

Note critiche

CULTURA E SPAZI GIURIDICI DELLA CONCILIAZIONE IN ETÀ MODERNA

*Benedetta Borello**

Culture and Legal Spaces of Reconciliation in the Early Modern Age

This article reflects on the book by Paolo Broggio, *Governare l'odio. Pace e giustizia criminale nell'Italia moderna (secoli XVI-XVII)*, Roma, Viella, 2021.

Keywords: Peace-making, Reconciliation, Legal spaces, Moral theology, Iconography.

Parole chiave: Paci, Conciliazione, Spazi giuridici, Teologia morale, Iconografia.

1. *Sistemi di giustizia e ideali di pacificazione.* In un giorno imprecisato della Quaresima del 1593 Giovanni Antonio Zuccone, romano, e Giulia Bergetti di Città di Castello, marito e moglie, celebrarono la pace tra loro. Fra' Nicola, domenicano, li fece inginocchiare davanti all'altare della chiesa di San Domenico di Città di Castello e, di fronte al testimone, Cristoforo Dunini, tessitore di panni, pronunciò la formula «quel che è stato fra di voi passi, et non si cerchi altro». Il frate impose poi al marito di promettere «dinanzi a questo sacramento de non far dispiacere qui alla Giulia tua moglie et di stare in pace con lei». Giulia, dal canto suo, promise di «non dar causa a tuo marito che ti habbia a far dispiacere»¹. Che cosa era successo tra i due? Giulia aveva subito numerosi maltrattamenti da parte di suo marito tanto da costringerla a rivolgersi al Tribunale Criminale del Governatore di Roma. La donna voleva che il marito smettesse di dilapidare il patrimonio familiare²; le sue proteste avevano scatenato la reazione violentissima

* Dipartimento di Lettere e filosofia, Università di Cassino e del Lazio Meridionale, Via Zamosch 43, 03043 Cassino; benedetta.borello@unicas.it.

¹ Archivio di Stato di Roma, *Tribunale Criminale del Governatore, Atti di Cancelleria. Lettere*, vol. 44, anno 1594. Cit. in P. Broggio, *Governare l'odio. Pace e giustizia criminale nell'Italia moderna (secoli XVI-XVII)*, Roma, Viella, 2021, pp. 164-167. D'ora in avanti delle citazioni tratte dal libro di Broggio, oggetto di questa nota, sarà indicato nel testo tra parentesi il numero di pagina.

² Sulle conseguenze del non fornire alla moglie i necessari mezzi di sussistenza e sulla dilapi-

dell'uomo. A seguito di questo primo ricorso al tribunale, il giudice aveva condannato Giovanni Antonio alla reclusione. Rifiutatosi di sottoscrivere la «sicurtà di non offendere» – un impegno a non recar offesa alla propria vittima sotto pena di grave ammenda, come si vedrà meglio più avanti –, il marito fu costretto all'esilio per cinque anni «sub poena trirerium» (l'aggravante per chi vi si sottraeva). Giulia non volle acconsentire all'annullamento di questa decisione del giudice, proprio perché suo marito si rifiutava di siglare la «sicurtà» che l'avrebbe tutelata; Giovanni Antonio allora passò direttamente dalla prigione all'esilio³.

Dodici giorni dopo la riconciliazione celebrata da fra' Nicola nella chiesa di Città di Castello, Giovanni Antonio, secondo la testimonianza della moglie, «cacciò mano ad un coltello da far pianelle, et con quello me diede due ferite in testa» (p. 164)⁴. Alla pace celebrata in chiesa la donna intendeva dare un «valore esclusivamente religioso», nel pieno rispetto del precetto evangelico, ma continuava «a rifiutarsi di concedere in sede giudiziaria l'annullamento dell'esilio» (p. 167), dimostrando una non comune fiducia nei sistemi di giustizia di antico regime. Giulia aveva paura del marito violento che la privava dei necessari mezzi di sostentamento e aveva fatto il possibile per non farlo tornare dall'esilio, anche se poi l'uomo era tornato e purtroppo l'aveva colpita con un coltello. La pacificazione religiosa poteva non avere nessun effetto giuridico. «Di fronte all'azione disciplinatrice del personale ecclesiastico si poteva conformisticamente accondiscendere, salvo poi non adeguare ai precetti religiosi la propria condotta processuale» (*ibidem*), come fece Giulia di fronte al rifiuto del marito di firmare l'atto di «sicurtà».

dazione del patrimonio familiare nel diritto romano restano insuperate le considerazioni di Y. Thomas, *La divisione dei sessi nel diritto romano*, in *Storia delle donne in Occidente*, vol. I, *L'Antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Roma-Bari, Laterza, 1990, pp. 103-176. Un buon quadro della questione con numerosi esempi in A. Arru, «*Donare non è perdere. I vantaggi della reciprocità a Roma tra Settecento e Ottocento*», in «Quaderni storici», XXXIII, 1998, 2, pp. 361-382: 369-371.

