



MASSIMO DELLA MISERICORDIA

Vendette di comunità nella montagna lombarda nel tardo medioevo

relazione presentata al seminario

La vengeance en Europe, 1200-1800. Y a-t-il un reflux de la vengeance? (Porquerolles,
18-19 settembre 2009)

Data di pubblicazione 30 aprile 2012

© Tutti i contenuti di www.adfontes.it sono da intendersi di esclusiva proprietà dell'Associazione Culturale Ad Fontes e/o dei suoi autori. Ne sono espressamente vietate la commercializzazione e la riproduzione, anche parziale, in qualsiasi forma, incluse la pubblicazione su siti Web o Intranet, la diffusione tramite mailing list o newsletter, la pubblicazione su riviste cartacee e cdrom e su qualsiasi altro supporto, la diffusione tramite qualsiasi mezzo di comunicazione, senza la preventiva autorizzazione scritta dell'Associazione Culturale Ad Fontes. L'autorizzazione alla riproduzione è in ogni caso subordinata alla citazione della fonte (www.adfontes.it) e, ove presente, del nome degli autori. Per richieste di autorizzazione all'utilizzo dei contenuti sopra indicati, inviateci una email. La riproduzione del testo, qualora autorizzata, dovrà essere sempre accompagnata dalla citazione della fonte, e non dovrà essere in alcun modo modificata, alterata, riorganizzata o rielaborata.

1. Le comunità si vendicano

La comunità locale alla fine del medioevo era frequentemente impegnata in conflitti, su diversi fronti, dalla competizione politica alla resistenza antisignorile fino alla ribellione contro le autorità statali ed ecclesiastiche. In questa sede cercherò di mostrare che essa era implicata anche nelle relazioni di vendetta e pace. Analizzerò in questo senso i comportamenti documentati per la società rurale dell'alta Lombardia, essenzialmente sulla base degli atti notarili e del *Carteggio sforzesco* (la documentazione di natura epistolare del governo degli Sforza prodotta dal potere centrale, dagli ufficiali periferici, i maggiorenti e i corpi territoriali).

Il punto di partenza del mio studio è costituito dalla constatazione che le nostre fonti riferiscono alle comunità lo stesso lessico della violenza aristocratica. Tali istituzioni, infatti, hanno «inimici et adversarii» fra i particolari, le altre comunità o gli ufficiali dello stato. Un commissario sforzesco può essere «innemigo mortale» di una comunità anche nella testimonianza di un collega podestà. Il duca sapeva quando fra terre e città «non è bona amicitia» e ne teneva conto. Con i nemici che si collocavano sullo stesso piano politico-istituzionale – non con i detentori del potere laico o ecclesiastico, ovviamente, ma con le altre comunità o i particolari – esplodeva un conflitto qualificato, in modi tutt'altro che generici, dal lessico vendicatorio. Le cancellerie comunali, dei feudatari e degli ufficiali ducali lo condividevano in modo unanime. «Vendicarse» era il verbo usato per indicare l'effettiva mobilitazione o la ritorsione progettata dagli uomini di una località contro un'altra comunità dopo aver subito un furto di bestiame oppure nel caso in cui uno di loro fosse stato ucciso o ferito nella terra vicina; «vindicta» il sostantivo impiegato per designare tale azione. «Garra» o «guerra» era lo stato di contenzioso aperto che si prolungava fra due comunità. Al contempo queste ultime erano pure contraenti di *paces*, che promuovevano o stipulavano sotto la pressione dei poteri centrali. Penso sia lecito, dunque, adottare un

Riprendo qui il materiale documentario più distesamente presentato in «Comunità, istituzioni giudiziarie, conflitto e pace nella montagna lombarda nel tardo medioevo», in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen âge*, 122 (2010), pp. 139-172, con lo scopo di discutere la nozione di «vendetta di comunità» e il rapporto fra le relative pratiche e quelle della vendetta aristocratica.

così pregnante vocabolario per un complesso di pratiche sostanzialmente omogenee, anche laddove esso sia riferito solo ad alcuni episodi.

La condivisione della cultura dell'inimicizia mortale, della vendetta e della pace da parte della comunità nella realtà italiana della fine del medioevo e della prima età moderna non mi è parsa scontata. Le ricerche sui meccanismi di faida (per usare una parola eloquente per gli storici, ma che le nostre fonti non impiegano) hanno focalizzato in modo particolare altri soggetti. I contributi molto significativi che sono venuti a partire dagli anni Ottanta dello scorso secolo e continuano ad aggiungersi, prova di un interesse sempre vitale, hanno riguardato l'aristocrazia piuttosto che i ceti inferiori, gli attori sociali rappresentati dall'individuo o dalla parentela più che protagonisti politici dalla diversa fisionomia¹. Il

¹ Titoli classici sono A. Torre, «Faide, fazioni e partiti, ovvero la ridefinizione della politica nei feudi imperiali delle Langhe tra Sei e Settecento», in *Quaderni storici*, XXI (1986), p. 775-810; C. Povolo, «La conflittualità nobiliare in Italia nella seconda metà del Cinquecento. Il caso della Repubblica di Venezia: alcune ipotesi e possibili interpretazioni», in *Atti dell'Istituto veneto di scienze lettere ed arti - Classe di scienze morali, lettere ed arti*, CLI (1992-1993), p. 89-139; Id., *L'intrigo dell'onore. Potere e istituzioni nella Repubblica di Venezia tra Cinque e Seicento*, Verona, Cierre, 1997; O. Raggio, *Faide e parentele. Lo stato genovese visto dalla Fontanabuona*, Torino, Einaudi, 1990; E. Muir, *Mad Blood Stirring. Vendetta and Factions in Friuli during the Renaissance*, Baltimore-London, Johns Hopkins University, 1993; M. Bellabarba, *La giustizia ai confini. Il principato vescovile di Trento agli inizi dell'età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1996; A. Zorzi, «La cultura della vendetta nel conflitto politico in età comunale», in *Le storie e la memoria. In onore di Arnold Esch*, R. Delle Donne, A. Zorzi dirr., Firenze, FUP, 2002, p. 135-170; Id., «Pluralismo giudiziario e documentazione. Il caso di Firenze in età comunale», in *Pratiques sociales et politiques judiciaires dans les villes de l'Occident à la fin du moyen âge*, J. Chiffolleau, C. Gauvard, A. Zorzi dirr., Rome, EFR, 2007, p. 125-187; Id., *La trasformazione di un quadro politico. Ricerche su politica e giustizia a Firenze dal comune allo Stato territoriale*, FUP, Firenze, 2008, parte II, tesi discusse da T. Dean, «Marriage and mutilation: vendetta in late medieval Italy», in *Past and present*, 157, 1997, p. 3-36; Id., *Crime and justice in late medieval Italy*, CUP, Cambridge, 2007, p. 123-132. Da ultimo v. *Conflitti, paci e vendette nell'Italia comunale*, A. Zorzi dir., Firenze, FUP, 2009, che non trascura i ceti popolari delle città. Sono interessi che si sono intrecciati con quelli della storiografia europea, dal classico O. Brunner, *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell'Austria medievale*, Milano, Giuffrè, 1983, parte I, alle monografie che, da prospettive che non condivido, ne hanno rivisitato gli assunti, come G. Algazi, *Herrengevalt und Gewalt der Herren im späten Mittelalter. Herrschaft, Gegenseitigkeit und Sprachgebrauch*, Frankfurt-New York, Campus, 1996; H. Zmora, *State and nobility in early modern*

conflitto fra villaggi, l'esistenza di pratiche e linguaggi comuni alla violenza dei nobili e dei «villani» organizzati in *universitates*, non sono certamente fenomeni ignoti agli studi². In questa sede, però,

