

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», prosegue 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 bis 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 Matthaum, 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 PARISIENSIS *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 scarlatto 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 squittinatore*, 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.