
 Cannero (Verbano-Cusio-Ossola) 162
 Canterbury (Inghilterra) 60, 64, 69, 102,
 vedi anche Teobaldo di –
 Capua (Caserta) 188, 210, vedi anche
 Bartolomeo da –, e Pietro da –
 Caramanico Terme (Pescara) 206 nota,
 209, vedi anche Marino da Caramanico
 Castiglia (Spagna) 81, 85-91, 95-96,
 118-119
 Catalogna (Spagna) 57, 81, 92-94, 96, 109
 Catania 117
 Cesena (Forlì-Cesena) 72, vedi anche
 Michele da –
 Cisneros (Spagna) 91
 Clairvaux (Francia) 189, vedi anche
 Bernardo di Chiaravalle
 Coira (Svizzera) 256
 Colchester (Inghilterra) 66
 Colonia (Germania) 193, 254-256
 Corleone (Palermo) 116, 120
 Costanza (Germania) 257, 263
 Coventry (Inghilterra) 125
 Cremona 188, vedi anche Sicardo di –
 Dartford (Inghilterra) 64
 Donauwörth (Germania) 257
 Dueñas (Spagna) 91
 Duero, fiume 86
 Duisburg (Germania) 256
 Dürren (Germania) 256
 Egitto 100, 104-105
 Emilia-Romagna 159
 Essex (Inghilterra) 59, 60, 64-65
 Esslingen (Germania) 255
 Europa 9-11, 52, 77-78, 80, 82, 118, 128-
 129, 174-175, 198-199
 Fehérvár (Ungheria) 128
 Ferrara 43, vedi anche Bono da –
 Fiandre (Belgio) 56, 105
 Fiesole (Firenze) 9
 Firenze 48, 102-104, 110, 131-135, 137,
 140-141, 143-145, 149-150, 160, 168,
 170, 172, 205, 219, 220, 223-226, 229-
 230, 232, 236, 239-240, 243, 250, 260
 Flaran (Francia) 78
 Fobbing (Inghilterra) 59
 Franca Contea (Francia) 251
 Francia 55, 57-58, 60, 66, 69-70, 74, 109,
 121, 124 nota, 128, 176, 208-210, 243,
 251, 257, 261, 263
 Francoforte sul Meno (Germania) 124,
 252, 254, 257
 Gaeta (Latina) 120
 Galizia (Spagna) 128
 Gand (Belgio) 105
 Gelnhausen (Germania) 256
 Genova 161-162
 Germania 37, 109, 137, 208-209, 251, 255-
 256, 260-263
 Gerusalemme (Israele) 39 nota
 Ginevra (Svizzera) 256
 Gloucester (Inghilterra) 102
 Gravesend (Inghilterra) 60
 Gravina (Bari) 116, vedi anche Domenico
 da –
 Inghilterra 13, 55, 57, 60, 62-63, 65-67,
 79, 81-82, 87, 95-96, 98, 100-102, 106,
 108-109, 125, 176
 Ippona (Algeria) 181, 187, vedi anche
 Agostino di –
 Isernia 210, vedi anche Andrea da –
 Isny (Germania) 254
 Israele 100, 105
 Italia 10, 12, 20 nota, 39-40, 43, 49, 55-56,
 101, 103, 105, 111-114, 115 nota, 123,
 126, 129, 133-134, 137, 142, 146, 155,
 157, 160, 164, 174, 198-199, 201, 203,
 206, 208-209, 222, 230 nota, 234, 237
 nota, 251, 264
 Kaiserslautern (Germania) 256
 Kaiserswerth (Germania) 256
 Kamianets (Ucraina) 129
 Kappel (Svizzera) 261