Germany. The knightly feud in Franconia, 1440-1567, Cambridge, CUP, 1997, fino ai recenti S. Carroll, *Blood and violence in early modern France*, Oxford, OUP, 2006; *La vengeance. 400-1200*, D. Barthélemy, F. Bougard, R. Le Jan dirr., Rome, EFR, 2006; *Feud in Medieval and Early Modern Europe*, J. Büchert Netterstrøm, B. Poulsen dirr., Aarhus, Aarhus U.P., 2007. Un debito dichiarato è stato contratto con l'antropologia: cfr. le sintesi di R. Verdier, «Le système vindicatoire. Esquisse théorique», in *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, I, *Vengeance et pouvoir dans quelques sociétés extra-occidentales*, R. Verdier dir., Paris, Cujas, 1980, p. 11-42; N. Rouland, *Antropologia giuridica*, Milano, Giuffrè, 1992, specialmente p. 281-322. V. anche A. Pigliaru, *Il banditismo in Sardegna. Il codice della vendetta barbaricina*, Nuoro, Il Maestrale, 2006. Sulla pace in particolare, v. O. Niccoli, «Rinuncia, pace, perdono. Rituali di pacificazione della prima età moderna», in *Studi Storici*, 40 (1999), p. 219-261; M. Bellabarba, «Pace pubblica e pace privata: linguaggi e istituzioni processuali nell'Italia moderna», in *Criminalità e giustizia in Germania e in Italia. Pratiche giudiziarie e linguaggi giuridici tra tardo medioevo ed età moderna*, M. Bellabarba, G. Schwerhoff, A. Zorzi dirr., Bologna, Il Mulino, 2001, p. 189-213; C. E. Tavilla, «Paci, feudalità e pubblici poteri nell'esperienza del Ducato estense (secc. XV-XVIII)», in *Duelli, faide e rappacificazioni. Elaborazioni concet tuali, esperienze storiche*, M. Cavina dir., Milano, Giuffrè, 2001, p. 285-318; A. Padoa-Schioppa, *Italia ed Europa nella storia del diritto*, Bologna, Il Mulino, 2003, p. 209-250; M. Vallerani, *La giustizia pubblica medievale*, Bologna, Il Mulino, 2005, p. 167-209; D. Edigati, «La pace nel processo penale. Il caso toscano in età moderna», in *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, XXXIV (2008), p. 11-65; M. Ascheri, «La pace negli statuti dei Comuni toscani: una introduzione», in *Iuris Historiae. Liber Amicorum Gero Dolezalek*, V. Colli, E. Conte dirr., Berkeley, University of California at Berkeley, 2008, p. 73-87.

² E. Grendi, «La pratica dei confini: Mioglia contro Sassello, 1715-1745», in *Quaderni storici*, XXI (1986), p. 811-845; Ch. Desplat, *La guerre oubliée: guerres paysannes dans les Pyrénées (XII^e-XIX^e siècles)*, Biarritz, Compiègne, 1993; J.-P. Barraqué, «Du bon usage du pacte: les passeries dans les Pyrénées occidentales à la fin du Moyen Âge», in *Revue Historique*, CCCII (2000), p. 307-335; Ch. Wickham, *Leggi, pratiche e conflitti. Tribunali e risoluzione delle dispute nella Toscana del XII secolo*, Roma, Viella, 2000; F. Mouthon, «Le règlement des conflits d'alpage dans les Alpes occidentales (XIII^e-XVI^e siècles)», in *Le règlement des conflits au Moyen Âge*, Paris, 2001, Publications de la Sorbonne, p. 259-279; *Distinguer, separare, condividere. Confini nelle campagne dell'Italia medievale*, P. Guglielmotti dir., in *Reti Medievali - Rivista*, VII/1 (2006); A. Stopani, *La productions des frontières. État et communautés en Toscane (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Rome, EFR, 2008, cap. 4; Y. Hattori, *Konflikte in der bäuerlichen Gesellschaft im alpinen Raum. Lokale Öffentlichkeit und Staat in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Kyoto, 2009. Per un confronto con l'antropologia del Mediterraneo, v. M. Le Lannou, *Pastori e contadini di Sardegna*,

vorrei tentarne una più organica collocazione nel quadro del sistema vendicativo e dunque riproporre anche a proposito delle azioni delle istituzioni rurali il questionario problematico messo a punto dalla ricca produzione storiografica sulla faida aristocratica³. Delineati i modi e le circostanze delle vendette di comunità e ricomposta la trama che ordinava la memoria delle ostilità (§ 2.1), proverò ad identificare le regole che impedivano l'esplosione di una brutalità cieca (e dunque gli elementi simbolici e i meccanismi ritorsivi che organizzavano gli atti violenti) (§ 2.2.). Poi considererò la capacità di questi atti di costruire il soggetto stesso che li compiva: un soggetto che è qui un'istituzione territoriale e non un lignaggio, ma che ha anch'esso un'identità mai scontata e ha dunque bisogno di ribadire il vincolo solidaristico fra i suoi membri (§ 3.1), coinvolgendoli tutti in un moto corale, pur nella diversità dei loro ruoli e delle loro posizioni, delle età e del genere (§ 3.2), e di delimitare lo spazio della propria azione (§ 3.3). Infatti, proprio quando tutti gli uomini e le donne di una comunità prendevano le armi contro gli usurpatori di un pascolo o per vendicare il loro vicino, oppure quando il singolo individuo veniva aggredito per nessun altro motivo che per essere membro di una comunità dagli avversari di quest'ultima, la persona diveniva parte integrante della collettività. Delineato il protagonista istituzionale delle nostre storie, sarà possibile approfondire, nell'ultima parte del lavoro, la tradizione e il quadro ideale entro cui esso poteva giustificare l'uso della forza. Riconsidererò i valori e le regole che legittimavano la violenza individuale e collettiva all'interno di un regime principesco del tardo medioevo (§ 4.1) e il modo in cui le comunità la organizzavano e canalizzavano (§ 4.2). Da questa prospettiva si potrà discutere ancora una volta il rapporto peculiare – di integrazione, giustapposizione o competizione – che si stabilì in questa età fra i modelli e i lessici della vita pubblica radicati localmente e di ascendenza comunale da un lato e quelli prescritti dallo stato principesco dall'altro. La comunità, infatti, rivendicava la liceità di azioni di forza proposte come il prolungamento delle sue riconosciute prerogative

Cagliari, Edizioni della Torre, 1992³, p. 178-179; S. Wilson, *Feuding, conflict and banditry in nineteenth-century Corsica*, Cambridge, CUP, 1988, cap. 6.

³ S. Wilson, *Feuding, conflict and banditry*, p. 174 e sgg.; Y. Hattori, *Konflikte in der bäuerlichen Gesellschaft*, p. 368-369, per la nozione di «dörfliche Fehde».

giurisdizionali e di polizia, eventualmente anche a surrogazione delle funzioni d'ufficio dei giudicanti statali negligenti, mentre esse erano stigmatizzate dai duchi e dai loro agenti come eversive del buon ordine del dominio, nel quale il principe si voleva ormai come l'unico soggetto cui competeva *fare ragione* (§ 4.3).

2. La violenza collettiva

2.1. Racconti di vendetta: i luoghi e i tempi

La «*rixia*» o «*discordia*» e la *pax* sono modalità della relazione fra i comuni senz'altro risalenti e già ampiamente attestate, nella nostra zona, nel XIII secolo. Il racconto di questi episodi si arricchisce di molti particolari nella documentazione di carteggio del Quattrocento. All'origine del contenzioso vi era un diritto contestato, fra i molti che le comunità esercitavano: di designazione del prete e gestione della chiesa locale, d'uso delle risorse ambientali oppure di giurisdizione, rivendicata da una località capoluogo su uno o più centri che aspiravano all'autonomia. Travagliata era anche la delimitazione del territorio comunale, che si intrecciava con la tutela dei possessi privati e l'uso regolato di quelli collettivi, poiché spesso si contendeva circa le linee di demarcazione che attribuivano un bosco all'una o all'altra comunità o si denunciavano gli sconfinamenti del bestiame di proprietà degli uomini di una località sui pascoli o nei coltivi di pertinenza dei loro vicini.

Le arene del confronto erano numerose. Si contendeva aspramente nei boschi. I fiumi o i torrenti, che con il loro corso delimitavano in modi variabili nel tempo e dunque controversi i territori comunali, erano i luoghi liminari in cui l'indeterminatezza dei diritti esercitati poteva sfociare nella violenza.

Il pascolo d'alta quota, luogo eccentrico per eccellenza nella civiltà contadina, pare l'ambito di relazioni personali ancora più dure. In montagna si commettevano «*insulti, robarie et sasinamenti*», azioni finalizzate ora all'appropriazione, ora alla semplice distruzione dei beni degli avversari, ora a colpire direttamente le loro persone. Ci si impadroniva del fieno o degli altri frutti delle possessioni e degli attrezzi da lavoro, si rompevano o asportavano le caldere, le pentole per la lavorazione del latte, si guastavano i formaggi e il

burro, si rubava il bestiame, si bruciava il legname e lo strame preparato per le lettiere degli animali, si ferivano, percuotevano e uccidevano i pastori. L'iniziativa veniva organizzata su ampia scala: in bassa Valtellina, nel 1463, più di duecento uomini di un comune arrivarono a ferirne 28 di quello rivale.

La piazza era un altro teatro del confronto, quando in una località concorrevano anche gli uomini di quella nemica. Sulla strada pubblica che collegava due centri, lungo i grandi passaggi e i loro snodi – l'itinerario che metteva in comunicazione un fondovalle con il lago o l'approdo sulla costa lacustre – si impediva con la forza il transito, quando non si perpetravano ferimenti o omicidi.

Infine, la chiesa poteva essere, oltre che la ragione del contendere, il luogo favorevole per regolare i conti con gli avversari.