³ Sulla *cautio de non offendendo*, sulla *poena fragentis & violentis pacem* e più, in generale, sull'importanza del ricorso agli strumenti di riconciliazione tra le parti, cfr. P. Farinacci, *Praxis et Theoricae Criminalis Amplissimae*, Pars Tertia, Francofurto 1605, soprattutto quaestio CVII, pars I.

⁴ La conflittualità coniugale e la storia della violenza sulle donne sono state al centro di numerose e articolate ricerche. Tra quelle di maggior rilievo cito qui *Coniugi nemici. La separazione in Italia dal XII al XVIII secolo*, a cura di S. Seidel Menchi, D. Quaglioni, Bologna, il Mulino, 2000; M. Cavina, *Nozze di sangue. Storia della violenza coniugale*, Roma-Bari, Laterza, 2011; *La violenza contro le donne nella storia. Contesti, linguaggi, politiche del diritto (secoli XV-XXI)*, a cura di S. Feci, L. Schettini, Roma, Viella, 2017.

Questo caso costituisce solo uno dei tasselli dell'affascinante mosaico, ricostruito da Paolo Broggio nel suo recente libro, sulle procedure di *peace-making* e gli ideali di conciliazione, ad esse sottesi, in Italia e in una parte dell'Europa cristiana nel Cinquecento e Seicento. Il caso di Giovanni Antonio Zuccone e di Giulia Bergetti ci pone di fronte ad alcuni elementi chiave su cui mi riservo di tornare più avanti in queste pagine e che fanno capire, come avevano già scritto l'autore e Maria Pia Paoli qualche anno fa, che «pace, onore, pratiche di giustizia [sono] questioni che si pongono per loro natura al crocevia di studi di carattere storico, giuridico, politologico, antropologico»⁵. Anche solo sfogliando rapidamente l'incartamento di Giovanni Antonio e Giulia, che si trova nell'archivio del Tribunale Criminale del Governatore di Roma, balzano agli occhi i rituali e il significato della pace cristiana, la spendibilità economica e sociale delle riconciliazioni e delle altre paci private, nonché il rapporto che gli attori del passato avevano con i sistemi e le procedure di giustizia. Restano invece sullo sfondo altri concetti chiave, che Paolo Broggio non manca di affrontare nel libro: vendetta, solidarietà comunitaria e mediazione. La gestione dell'odio sembrava dunque, e forse appare tuttora, una questione attorno a cui si intrecciavano innumerevoli saperi, competenze ed equilibri.

Governare l'odio si articola in cinque capitoli, ciascuno dei quali, attraverso lo studio di fonti disparate, vuole affrontare alcuni aspetti chiave utili a capire cosa ruotasse attorno al conflitto ed in che modo potesse essere evitato. Nel primo di essi, quasi a mettere le carte in tavola, Paolo Broggio cerca di definire pace e vendetta nel pensiero politico e nelle procedure di giustizia dell'Italia moderna. Facendo riferimento, nel primo paragrafo, all'interpretazione del pensiero illuminista su paci e vendette nei sistemi di giustizia⁶, l'autore ci conduce, per un sentiero un po' tortuoso se si vuole, a capire che, nel Cinquecento e nel Seicento, le paci, le rinunce, le conciliazioni e tutte le forme di concordia non erano e, soprattutto, non erano recepite come antitetiche all'idea di una giustizia controllata dallo Stato o «egemonica»,

⁵ P. Broggio, M.P. Paoli, *Introduzione*, in *Stringere la pace Teorie e pratiche della conciliazione nell'Europa moderna (secoli XV-XVIII)*, a cura di P. Broggio, M.P. Paoli, Roma, Viella, 2010, p. 15.