- Kent (Inghilterra) 60, 64-65, 108
 Kiev (Ucraina) 128
 L'Aquila 114-115, 120, 122
 Lago Maggiore 162
 Lancaster (Inghilterra) 59
 Lecce 116, 123
 Legnano (Milano) 223, vedi anche Giovanni da –
 Leicester (Inghilterra) 98-99
 Lentini (Siracusa) 99-100, vedi anche Alaimo da –
 León (Spagna) 85-89
 Liegi (Belgio) 189, vedi anche Algero di –
 Llobregat, fiume 93
 Lodi 54
 Lombardia 208
 Londra (Inghilterra) 56, 64-67, 99, 101-102, 106, 109, 127
 – Blackheath 64
 – Deptford 60
 – Greenwich 65
 – Lambeth 65
 – Mile End 65, 108
 – Smithfield 65
 – Southwark 65
 – Westminster 64
 Lubeca (Germania) 127, 254, 257
 Lucca 44-47, 55-56, 68-69, 133, 136, 138-141, 143, 147-148, 208, 210, 217, 226, vedi anche Tolomeo da –
 Lussemburgo 70, 234, 236 nota, vedi anche Enrico VII di –
 Melfi (Potenza) 124 nota
 Memmingen (Germania) 109
 Messina 100, 121, 124
 Metz (Francia) 127, 257
 Milano 15, 189, 191, 230, 235-236, 242, 244, vedi anche Ambrogio da –
 Mont-Cornillon (Belgio) 63
 Montfort-l'Amaury (Francia) 98-99, vedi anche Montfort, Simone di
 Moscovia (Russia) 10
 Mugello (Toscana) 160-161
 München (Germania) 72
 Münster (Germania) 262
 Napoli 113-114, 117 nota, 122, 124, 176
 Neuenburg am Rhein (Germania) 256
 Neumarkt in der Oberpfalz (Germania) 256
 Newcastle (Inghilterra) 56 nota, 125
 Nidwalden (Svizzera) 264
 Nogent-sous-Coucy (Francia) 192, vedi anche Guibert de Nogent
 Norfolk (Inghilterra) 59, 61, 65, 98
 Norimberga (Germania) 254-255
 Northampton (Inghilterra) 59
 Novara 162
 Obwalden (Svizzera) 264
 Ockham (Inghilterra) 55, 67, 72, 74, vedi anche Guglielmo di –
 Oggiono (Verbano-Cusio-Ossola) 162
 Oppenheim (Germania) 256
 Orléans (Francia) 191-192
 Osnabrück (Germania) 262-263
 Otranto (Lecce) 116
 Oxford (Inghilterra) 66, 98, 127
 Oxnead (Inghilterra) 98-99, vedi anche Giovanni di –
 Padova 47, 212 nota, 214, vedi anche Marsilio da –, e Rolandino da –
 Paesi Bassi 56, 257, 260, 262-263
 Palermo 117, 119-120
 Parigi (Francia) 73, 121, vedi anche Giovanni da –
 Pavia 40, vedi anche Lanfranco di –
 Penne (Pescara) 210, vedi anche Luca da –
 Perugia 143, 145, 160
 Piacenza 168-169
 Pisa 145-146
 Pistoia 133-134
 Polonia 118, 128
 Portogallo 89
 Praga (Repubblica Ceca) 134
 Procida (Napoli) 99, vedi anche Giovanni da –
 Provenza (Francia) 172
 Puglia 116, 209 nota
 Reims (Francia) 50
 Renania (Germania) 172
 Reno, fiume 257
 Rimini 141
 Rochester (Inghilterra) 60, 64
 Roma 25, 32, 48, 53, 67, 104, 181, 241, 243, 259
 Roncaglia (Piacenza) 22
 Rosciate (Bergamo) 21, 30, 108, vedi anche Alberico da –
 Rouen (Francia) 121

- Russia 128
 Saint-Albans (Inghilterra) 65, 98, 101, 106-109
 Salerno 116 nota, 124, 126
 Salisbury (Inghilterra) 69-72, vedi anche Giovanni di –
 San Gallo (Svizzera) 256, 262
 San Miniato (Pisa) 14
 San Severo (Foggia) 116
 Sardegna 155
 Sassoferrato (Ancona) 31, 142, 144, 169, 206, 211, vedi anche Bartolo da –
 Sassonia (Germania) 261
 Scarperia (Firenze) 243, vedi anche Iacopo da –
 Sciaffusa (Svizzera) 262
 Scozia 100 nota
 Segovia (Spagna) 51, vedi anche López de –
 Sens (Francia) 91, vedi anche Leuterico di –
 Sessa Aurunca (Caserta) 120
 Sicilia 99-100, 104, 117, 120, 124, 176, 208-210
 Siena 41, 51, 133-134, 141, 145, 147, 150, 168-169
 Signa (Firenze) 236 nota, vedi anche Boncompagno da –
 Siviglia (Spagna) 180, vedi anche Isidoro di –
 Smalcalda (Germania) 257, 261
 Southampton (Inghilterra) 127
 Spagna 251, 262
 Spira (Germania) 252, 256
 Stati Uniti d'America 230-231
 Steinfeld (Germania) 193, vedi anche Evervino di –
 Strasburgo (Francia) 256-257
 Subasio, monte 42
 Suffolk (Inghilterra) 64-65
 Susa (Torino) 193, vedi anche Enrico da –
 Sutri (Viterbo) 54, vedi anche Bonizone di –
 Svevia (Germania) 264
 Svitto (Svizzera) 257
 Svizzera 257, 259-260, 263
 Tamigi, fiume 64
 Taranto 116-117
 Teramo 116
 Tirolo (Austria, Italia) 258
 Todi (Perugia) 201-204, 211
 Toledo (Spagna) 121
 Torino 180
 Toscana 159, 172, 208
 Toul (Francia) 257
 Tournai (Belgio) 188, vedi anche Stefano di Tournay
 Treia (Macerata) 168
 Ucraina 129
 Ulm (Germania) 254
 Umbria 159
 Ungheria 124, 128-129
 Unione Sovietica 10
 Unterwalden (Svizzera) 257
 Uri (Svizzera) 257
 Usk (Galles) 64, vedi anche Adam da –
 Val di Sieve (Toscana) 160
 Valpolicella (Veneto) 162
 Vaud (Svizzera) 259
 Vendômois (Francia) 154
 Veneto 161
 Venezia 142-143
 Vercelli 159-160
 Verdun (Francia) 257
 Verona 108 nota, 162, 190
 Vestfalia (Germania) 262-263
 Vicenza 101
 Vienne (Francia) 193
 Volinia (Ucraina) 128
 Volterra (Pisa) 134
 Weimar (Germania) 231
 Winchester (Inghilterra) 61
 Worms (Germania) 252, 256, 258
 Würzburg (Germania) 256
 York (Inghilterra) 66, 125-126
 Zurigo (Svizzera) 260, 264