I tempi della vendetta erano molto vari. Soprattutto quando la bella stagione moltiplicava le attività e le occasioni di contatto, sui pascoli erano a rischio tutti i giorni e tutte le notti. L'assalto da parte dei vicini avversi poteva infatti approfittare dell'oscurità, il momento dell'esasperazione delle condotte criminali punite da tutti gli statuti e perseguite nei processi di questi secoli, ma anche il tempo nel quale l'ambiente dell'alta montagna doveva far sentire come più opprimente l'incombere dei pericoli cui i suoi abitanti erano esposti. Circostanze contingenti legate al lavoro collettivo (come il rifacimento di un argine) suscitavano altri attriti. Le situazioni capaci più di altre di occasionare lo scontro di piazza erano quelle degli assembramenti e degli incontri favoriti dai giorni di mercato, dalle feste patronali e dalle domeniche.

Gli stessi usi di conflitto e pace vigenti fra le comunità scandivano i contenziosi, spesso originati da ragioni simili, fra le stesse comunità e i particolari: un signore e i suoi seguaci, un cittadino o singoli individui di natali meno illustri.

La violenza costituiva solo la fase acuta di vertenze che si snodavano attraverso una varietà di momenti di confronto e negoziazione, condotti mediante il processo, la supplica al principe, la mediazione arbitrare prestata dagli ufficiali ducali o dai maggiorenti locali e la convenzione bilaterale. Nessun intervento poteva dirsi a priori risolutivo, per cui magari si riprendevano le

armi subito dopo l'arbitrato, ma d'altra parte nessuna violenza, per quanto grave, precludeva definitivamente il ritorno alla trattativa⁴. Tutto ciò, ancora come nella faida nobiliare, prolungava nel tempo la violenza, che riesplodeva periodicamente, e alimentava un tenace ricordo degli eventi⁵. Lo si può verificare seguendo per alcuni lustri l'andamento dei rapporti fra la Val San Giacomo e il borgo di Chiavenna, che conobbero fasi di drammatico inasprimento conflittuale nel 1477, 1484, 1485 e 1493.

2.2. *La forma della violenza*

Una delle questioni più dibattute dalla ricerca sulla faida aristocratica riguarda il grado di codificazione simbolica della violenza. Si è riconosciuta, infatti, la valenza espressiva degli atti di forza o di pace, che con eloquenti messe in scena si prestavano a comunicare le ragioni o le intenzioni dei protagonisti, la loro volontà di attribuirsi il controllo di luoghi determinati della città o della campagna.

Le pratiche qui analizzate richiedono di essere considerate a loro volta da questo punto di vista. Esse consistevano spesso nel danneggiamento: dalla rottura delle caldere all'incendio del legname già preparato per l'uso. Tali azioni avevano senz'altro significato in sé: come nella faida aristocratica si colpiva l'avversario sia nella persona sia nel patrimonio, sottoposto a devastazione, così la vendetta della comunità investiva i membri di quella nemica e i loro beni collettivi. Un aspetto ulteriore dimostra che gli atti violenti non erano cieche esplosioni di furore: fra le loro implicazioni, quella cui probabilmente si conferiva maggiore enfasi era la rivendicazione del possesso. A questo scopo, la distruzione dei manufatti poteva essere affiancata dalla preda di mandrie e greggi o dall'occupazione con la forza di un pascolo. Tali gesti assumevano senso compiuto quando risultava chiaro che così la comunità affermava il proprio buon diritto sulla risorsa disputata,

⁴ Cfr. i saggi citati alla n. 1 e, per il dominio milanese, D. Andreozzi, «Il castello di Torrano. Pratica di governo, amministrazione della giustizia e politiche di prestigio nel Piacentino (1450-1499)», in *Bollettino storico piacentino*, LXXXIX (1994), p. 161-217.

⁵ Ch. Desplat, *La guerre oubliée*; G. G. Ortu, *Villaggio e poteri signorili in Sardegna. Profilo storico della comunità rurale medievale e moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 188-192.

impedendone l'uso ai competitori. Infine, l'elemento ordinante più manifesto di devastazioni, appropriazioni e occupazioni è la loro meticolosa simmetria, la consuetudine di «corespondere» a quanto subito, ad esempio un furto di bestiame, che quindi i contendenti si infliggevano «vicissim».

Non pare invece che, come Marco Gentile ha già notato a proposito delle condotte della nobiltà lombarda dello stesso periodo, il singolo omicidio o l'offesa che scandivano l'inimicizia si sottraessero agli svolgimenti perlopiù accidentali dei fatti, per comporre veri e propri rituali di sangue. È se non altro significativa l'intenzione degli uomini di Sala, che dipendevano dalla pieve ticinese di Capriasca, allorché ne fu eletto rettore Alberto *de Zobiis*, da loro non gradito. Si riproposero, infatti, secondo i rivali, gli abitanti di Ponte, di uccidere il cappellano di Alberto. L'omicidio sarebbe avvenuto nel capoluogo plebano, proprio durante la celebrazione della messa. Il copione era stato senz'altro messo a punto con attenzione, per il bersaglio, il luogo (la chiesa contesa) e soprattutto la circostanza scelta. La messa, infatti, magari proprio la consacrazione, era un momento carico di implicazioni sacrificali: anche nei riti della violenza aristocratica e urbana poteva essere sentito come quello più solenne e, in una logica simbolica, efficace per immolare la vittima, individuata entro lo schieramento avversario, che con il versamento del suo sangue pagasse il *debitum* e ristabilisse l'ordine originario. Gli sviluppi, però, furono diversi. Giunto sul posto, prima che nel prete, il gruppo di Sala incappò negli uomini di Ponte, su cui finì con lo sfogare la sua rabbia, percuotendoli, ferendoli, costringendoli a rifugiarsi nella chiesa per scampare alla morte⁶.

Allestita con maggiore cura, piuttosto, è forse la scena della pace. Essa, innanzitutto, richiedeva una pubblica «demonstratione de

⁶ Cfr. M. Gentile, «La vendetta di sangue come rituale. Qualche osservazione sulla Lombardia fra Quattro e Cinquecento», in *La morte e i suoi riti in Italia tra medioevo ed età moderna*, F. Salvestrini, G. M. Varanini, A. Zangarini dirr., Firenze, FUP, 2007, p. 209-241, p. 221-228. Sulla chiesa come luogo del sacrificio vendicatorio, v. anche G. Liva, «Criminalità e giustizia nel ducato di Milano tra Cinque e Seicento (1570-1630)», in *Aspetti della società lombarda in età spagnola*, II, Como, New press, 1985, p. 7-50, p. 13, 16-17; G. Politi, *La società cremonese nella prima età spagnola*, Milano, Unicopli, 2002, p. 261. Per messe in scena più ricche del conflitto inter-comunitario, v. Ch. Desplat, *La guerre oubliée*.

amore»⁷. Il luogo, poi, come nella pace aristocratica, voleva essere emblematico, lo si dirà più ampiamente, quando ad esempio veniva scelto un sito in posizione mediana fra i territori delle due comunità contendenti oppure il confine controverso o il pascolo di dubbia assegnazione. Infine la pace si sostanziava di gesti simmetrici e di risarcimenti pensati nella logica della reversibilità. Se la vendetta compensava la violenza con la violenza per ripristinare la situazione iniziale, invertendo la linea del tempo, la «perdonanza» o «remissione», per restaurare l'equilibrio, doveva funzionare nello stesso modo, mediante però non la ritorsione, ma la cancellazione delle ferite del passato. In particolare, nel nostro caso, la reciproca «indulgentia» delle ingiurie e dei danni che ci si era inflitti fondava la promessa di non contendere più in quei modi; contemporaneamente la restituzione degli oggetti e degli animali reciprocamente sequestrati, stabilita dal giudice, dagli arbitri o convenuta fra le parti, riportava persone e comunità nelle posizioni di partenza, quasi a far sì che quegli atti di forza non si fossero mai verificati⁸.

3. La costruzione della comunità e del suo territorio

3.1. «*Tuti uniti*»

La faida istituisce vincoli di solidarietà operanti nel momento dell'oltraggio subito, della risposta e della pace. Delimita, infatti, il gruppo d'appartenenza che si sente colpito unitariamente dall'offesa fatta all'individuo ucciso, ferito o derubato, ne obbliga i membri a reagire unitariamente e a rispettare gli impegni di sospensione dell'ostilità conclusi con il gruppo avversario. Non sorprende, allora, che proprio il profilo della comunità, come ambito in cui l'individuo è impegnato con l'altro individuo e con l'istituzione che li include a costituire un unico fronte nella vendetta, contrapposto ad un fronte analogamente profilato, sia

⁷ Cfr. G. Francesconi, *Districtus civitatis Pistorii. Strutture e trasformazioni del potere in un contado toscano (secoli XI-XIV)*, Pistoia, Società pistoiese di storia patria, 2007, p. 183, nonché J.-P. Barraqué, «Du bon usage du pacte».