⁶ Paolo Broggio cita all'inizio del suo primo capitolo il libro XXX dell'*Esprit des lois* di Montesquieu – *Compositions chez les peuples barbares* – che mette in evidenza il nesso tra pace e vendetta, tra composizione e sistemi vendicatori e che serve a fornire una valutazione non proprio positiva sulla giustizia premoderna, nonché a salutarne il suo superamento nel secolo dei Lumi.

come ebbe a definirla Mario Sbriccoli⁷. Lo Stato di antico regime non aveva spunto dalle comunità il conflitto, la vendetta, la violenza e i diversi modi per riassorbirli. Le ricerche di Osvaldo Raggio e di Angelo Torre lo avevano ben messo in luce sin dalla fine degli anni Ottanta⁸. Questa interpretazione nasceva soltanto da una diversa prospettiva? O, detto in altri termini, da un modo di vedere le cose dal punto di vista delle comunità più ristrette? Uomini, donne, laici o ecclesiastici, da soli oppure all'interno delle loro comunità, interagivano con le istituzioni dello Stato che, a loro volta, integravano i diversi modi di risolvere i conflitti comunitari all'interno dello Stato logiche: poteva quindi accadere che «i giudici e gli altri funzionari traduc[essero] in procedura giudiziaria un universo di pratiche locali» in cui le faide, le vendette e le successive paci erano opzioni del tutto praticabili⁹. Il resto del primo capitolo mette in evidenza le diverse forme di conflitto che attraversavano l'Europa dal Cinquecento in avanti: la violenza nobiliare con la legittimazione delle pratiche vendicatorie, l'«irrequietezza» dei contadini imprigionati nella morsa delle carestie, gli scontri, anche violentissimi, in pieno Rinascimento, delle fazioni urbane. Si tratta di questioni al centro di una ricchissima stagione di studi che l'autore certo non ignora, ma che preferisce guardare con una prospettiva più pragmatica: non la «ferocia della violenza, dotata di straordinarie valenze simboliche», ma piuttosto «la concretezza dell'agire degli attori sociali e della pluralità di agenzie preposte al controllo e alla mediazione dei conflitti nelle comunità» (p. 43). Non soltanto storia delle comunità, ma «*a partire* dalle comunità», seguendo un filo storiografico che si è proficuamente dipanato anche sulla scia di un libro di Luca Mannori del 1994, non trascurando la corposa eredità degli studi precedenti¹⁰. Qual è l'effetto dell'adozione di questa diversa prospettiva?

⁷ M. Sbriccoli, *Giustizia negoziata, giustizia egemonica. Riflessioni su una nuova fase degli studi di storia della giustizia criminale*, in *Criminalità e giustizia in Germania e in Italia. Pratiche giudiziarie e linguaggi giuridici tra tardo medioevo ed età moderna*, a cura di M. Bellabarba, G. Schwerhof, A. Zorzi, Bologna, il Mulino, 2001, pp. 345-364.

⁸ O. Raggio, *La politica della parentela. Conflitti locali e commissari in Liguria Orientale (secoli XVI-XVII)*, in «Quaderni storici», XXI, 1986, 3, pp. 721-757; A. Torre, *Faida, fazioni e partiti: la ridefinizione della politica nei feudi imperiali delle Langhe tra Sei e Settecento*, ivi, pp. 775-810; O. Raggio, *Faide e parentele. Lo stato genovese visto da Fontanabuona*, Torino, Einaudi, 1990.

⁹ S. Lombardini, O. Raggio, A. Torre, *Premessa a Conflitti locali e idiomì politici*, in «Quaderni storici», XXI, 1986, 3, pp. 681-685: 682.

¹⁰ L. Mannori, *Il sovrano tutore. Pluralismo istituzionale e accentramento amministrativo nel Principato dei Medici (secc. XVI-XVII)*, Milano, Giuffrè, 1994.