CENTRO DI STUDI SULLA CIVILTÀ DEL TARDO MEDIOEVO
SAN MINIATO

TITOLI PUBBLICATI

1. Sergio Gensini (a cura di), *Politica e cultura nell'Italia di Federico II*, 1986
2. Sergio Gensini (a cura di), *La Toscana nel secolo XIV. Caratteri di una civiltà regionale*, 1988
3. Sergio Gensini (a cura di), *Le Italie del Tardo Medioevo*, 1990
4. Sergio Gensini (a cura di), *Europa e Mediterraneo tra Medioevo e prima Età Moderna: l'osservatorio italiano*, 1992
5. Sergio Gensini (a cura di), *Roma capitale (1447-1527)*, 1994
6. Sergio Gensini (a cura di), *Principi e città alla fine del medioevo*, 1997
7. Sergio Gensini (a cura di), *Vita religiosa e identità politiche. Universalità e particolarismi nell'Europa del Tardo Medioevo*, 1998
8. Sergio Gensini (a cura di), *Viaggiare nel Medioevo*, 2000
9. Francesco Salvestrini (a cura di), *L'Italia alla fine del Medioevo I. I caratteri originali nel quadro europeo I*, 2006
10. Federica Cengarle (a cura di), *L'Italia alla fine del Medioevo II. I caratteri originali nel quadro europeo II*, 2006
11. Francesco Salvestrini, Gian Maria Varanini, Anna Zangarini (a cura di), *La morte e i suoi riti in Italia tra Medioevo e prima Età moderna*, 2007
12. Michael Matheus, Gabriella Piccinni, Giuliano Pinto, Gian Maria Varanini (a cura di), *Le calamità ambientali nel tardo medioevo europeo: realtà, percezioni, reazioni*, 2010
13. Gian Maria Varanini (a cura di), *Storiografia e identità dei centri minori italiani tra la fine del medioevo e l'Ottocento*, 2013
14. Gian Maria Varanini (a cura di), *Deformità fisica e identità della persona tra medioevo ed età moderna*, 2015
15. Federico Lattanzio, Gian Maria Varanini (a cura di), *I centri minori italiani nel tardo medioevo. Cambiamento sociale, crescita economica, processi di ristrutturazione (secoli XIII-XVI)*, 2018
16. Andrea Zorzi (a cura di), *Libertas e libertates nel tardo medioevo. Realtà italiane nel contesto europeo*, 2024

La storia delle libertà politiche in Europa è stata a lungo declinata entro uno schema genealogico che interpreta la natura della libertà contemporanea a partire dalle sue origini remote. Ciò spiega l'adozione di un approccio prevalentemente teleologico: dalla libertà degli antichi a quella dei moderni; dalla libertà positiva a quella negativa; dalla *libertas ecclesiae* alla tolleranza religiosa. La consapevolezza della crisi del grande racconto della libertà invita ad allargare il campo d'analisi, rifiutando una storia lineare di questa nozione e delle sue espressioni, sempre meno capace di dare conto delle discontinuità e delle tensioni tra significati e modelli diversi. Il volume reintegra il tema della libertà nel quadro delle pratiche degli attori politici nel tardo medioevo, prendendo in considerazione le molteplici declinazioni delle idee sulla libertà in Europa con una specifica attenzione alle realtà italiane.

ANDREA ZORZI è professore ordinario di Storia medievale all'Università di Firenze, ed è stato visiting professor alla Sorbonne Université. Specialista di storia politica, ha partecipato a numerosi progetti e convegni internazionali. Oltre che presidente del Centro di Studi sulla Civiltà del Tardo Medioevo, è membro della Giunta storica nazionale.

ISSN 2704-5692 (print)
ISSN 2704-5706 (online)
ISBN 979-12-215-0381-4 (Print)
ISBN 979-12-215-0382-1 (PDF)
ISBN 979-12-215-0383-8 (ePUB)
ISBN 979-12-215-0384-5 (XML)
DOI 10.36253/979-12-215-0382-1

www.fupress.com