⁸ Sulla temporalità della vendetta aristocratica, v. M. Gentile, «La vendetta di sangue come rituale», p. 214-216.

l'elemento costruito con maggiore attenzione dal linguaggio delle fonti e dai gesti degli attori⁹.

Già nella ricostruzione delle risse più ordinarie era abituale la collocazione dei responsabili in una comunità d'appartenenza, o per lo meno la loro qualificazione in base all'origine (*quidam pusclavinus*, un *tentonicus*). Tutto ciò era connesso al modo corrente di guardare e riconoscere le persone, che ne rilevava in primo luogo l'identità territoriale, laddove se ne ignorassero altri attributi¹⁰. Di più, tali categorie concorrevano, nel corso del confronto, a guidare il comportamento di gente poco propensa a valutare la responsabilità in termini individuali e incline a far ricadere le colpe dei singoli sulla collettività e poi, data l'inafferrabilità di quest'ultima, su altri particolari che ne fossero membri.

Quando poi a contendere erano gruppi numerosi, per diritti e risorse di natura collettiva, gli aggressori e gli aggrediti erano perlopiù identificati dai nostri documenti come gli uomini di un luogo o di un comune. Raramente nella zona vengono valorizzati diversi ambiti di inquadramento degli individui, come la cerchia de «li [...] homini de li Bonromeri», i sudditi di una potente famiglia feudale, contro i quali, secondo il commissario di Domodossola,

⁹ Cfr. Ch. Desplat, *La guerre oubliée*, p. 59, 84, 99, 102, 120-121, 128; J.-P. Barraqué, «Du bon usage du pacte», p. 313. Gli studi più recenti hanno evidenziato quanto sia elaborata e non naturale la risposta solidale anche della parentela, di cui hanno quasi dissolto l'identità. V. i saggi di A. Torre e O. Raggio citati alla n. 1; T. Kuehn, *Law, Family, and Women. Toward a Legal Anthropology of Renaissance Italy*, Chicago-London, University of Chicago, 1991, p. 143-156; D. Andreozzi, *Nascita di un disordine. Una famiglia signorile e una valle piacentina tra XV e XVI secolo*, Milano, Unicopli, 1993, p. 280-285 e *passim*; J. Morsel, *La noblesse contre le prince. L'espace social des Thüngen à la fin du moyen âge*, Stuttgart, Thorbecke, 2000, p. 111-115; L. Casella, *I Savorgnan: la famiglia e le opportunità del potere. Secc. XV-XVIII*, Roma, Bulzoni, 2003, p. 110-130; G. Delille, *Le maire et le prieur. Pouvoir central et pouvoir local en Méditerranée occidentale (XV^e-XVIII^e)*, Rome, EFR, 2003, parte II; A. Gamberini, *Lo stato visconteo. Linguaggi politici e dinamiche costituzionali*, Milano, Angeli, 2005, p. 245-264. Cfr. G. Guarisco, «Il «popolo» e le pratiche della vendetta a Parma», in *Conflitti, paci e vendette*, p. 131-153, per un caso in cui la vendetta coagula una corporazione urbana (quella dei notai).

¹⁰ Cfr. M. Della Misericordia, *I nodi della rete. Paesaggio, società e istituzioni a Dalegno e in Valcamonica nel tardo medioevo*, in *La magnifica comunità di Dalegno. Dalle origini al XVIII secolo*, E. Bressan dir., Breno, Tipografia camuna, 2009, p. 81-320, p. 252-253, 346.

volevano «mettere in arme» «li homini di questa terra» per un contrasto sul corso da imprimere al fiume Toce.

Poiché nella Lombardia tardo-medievale la vita del pastore, per quanto il pascolo fosse effettivamente una realtà liminare, si inseriva organicamente nello scambio sociale e nell'ordito istituzionale complessivo, anche le frequenti reciproche aggressioni fra allevatori si situavano nel quadro delle relazioni fra le comunità piuttosto che in quello della vita violenta di gruppi ai loro margini.

La comunità, poi, non era solo la protagonista, ma spesso anche l'autrice del racconto. Molte delle testimonianze qui citate provengono da suppliche o lettere sottoscritte dai comuni, in cui dunque la collettività si voleva vittima degli atti denunciati.

La comunità continuava a costruire se stessa nella pace, quando si definivano le forme della sua rappresentanza in tale circostanza e il numero dei rappresentanti, non di rado così elevato da consentire un ampio concorso della popolazione. Stipulata la pace, le condizioni della sua osservanza di nuovo coinvolgevano gli uomini in quanto membri delle organizzazioni istituzionali contraenti.

Diventa allora interessante cercare, nel vivo dello svolgimento del conflitto, nei racconti del principe e dei suoi giudici come nelle parole e nelle azioni, sature di significati culturali e giuridici, attribuibili alla popolazione locale, i modi in cui si stabilì un raccordo organico ma mai scontato fra individui e soggetti collettivi.

La normativa discerneva senz'altro ciò che era fatto da una collettività da quanto compiva un particolare. Gli statuti di Como distinguevano la rottura degli arbitrati relativi a questioni confinarie e a controversie originate dalle comunanze per opera di una *universitas* o per opera di una *singularis persona*, colpendo la prima con una condanna pecuniaria quadrupla di quella inflitta alla seconda (200 invece che 50 lire terzole). Il vocabolario del carteggio differenziava l'individuo, la comunità e pure i gruppi più o meno numerosi ma privi di un profilo istituzionale («certi dil comune de Croveo et Baceno», «*alchuni* del comune del Faedo», quanti costituivano solo una *parte* di una *terra*).

In diverse circostanze, tuttavia, l'aggressione era portata sì da singoli individui, agenti però in quanto uomini di una collettività. Il resoconto circa questo tipo di violenza sottolineava sempre come l'individuo vi fosse esposto perché incluso in un gruppo locale e

d'altra parte ne fosse difeso ancora dalla comunità d'appartenenza: la scelta dell'anonimato della vittima, qualificata esclusivamente dalla residenza («uno preyto de questa terra», «doy zentilhomini de questa terra»), è eloquente.

Sovente si scavalcava del tutto il livello individuale per descrivere l'azione come collettiva: degli «homines de Abiasca» contro gli «homines Vallis Leventine», di «essi dal Faedo» contro «essi d'Alboxagia» e via dicendo. Talvolta, poi, l'accento cadeva in particolare sulla coesione degli abitanti: «quilli d'Ardeno» erano «tuti uniti» nel momento dell'«insulto et excesso» compiuto contro «quilli da Bulio».

Queste pratiche e queste parole costruivano, pertanto, un «noi» inclusivo, un «voi» e un «loro» esclusivi, che esprimevano lo spirito di corpo dei gruppi impegnati nelle ritorsioni. Nel 1490 la presenza nei pascoli dell'alto Lario di allevatori provenienti dal dominio del vescovo di Coira e la memoria dei sequestri di bestiame che gli uomini del luogo avevano subito per opera dei transalpini avevano preparato le condizioni della contesa. Quando alcuni soci di Bivio giunsero alla fine di maggio a Gera per cercare il bestiame da caricare sulle alpi, in piazza si levò un «rumor» che vide «congregate» molte «persone» minacciose. Gli allevatori misero mano alle armi, ma a loro volta furono percossi sulla schiena con un'asse di legno e fatti oggetto del tiro di pietre. Qui ci interessano però soprattutto le parole che i contendenti si scambiarono: l'accusa «voy de Bivio sete saxini et ne havete tolto il nostro cativamente» e la risposta «nuy siamo cossì valenti homini como voy de Gierra. Io non vi tolse may niente del vostro». In queste situazioni, insomma, «io» diventava rapidamente «noi» (*io non vi tolse, nuy siamo*), un soggetto collettivo radicato in un luogo (*voy de Bivio, voy de Gierra*), che ha un patrimonio minacciato nella lite (*il nostro e il vostro*), ma anche caratteristiche temperamentali (*sete saxini*) e attributi d'onore (*siamo cossì valenti homini como voy*).

Azione collettiva, però, non significava automaticamente azione istituzionale. È un passo in più, dunque, quello compiuto dai testi che riconducevano chiaramente l'iniziativa degli uomini al loro comune. La cornice giuridica era delineata dagli statuti, su cui tornerò, che nei frangenti più gravi ingiungevano agli abitanti di *currere* in piazza, al comando delle autorità comunali, sotto i vessilli del comune, al suono della campana del palazzo comunale o della

parrocchia, imprimendo una precisa marca istituzionale a tutta l'azione. Inoltre, quando specificavano l'identità di chi era tenuto a rispondere alla chiamata, precisavano simultaneamente l'identità dell'appartenente a pieno titolo alla comunità, imponendo che alle campane a stormo dovesse accorrere «uno per ogni famiglia», altre volte, invece, in modo ancora più comprensivo, «quilibet vicinus dicti communis», mentre il forestiero non poteva intervenire nei *rumores*.

I racconti della mobilitazione collettiva contenuti nel carteggio e le denunce che imputavano alla comunità l'azione violenta riprendevano questi elementi. Evocavano l'assemblea che aveva deliberato l'iniziativa, riportavano nel dettaglio le modalità concrete del concorso degli uomini, presenti uno per fuoco o comunque a maggioranza, convocati al suono delle campane a martello e guidati dal console, ricorrendo ad un vocabolario istituzionale e introducendo formule esplicite, che paiono desunte dal verbale di un sindacato dei capifamiglia o dalla vasta gamma di atti notarili che riferivano i provvedimenti amministrativi dei rappresentanti dell'università. Con parole molto limpide, ad esempio, nel 1349 la vicinanza di Campovico accusò il comune di Talamona perché quasi trenta uomini, «suis nominibus et nomine dicti communis de Tallamona», con alla testa il console, avevano distrutto un argine del fiume Adda.

Si poteva arrivare ad una sorta di personificazione dell'università, immanente ai membri che operavano nel suo nome, come nella protesta degli uomini di Villadossola per l'aggressione subita su un monte da parte di quelli di Vogogna. «Ecce quod universitas Vogonie et pertinentiarum [...], uno videlicet et pluribus pro singulo lare convocatis et congregatis numero sexcentum et pluribus hominibus armatis [...], accesserunt in et super dicto monte». L'avverbio presentativo che apre il periodo sembra voler porre davanti agli occhi del lettore la comunità stessa come attrice, mediante i 600 uomini ai quali, con una congiunzione dichiarativa, essa è assimilata o nei quali è fatta consistere.

3.2. *Le donne e i giovani del comune*

È da rilevare che la vendetta comunitaria era un veicolo di partecipazione diretta offerta non solo agli uomini, protagonisti di

tutti i momenti della vita pubblica, ma anche alle donne e ai giovani. Le prime erano altrimenti quasi sempre assenti dalla scena politica locale e particolarmente discriminate nel campo della giustizia, poiché molto raramente era accolta la loro testimonianza, mai riconosciuta la loro facoltà di sentenziare o mediare amichevolmente le dispute. I secondi erano perlomeno esclusi dalle assemblee plenarie e dalle magistrature che li venivano costituite.

Innanzitutto si deve tenere conto, al di là dell'azione collettiva che qui ci interessa, dell'esistenza di una specifica pratica femminile della violenza («more muliebrum rixarum»). Le donne, infatti, non intervenivano nelle risse solo come spettatrici, magari mettendo in guardia l'uno contro l'avversario armato. Esse vi prendevano parte attivamente, litigando sovente fra loro, a fianco e contro gli uomini.

Parallelamente, si identificavano e deploravano alcune espressioni proprie dell'aggressività infantile e adolescenziale. Una sociologia stereotipa faceva condannare agli ufficiali sforzeschi le intemperanze degli «zovenastri», sempre descritti come «insolenti & temerari». Un processo del 1499, poi, mostra il radicamento a Bormio di un popolare gioco del tempo, la «battagliola», che imitava e metteva in scena la violenza degli adulti, iniziando ad essa i bambini e i giovani.

Tali comportamenti trovavano una loro collocazione organica nelle azioni delle comunità. La mischia di Gera di cui ho già detto è significativa, perché si tratta di un episodio che non ha alcuna implicazione ribellistica, la circostanza su cui finora si è perlopiù concentrata l'attenzione della storiografia quando ha esaminato l'apporto femminile agli atti di violenza collettiva. Sulla piazza solo i maschi si insultarono e proclamarono un onore di «probi homines» e «valenti homini» che ha evidenti connotazioni virili. Però le donne erano presenti al «rumor» e furono co-protagoniste della sassaiola, tanto è vero che i malcapitati «todeschi» potevano dirsi aggrediti «cum magno impetu» da «multi homines et mulieres dicti loci de Gierra».

Le testimonianze che stiamo esaminando non conferiscono ai giovani il ruolo di protagonisti che la ricerca storica ha riscontrato in altre situazioni di conflitto, probabilmente proprio per il carattere non segmentario e invece corale e inclusivo di questa

violenza. Senza dubbio, però, le loro provocazioni e la loro partecipazione, fra gli «omnes» del villaggio, ebbe un ruolo nelle rivalità territoriali della regione. Nel 1497, ad esempio, «iuvenes sondalini» condussero un'incursione nel Bormiese, fino alla piazza del borgo. In tale circostanza poteva invero essersi mosso un piccolo drappello occasionale. Nei loro statuti, però, le istituzioni locali inquadravano sistematicamente, nelle forze obbligate a *currere* al *rumor*, classi di età più estese rispetto alla fascia dei capifamiglia adulti e validi. Esentati dal pagamento della condanna per il mancato intervento, infatti, erano gli infermi, le famiglie in cui il padre fosse morto, lasciando i pupilli affidati alla vedova, gli anziani (oltre i 60 e 70 anni) e poi i bambini, al di sotto di un'età che però appare molto variabile. Escludevano infatti solo i minori di 14, 15, 16 o 18 anni, mobilitando dunque ragazzi che non avrebbero avuto ancora accesso ad alcun ruolo pubblico nella comunità.

3.3. *La casa della comunità*

Di fronte alle provocazioni di uno degli uomini più potenti del Comasco, Ravazzino Rusca, che minacciava di morte «certi de questa terra» per la loro opposizione ai feudatari locali, i conti Balbiani suoi affini, il comune di Chiavenna preconizzava «qualchi inconvenienti, perché a ognia homo è licito a deffendersi da li inimici et presertim a casa sua». Ora, la casa, nel diritto e nella sensibilità degli uomini di questa età, è un ambito dalla fisionomia e dalla dignità particolare, in quanto area di inviolabilità e immunità. Ma la «caxa» di una comunità, evocata come il perimetro in cui le è lecito usare la forza contro i nemici, non è altro che il suo territorio. Delimitare tale pertinenza, rivendicarla dunque come propria («sua»), oppure sfidare con un'incursione l'attribuzione degli stessi spazi all'avversario, sono alcune delle implicazioni più rilevanti delle imprese che stiamo ricostruendo.

Innanzitutto, come ho già detto, ad innescare la violenza erano spesso proprio la determinazione dei confini dei territori e le attività condotte in zone che risultava problematico agggiudicare a un comune o all'altro.

Gli stessi gesti con cui si esprimeva l'ostilità concorrevano a delimitare ambiti spaziali. Si vedrà di seguito come essi venissero

sovente rappresentati da chi li compiva come sequestri – di legname, per uso abusivo di un bosco, di bestiame, formaggio e attrezzi per la lavorazione del latte, contro l'occupazione di un pascolo –, mentre chi li contestava li presentava alla giustizia dello stato come illegittimi atti di forza. Qui interessa anticipare la considerazione che non vi erano dubbi sul diritto delle guardie campestri e dei vicini di procedere a pignoramenti nei pascoli o nei boschi della loro comunità d'appartenenza o nei fondi privati situati all'interno del territorio ad essa pertinente; il problema era piuttosto accertare di volta in volta che i confini di tale competenza di polizia non fossero superati. Ora, dal momento che teatro del conflitto erano, si è appena detto, luoghi di confine o di attribuzione incerta, compiere un tale atto serviva ad affermare il proprio diritto su uno spazio conteso. Viceversa contestare il pignoramento significava mantenere viva qualche pretesa all'uso di quello stesso spazio. Per questo motivo, poi, tali azioni venivano sottoposte al giudizio di un tribunale dello stato, perché ne riconoscesse o ne negasse la legittimità, oppure usate anche contro il dettato di una sentenza, per affermare il proprio diritto aggirando un pronunciamento sfavorevole. Sempre per la stessa ragione, le comunità si infliggevano sequestri reciproci e concorrenti sugli stessi beni disputati, contestando ovviamente quelli effettuati dalla controparte e rivendicando all'unisono «dicte bestie essere tolto sopra il suo territorio».

In tali circostanze, l'istituzione locale era indotta ad una più stretta solidarietà con i suoi membri, colpiti nei propri interessi particolari dai rivali, per preservare l'integrità degli spazi che rivendicava. La comunità che non voleva perdere il «dominium» di un'alpe, infatti, non poteva lasciare sola la vedova cui le autorità della comunità limitrofa e rivale avevano preso due capre al pascolo; pertanto il console, a nome di tutti gli abitanti, l'avrebbe affiancata in giudizio, per tutelare le ragioni della donna insieme a quelle dei vicini.

L'ostilità poneva pure a rischio l'incolumità degli abitanti dell'una o dell'altra comunità quando percorrevano il territorio degli avversari e cessava con la pace, che restituiva la garanzia della sicurezza personale a chi transitava nella «casa» dell'avversario riconciliato.

Anche l'allestimento della pace manifestava rivendicazioni e reciproci riconoscimenti territoriali. Come due famiglie nobili potevano esprimere propositi di riconciliazione in un punto

mediano fra le rispettive zone d'influenza, alla presenza del commissario sforzesco, nello stesso modo Gian Giacomo Vismara cercò di far incontrare, in una posizione intermedia fra i diversi territori, i rappresentanti di Chiavenna e della Val San Giacomo (tentò di «far fare la pace et li fo luy in persona in un locho dove se dice Abete, tra lor de Chiavenna et quelli de la Valle Sancto Iacomo»)¹¹.

4. Dalla polizia alla ribellione. Il dibattito sulla violenza legittima

4.1. *L'uso legittimo della forza individuale e collettiva*

Da tempo la storiografia concorda sull'incapacità dello stato di imporre, nel tardo medioevo e nella prima età moderna, il proprio monopolio della violenza legittima. Mi pare, però, che la ricerca abbia ben dimostrato soprattutto che il potere pubblico non era l'unico detentore della forza, mettendo in scena ufficiali periferici, con i loro pochi famigli e il sogno quasi sempre irrealizzabile di conseguire almeno il supporto di qualche fante, sopraffatti dalla generalizzata brutalità dei rapporti quotidiani e impegnati a fronteggiare in un'impari lotta banditi, fazioni, signori di castello o principali borghigiani e cittadini dotati, a differenza loro, di larghi seguiti armati. Ha anche chiarito quali fossero, soprattutto tra i ceti nobiliari, i presupposti culturali dell'accettabilità della violenza non statale: antichi *habitus* comportamentali che la rendevano familiare all'aristocratico e una cultura dell'onore che imponeva una codificata reazione agli affronti che implicavano vergogna. Più rara credo sia stata, almeno negli studi italiani, l'esplorazione delle basi giuridiche di tutta la violenza diffusa nella società e di cui occorrerebbe ritrovare non solo l'ordine rituale, ma anche quello istituzionale.

Si è senz'altro prestata attenzione di volta in volta alla legittima difesa (ossia al diritto di «vim vi repellere») e al dilagare delle licenze di portare armi. Penso, tuttavia, vi fosse anche dell'altro. Innanzitutto non si dovrebbero sottovalutare i molti casi in cui era

¹¹ Per l'analogia con un rituale di composizione aristocratica, v. M. Della Misericordia, *Divenire comunità. Comuni rurali, poteri locali, identità sociali e territoriali in Valtellina e nella montagna lombarda nel tardo medioevo*, Milano, 2006, p. 636.

ammesso l'uso privato della forza. I sequestri non li disponevano solo gli ufficiali dello stato o delle comunità, cui pure la popolazione si rivolgeva abitualmente; a certe condizioni, i particolari potevano appropriarsi di loro iniziativa di quanto reclamavano: il proprietario della terra dei frutti del lavoro del locatario insolvente, il derubato di quanto gli era stato sottratto e via dicendo. Gli statuti delle comunità legittimavano tali pratiche, pur introducendo alcune cautele. Più largamente ancora erano consentite le esecuzioni disposte dal proprietario o dal massaro di cui fossero stati devastati i coltivi contro i danneggiatori e i loro animali. Anche lo stato e i suoi tribunali non condannavano queste sbrigative procedure. La notevole carica aggressiva che comportava l'esercizio di questi diritti era dunque parzialmente tollerata.

Procedere *de iure* o *de facto*, secondo un'endiadi ricorrente, ossia mediante il ricorso ad un giudice o tramite l'acquisizione diretta di un risarcimento, una somma o un oggetto reclamati, erano insomma due modalità con cui si entrava o rientrava in possesso di ciò cui si riteneva di avere diritto. La documentazione usava lo stesso lessico – *robaria*, *pignus* – per il sequestro disposto da un ufficiale *de iure* e per l'appropriazione *de facto* da parte di un privato, disponendoli dunque lungo un medesimo *continuum* di pratiche.

Diverso e ancora più significativo era il riconoscimento ai particolari, pure privi di qualsiasi autorità, di esercitare funzioni di polizia oltre la difesa del proprio possesso, nell'interesse pubblico. Il comune rurale, infatti, come lo stato, non disponeva di forze autonome e sufficienti. Allora, quando gli statuti interdicevano il taglio del bosco, vietavano di pascolare sui campi o le vigne, impedivano il transito o l'esportazione di vettovaglie, non si limitavano ad incoraggiare ogni vicino alla denuncia, promettendogli la metà o un terzo delle condanne. Lo vincolavano ad accompagnare il console o il servitore nelle esecuzioni e, di più, quando fosse un uomo del comune degno di fede, ad operare per proprio conto: «derobare», sequestrare o uccidere gli animali che danneggiavano i coltivi, «exPELLERE» i contravventori dalle aree protette, «proceder contro il malfattore» che appiccasse il fuoco nei boschi, «accipere et depredare» le merci contrabbandate e pretendere altri pegni, purché poi egli li consegnasse, o ne rispondesse almeno per una quota, alle autorità comunali. Soprattutto nel contrasto agli intrusi, originari di altri luoghi, si

imponere l'intervento più duro e il concorso più largo della popolazione. Pure l'adempimento di questi compiti implicava l'esercizio di un'aggressività notevole e di legittimità non sempre indubbia.

Rilevanti erano anche le competenze del singolo nella restaurazione o nella conservazione della pace pubblica. Gli statuti imponevano a chiunque di adoperarsi per sedare la rissa, catturare il malfattore, il ladro con la refurtiva o il bandito riconosciuto come tale, per poi consegnarlo all'ufficiale statale.

Gli individui esercitavano tutte queste prerogative ovviamente senza spogliarsi dell'autorità che detenevano personalmente e dell'appartenenza a diversi gruppi sociali. Si può parlare, dunque, di una compresenza di più polizie, a base signorile, familiare, cetuale, che si aggiungevano ai pochi famigli che coadiuvavano i podestà statali e ai servitori ingaggiati dai comuni. Il soggetto che nell'area esercitava e disciplinava molta parte di questi compiti diffusi di polizia, senza assorbirli, era comunque il comune rurale, che responsabilizzava in solido tutti i vicini perché cooperassero al loro esercizio. Ad esso si è appoggiata la giustizia sia del comune urbano, sia dello stato territoriale. Se però è già ben noto come i regimi cittadini abbiano impegnato i comuni rurali alla consegna di ladri e assassini, alla repressione del contrabbando, all'esecuzione dei sequestri, alla custodia della refurtiva e dei pegni, per converso, nell'analisi dei rapporti fra poteri e società locali nell'età del principato, forse non si è ancora riconosciuta appieno l'importanza di queste consuetudini e il loro ininterrotto vigore.

Il comune disponeva di differenti risorse per adempiere le mansioni che gli erano riconosciute ed anzi addossate. Vi erano figure specializzate, dette campari, saltari o servitori, che eseguivano sequestri, immissioni nel possesso dei beni e, almeno in alcune realtà, affiancavano i famigli degli ufficiali ducali nelle esecuzioni di giustizia. Accanto agli esecutori salariati del comune, vi era chi prendeva in appalto determinati diritti e proventi di polizia: la custodia dei coltivi, dei cavalli, dei boschi. Anche chi assumeva una responsabilità temporanea – allestire la custodia della terra o il cordone sanitario durante una pestilenza – poteva infliggere ed esigere le pene dai contravventori. Analoghe prerogative acquisivano gli appaltatori dei dazi. Al fine di esercitare

le loro funzioni, almeno alcune di queste figure operavano legittimamente armate.

Di particolare interesse per il nostro discorso, però, è soprattutto l'organizzazione di operazioni che coinvolgevano larga parte o tutta la popolazione in armi. Se si fosse verificato un furto o un omicidio, se fosse stato riconosciuto un bandito, era obbligatorio chiamare aiuto e soprattutto, per tutti gli uomini adulti e validi del comune, rispondere a questa chiamata, levare il *rumor*, scendere in piazza, «currere post homicidas», «pigliare detto bandito». In tali circostanze era doveroso portare con sé armi altrimenti vietate. Numerosi elementi fungevano da indicatori della legalità dell'azione: il comando e la guida da parte delle autorità locali (i consoli, i consiglieri o i campari), la convocazione, in piazza o in altro «locus deputatus per [...] comune», mediante pubblico richiamo (*preconizamentum*) e il suono delle campane del comune stesso o della chiesa locale, la presenza di bandiere e vessilli dell'istituzione, di cui ci si poneva al seguito, la finalità «pro utilitate dicti comunis».

Le fonti di carteggio assicurano la piena vitalità, per tutta l'età qui considerata, dell'uso del concorso vicinale al *rumor*. Oltre ai consanguinei e agli amici, anche i vicini, nel senso degli altri membri della stessa comunità, erano protagonisti di mobilitazioni che servivano a respingere un'aggressione o reagire ad un atto di violenza. Pure il principato riconobbe la pratica del *rumor* e del *currere* collettivo degli uomini. Solo lo svolgimento di questi compiti da parte della popolazione, infatti, consentiva allo stato – vista l'esiguità della forza a disposizione degli ufficiali periferici – di garantire nel proprio territorio l'incolumità delle persone o la sicurezza delle vie. I signori di Milano, a volte nell'esplicito richiamo alla legislazione urbana, impegnavano infatti i sudditi a «capere et detinere» quanti portassero armi proibite e, se non altro, a denunciarli, a coadiuvare il giudice nella cattura dei «delinquenti», a consegnare i debitori o indurli alla soddisfazione, identificare il colpevole di un furto o un danneggiamento.

4.2. Dalla polizia alla vendetta

Nel quadro di una società nella quale non si verificò una specializzazione delle funzioni di polizia e nella quale era il comune

locale, piuttosto che lo stato, ad aggregare in misura significativa tali responsabilità, si comprendono meglio gli svolgimenti della vendetta di comunità. Nelle narrazioni documentarie rintracciamo gli elementi che la legittimavano nel solco nella consuetudine appunto del *currere al rumor* al servizio del comune contro l'individuo, il gruppo o la comunità rivale che minacciava la pace pubblica o un diritto acquisito: la presenza dei consoli, la convocazione degli uomini uno per fuoco, al suono delle campane a martello, eventualmente la loro deliberazione unanime o maggioritaria.

Se poi veniamo agli sviluppi dell'azione successivi alla convocazione iniziale, molti episodi di violenza intercomunitaria, descritti come compiuti «di fatto» (cioè non «di ragione» o «de iure») dalle controparti, erano invece, nella visione di chi li compiva, interventi di polizia leciti. Questa era la specifica risorsa di legittimità delle vendette di comunità, radicata nella legalità consuetudinaria e statutaria, cui le vendette dei lignaggi non attingevano negli stessi modi. Passaggio caratteristico del conflitto sui pascoli, ad esempio, era quello che veniva descritto dalle vittime come furto del bestiame, delle caldere o degli attrezzi. Gli antagonisti, però, potevano presentare lo stesso gesto come un sequestro: entro la cornice di legittimità che ho delineato nel paragrafo precedente, tutti i vicini erano chiamati, in certe circostanze, alla custodia delle colture e delle alpi. La violenza pastorale trovava così la sua giustificazione istituzionale: l'aggressione portata dagli «homines» di una comunità contro quelli di un'altra non era altro che un *currere ad pignorandum*.

Tali prerogative erano riconosciute negli arbitrati e non venivano pregiudizialmente condannate dai magistrati dello stato, i quali non avrebbero punito per furto il comune che avesse sequestrato le vacche del comune rivale in un pascolo disputato. Date queste premesse, gli uomini davano prova di considerare la vendetta un atto lecito, che richiedeva la licenza del duca o del suo rappresentante. Vi era, in questo senso, una piena continuità con il regime comunale e le condizioni di legittimità allora poste all'iniziativa dei particolari. Nel 1296 il borgo di Chiavenna inviò a Como il podestà e altri rappresentanti del comune «occasione aquirendi concessionem a comuni de Cumis depredandi homines de ultramontibus». Dopo più di centocinquant'anni, gli abitanti

della stessa terra ritenevano di potersi muovere in modo identico: si recarono a colloquio con il commissario sforzesco «per piare licentia de fare vindicta» contro quelli di Val San Giacomo¹².

La vendetta, in particolare, veniva vista dai sudditi come una forma di giustizia parallela a quella dello stato, cui ricorrere quando fosse altrimenti impossibile conseguire il ripristino del proprio buon diritto. Gli uomini di Ponte Capriasca, percossi e feriti da quelli di Sala, dichiaravano di voler «vivere civilmente et vitare li s[ch]andeli», ma ricordavano a Gian Galeazzo Maria Sforza che, se il capitano di Lugano fosse rimasto sordo alle loro ragioni, erano «suffitienti a vindicarse de la iniuria» subita. I feudatari condividevano questi principi. I conti Pietro e Giovanni Rusca di Locarno, denunciando la preda di 600 bestie grosse e minute in Valle Maggia, ad essi soggetta, fatta da abitanti di Valle Antigorio, chiedevano per conto dei loro sudditi energici provvedimenti o in alternativa («vel») di «concedere di vindicarse de tanta soma quanto valeno queste bestie», dunque con un senso della misura che nella loro sensibilità concorreva a qualificare come giusta la ritorsione. Gli ufficiali statali avevano se non altro presente l'alternativa, se cercavano di distogliere gli uomini dalle loro vendette promettendo risoluti interventi ducali: il Vismara trattene i chiavennaschi, intenzionati a muoversi contro quelli di Val San Giacomo, solo «facendoghe intendere che le vostre Signorie li punirano».

4.3. «*Nulla iuris ordine servato*». *La competizione fra stato e comunità*

Nonostante i reciproci riconoscimenti e la potenziale compatibilità, fra la giustizia dello stato e quella amministrata *de facto* dai sudditi vi era un'inevitabile competizione. Un livello minimo era la resistenza ai famigli da parte di uomini e donne, che ad esempio cercavano di *vetare* un sequestro, così generalizzata da far comprendere come la violenza pubblica esercitata da tali esecutori (come del resto da quelli comunali) non incontrasse l'indiscusso riconoscimento degli altri soggetti sociali e politici. Più ambiziosa appare la volontà degli stessi sudditi di moderare o revocare gli atti di giustizia degli ufficiali ducali, facendo «presone» un proprio avversario scarcerato dal podestà o rubando un cavallo al capitano come ritorsione per

¹² Cfr. *Conflitti, paci e vendette*.

un sequestro da lui disposto. Le censure dei duchi erano severe, perché, scriveva Francesco Sforza, «non intendimo comportare che niuno se faccia rasone da si stesso».

Pure le università, specialmente se sentivano violati i loro diritti, poterono esercitare le proprie funzioni non in collaborazione, ma in competizione con gli uomini del regime; il *currere al rumor* servì allora ad ostacolare l'esercizio delle loro mansioni, impedendo ad esempio arresti o sequestri. I duchi di Milano furono molto severi anche verso tali manifestazioni di natura collettiva e ad esse vennero assimilando le vendette fra le comunità, ricomprese nella categoria di una giustizia amministrata di propria autorità, inappropriata alla posizione del suddito di un regime principesco. Se le reciproche ritorsioni non cessavano, a favore di un'istanza superiore di giustizia, l'ostinazione degli uomini veniva condannata come aperta ribellione. Francesco Sforza scrisse agli ossolani: «per niente ne vogliamo comportare che [...] debiati *da vui a vuy volerne fare de facto* et metere le cose nostre in scandali» Le «robarie» che si erano scambiate, allora, erano «disordini, li qualli non convenano a fideli né a obedienti subditi»¹³.

Ovviamente per gli ufficiali statali tali posizioni assumevano valore paradigmatico. Come già il suo predecessore Gian Giacomo Vismara, Bernardino *de Montelucis* d'Arezzo scrisse di avere distolto («li ho raffrenati») gli abitanti di Chiavenna che si «volevano vendicare» contro quelli di Val San Giacomo. Essi, pertanto, oscillarono fra due modalità di intervento: la pacificazione e la repressione. Nel primo caso, incoraggiati comunque dal duca e sollecitati dagli uomini, i giurisdicenti cercavano di contenere la violenza, guidando il negoziato fra gli attori locali nel rispetto delle forme tradizionali della sua regolazione. Nel secondo caso adoperarono gli strumenti giudiziari per criminalizzare le collettività o i singoli violenti: i sudditi, «sub pena rebellionis», dovevano deporre le armi e «vivere in pace secondo son debitori de fare». Assimilando così la *questio de communi ad commune* alla ribellione e istituendo un *debito* alla pace, si allontanavano da un

¹³ Sui limiti di legittimità della vendetta aristocratica e il loro mutare nel tempo si è discusso ampiamente: v. sopra n. 1 e testo corrispondente. V. anche G. Guarisco, *Il conflitto attraverso le norme. Gestione e risoluzione delle dispute a Parma nel XIII secolo*, Bologna, CLUEB, 2005, parte II; A. Conzato, *Dai castelli alle corti. Castellani friulani tra gli Asburgo e Venezia. 1545-1620*, Verona, Cierre, 2005, cap. 2.

modello orizzontale di lettura del conflitto, che, con i suoi meccanismi di reciprocità, richiedeva semmai l'intervento esclusivamente mediatorio delle autorità statali. Introducevano per contro un soggetto terzo e superiore, il regime stesso, verso il quale, prima di tutto, le parti erano impegnate.

I feudatari e i signori locali recepirono questi orientamenti. I conti Rusca di Locarno chiesero sì, come si è visto, giustizia per i loro sudditi derubati del bestiame monticato, ma esibivano i «grandi comandamenti e pene» con cui avevano loro impedito di compiere un «inconveniente» quale «vendicarse contra questi tali robatori».

Gli stessi sudditi, infine, erano consapevoli del poco gradimento che riscuotevano tali iniziative presso i duchi e si mostravano trattenuti, nelle loro reazioni più bellicose, da questa considerazione. Anzi, sapevano strumentalizzare il discredito delle pratiche qui identificate per lanciare un'accusa in più agli avversari, imputandoli di aver agito «nulla iustitia postulata» e «di facto».

Ciononostante le comunità continuarono a rivendicare la facoltà di tutelare in tutti i modi il loro buon diritto e ignorarono le contrarie disposizioni dei giudici ordinari. In un'occasione, la popolazione di una località valtellinese, durante un conflitto per il possesso dei monti, prese esplicita posizione a proposito della liceità all'azione *de facto* contro i rivali, che avevano mancato di rispettare un arbitrato, e dunque dell'illegittimità di una repressione dall'alto, mediante il procedimento criminale. Gli abitanti di Albosaggia riconoscevano in una supplica che, «molestati in eorum quieta possessione de uno monte» da quelli di Faedo, avevano reagito con un furto di bestiame e un'aggressione. Affermavano, però, «quod eis licuit facere [...], causa sui iuris tuendi et quod non est factum aliquid causa comittendi rapinam». Erano certi che la cosa non fosse perseguibile: «la quale de iure è permessa». Ancora, pretendevano di venire sottoposti esclusivamente ad un giudizio civile vertente sul possesso del bene conteso e non ad un processo criminale («non se proceda criminaliter ad penam, ma solum civiliter»).

5. Considerazioni conclusive

Negli ultimi anni la storiografia ha dedicato una costante attenzione al rapporto fra il conflitto e l'ordine istituzionale della

società. Si sono dimostrati la compenetrazione fra processo e atto di forza o il frequente ricorso combinato e alterno all'uno e all'altro, la codificazione rituale e normativa dell'aggressività. Queste prospettive restano valide anche per focalizzare la particolare manifestazione conflittuale cui sono dedicate queste pagine. Accanto alle faide nobiliari, nel Quattrocento, si svolgevano vendette di comunità, pungolate dallo specifico onore dei *valenti homini* che le costituivano, profilate da un qualche apprestamento cerimoniale e sostenute da un ricco discorso legittimante, prova di quanto fosse socialmente ampia e variegata la pratica della violenza organizzata. Anche tali pratiche alla fine del medioevo si dovettero misurare con i diversi valori che le autorità statali venivano promuovendo; resta comunque il fatto notevole che in Italia la comunità rurale era presente al tavolo delle trattative sulla liceità della vendetta, e in generale dell'affermazione del proprio diritto con la forza senza la mediazione dei tribunali dello stato, rivendicata dagli attori locali¹⁴. I sudditi si richiamavano infatti alla tradizione comunale del *currere al rumor* e dunque all'esercizio collettivo di legittime prerogative di polizia: l'abigeato

¹⁴ La questione del diritto dei contadini italiani alla faida è posta da O. Raggio, *Faide e parentele*, p. 253, che discute O. Brunner, *Terra e potere*, p. 90-102. Sui ceti popolari urbani, cfr. A. Zorzi, «I conflitti nell'Italia comunale. Riflessioni sullo stato degli studi e sulle prospettive di ricerca», in *Conflitti, paci e vendette*, p. 7-41, soprattutto p. 10-27, in risposta a J.-C. Maire Vigueur, *Cavaliers et Citoyens. Guerre, conflits et société dans l'Italie communale, XII^e-XIII^e siècles*, Paris, Editions de l'EHESP, 2003, p. 307-335. V. pure G. Algazi, *Herrengewalt und Gewalt der Herren*; Ch. Reinle, *Bauernfehden. Studien zur Fehdeführung Nichtadliger im spätmittelalterlichen römisch-deutschen Reich, besonders in den bayerischen Herzogtümern*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2003; Y. Hattori, *Konflikte in der bäuerlichen Gesellschaft*. Anche la pace, che impegnava gli individui, i loro parenti, affini e amici, a interrompere la catena delle reciproche *offensiones*, era diffusissima nella società rurale lombarda: M. Della Misericordia, *La disciplina contrattata. Vescovi e vassalli tra Como e le Alpi nel tardo Medioevo*, Milano, Unicopli, 2000, p. 258, 324; F. Del Tredici, «*Loci, comuni, homines*. Il linguaggio della bassa pianura milanese nella prima metà del Quattrocento», in *Linguaggi politici nell'Italia del Rinascimento*, A. Gamberini, G. Petralia dirr., Roma, Viella, 2007, p. 269-292, p. 277; Id., *Comunità, nobili e gentiluomini nel contado di Milano nel Quattrocento*, tesi di dottorato di ricerca, Università degli studi di Milano, XXI ciclo, 2009, tutor G. Chittolini, p. 114-115; P. G. Nobili, «*Istituzioni urbane e comuni montani bergamaschi nel Duecento. Alcuni casi di un rapporto dal difficile equilibrio*», in *Bergamo e la montagna nel medioevo. Il territorio orobico fra città e poteri locali*, R. Rao dir., in *Bergomum*, CIV-CV (2009-2010) (n. monografico), pp. 75-106, pp. 99-104.

diventava così un sequestro, l'occupazione in armi di un pascolo un provvedimento di tutela del possesso e via dicendo. Tale quadro legislativo e consuetudinario non era unanimemente accettato nella Lombardia del Quattrocento, e gli usi di cui ci siamo occupati costituivano uno dei tanti motivi di attrito fra i valori e i comportamenti di ascendenza comunale da un lato e l'ordine politico e le buone maniere che il principato voleva imporre. Per quanto però gli Sforza e i loro rappresentanti pretendessero che il suddito obbediente non si facesse giustizia da sé, per rivolgersi piuttosto ai giudicanti dello stato o direttamente ai duchi, le differenti tradizioni locali paiono culturalmente molto vitali, se un piccolo comune di rustici poteva chiedere esplicitamente di non essere giudicato per le rapine e le aggressioni compiute per preservare il proprio buon diritto.

Tema ulteriore, le vendette raccontate dalle fonti qui considerate inducono a ripensare il rapporto fra comunità e conflittualità. La categoria della conflittualità, infatti, ha goduto di molta fortuna storiografica anche perché è parsa uno strumento analitico efficace per porre in dubbio ogni rappresentazione ingenua, idealizzata e irenica delle società rurali medievali e d'antico regime, addebitata all'influenza di vecchi modelli sociologici. I primi studi che in Italia, negli anni Ottanta e Novanta, rinnovarono l'interesse per il conflitto politico e sociale si impegnarono a dimostrare che la comunità era il luogo non della convivenza pacifica e solidale, ma dell'aspra e incessante competizione tra famiglie, individui, parentele e gruppi informali. Eppure non solo questi protagonisti di tante ricerche, ma anche la comunità definita istituzionalmente era un attore della violenza. E il conflitto stesso, se da una parte divideva, dall'altra univa, inducendo alla coesione gli abitanti – uomini adulti, giovani e donne –, concorrendo alla precisazione dei soggetti collettivi in lite fra loro e alla demarcazione dei rispettivi territori di pertinenza. Esperienze intense di partecipazione, come il *currere* della popolazione al *rumor*, il rischio che ogni abitante di un villaggio o di un borgo affrontava di essere colpito dagli avversari solo in virtù della sua appartenenza locale, per responsabilità che non erano sue personali, e la certezza che sarebbe stato difeso o vendicato da tutti i suoi vicini, legavano strettamente l'individuo alla sua comunità.

Infine, le testimonianze non solo portano a constatare che i

protagonisti delle storie che abbiamo seguito erano spesso, piuttosto che nebulose di individui dai confini incerti, istituzioni locali; si deve rilevare che si tratta quasi sempre di istituzioni determinate: i comuni di villaggio o di borgo. Non era prevedibile in partenza che in una realtà, come quella dell'alta Lombardia, in cui operavano più istituzioni comunitarie di diversa taglia, le federazioni di comuni, dalle pievi alle università di valle, e organizzazioni sub-comunali, come le contrade, l'azione del comune fosse tanto più visibile. La capacità di mobilitare gli uomini a difesa di interessi condivisi e di dare una forma alla manifestazione della loro aggressività, allora, costituisce un aspetto ulteriore della forza politica del comune rurale basso-medievale, rispetto alle altre formazioni comunitarie, minori e maggiori, e ad altri detentori del potere locale, che viene emergendo in più campi della vita politica, sociale ed economica, dalla gestione delle risorse ambientali alla costruzione dell'identità personale.