Vendette, lotte tra fazioni, paci, rinunce e concordie sono state finalmente ricollocate nello spazio in cui si trovavano per gli attori del passato: tra la giustizia «egemonica» e quella «negoziata», profondamente innervate dalla logica di entrambe le giustizie e utilizzate a diversi livelli. Come osserva Broggio, «dietro ad un atto di pace, almeno nell'apparenza spontaneo o tutt'al più stimolato dall'azione degli anziani della comunità [...] potrebbe celarsi la pressione esercitata da una corte di giustizia o dal rappresentante del potere centrale» (p. 47). Sicuramente fino al tardo Seicento, in Italia l'azione del giudice «fu sostanzialmente rivolta alla ricucitura del tessuto delle relazioni sociali turbato dal crimine [...] La pace continuò ad essere un atto di esplicita rilevanza processuale» (p. 61). E non potrebbe essere altrimenti, poiché di pacificazioni, sanzioni per la *fractio pacis* e di varie modalità di imporre le *cautiones de non offendendo* discorrono diffusamente i trattati dei giuristi. Oltre al già citato Prospero Farinacci, ne parlano Giulio Claro nel suo *Sententiarum receptarum liber quintum* (1601), e Sebastiano Guazzini e Marcantonio Savelli nella sua *Pratica universale* (1697). Dietro alle loro riflessioni si intravede la fisionomia del discorso religioso. Una delle matrici individuabili è Tommaso d'Aquino che, nella *Summa Theologiae*, invitava a non farsi trascinare dal desiderio di vendetta e dunque a non farsi vincere dal male, anche se poi sosteneva la liceità di una vendetta che avrebbe teso alla tutela della giustizia e all'onore di Dio (*quaestio CVIII*).

Paolo Broggio non manca infine di ricordare il nesso che già in epoca classica legava la riconciliazione, antitetica alla vendetta, all'amicizia. «Il termine *amicitia* indicava un rapporto oggettivo (sebbene non dotato di rilevanza giuridica) che obbligava i soggetti ad assumere un certo atteggiamento (che prendeva il nome di *benevolentia*) e che comportava una serie di compiti (*officia*) il cui compito era incrementare la *dignitas*, ossia il prestigio sociale e politico dell'«amico». Fondata su *fides* (lealtà) e *caritas* (amore), l'amicizia delineava «un rapporto che escludeva la controversia giudiziaria in caso di disputa a favore di una risoluzione pacifica [...] fuori dalle aule giudiziarie» (pp. 84-85).

2. *La composizione del conflitto*. Nel secondo capitolo, il volume, messi a tacere i giuristi e i teologi, accompagna i lettori nel territorio dello Stato Pontificio dal Cinquecento alla seconda metà del Settecento, attraverso gli incartamenti del Tribunale criminale del governatore di Roma e del Tribunale del Torrone di Bologna. Lo studio di paci, fideiussioni, «sicurtà» di non offendere e rinunce offre lo strumento per valutare l'efficacia di un

sistema di giustizia animato da un autentico ideale di concordia, almeno teoricamente.

Il Tribunale criminale del governatore si occupava dell'amministrazione della giustizia penale, ma aveva anche funzioni di appello per il territorio circostante. La distinzione tra criminale e civile procedette a Roma – come altrove, del resto – con estrema lentezza. A complicare il quadro di riferimento, il Tribunale del governatore era collegato al Tribunale del senatore, che aveva competenze assimilabili¹¹.

A Bologna, dopo il passaggio della città sotto il dominio del papa all'inizio del Cinquecento, la giustizia criminale veniva esercitata dal Tribunale del Torrone, che prendeva il suo nome dalla torre delle prigioni del palazzo pubblico ed era retto da un uditore di nomina pontificia. Non va però trascurato il ruolo del legato pontificio a Bologna che disponeva qui, come in altre città dello Stato della Chiesa, di un foro penale e civile¹². Tribunali dunque che andavano definendo le loro competenze giorno per giorno e includevano nel loro sistema di procedura attori poco giuridici. Il fondo *Atti di cancelleria. Lettere* del Tribunale criminale del governatore, utilizzato da Paolo Broggio nella sua ricerca, conserva infatti una documentazione non necessariamente prodotta dalla corte di giustizia. È qui che compaiono trascrizioni di paci come quella citata all'inizio di questo contributo, che nel

¹¹ Ottimo il quadro sintetico offerto in L. Tedoldi, *La spada e la bilancia. La giustizia penale nell'Europa moderna (secc. XVI-XVIII)*, Roma, Carocci, 2008, pp. 64-68. Sui tribunali dello Stato pontificio si veda il volume di I. Fosi, *La giustizia del papa. Sudditi e tribunali nello Stato Pontificio in età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2007; sulle competenze del Tribunale del senatore e del governatore resta un chiaro punto di riferimento la ricerca di A. Camerano, *Senatore e governatore. Due tribunali a confronto nella Roma del XVI secolo*, in «Roma moderna e contemporanea», V, 1997, 1, pp. 41-66.

¹² Sulla giustizia criminale a Bologna, oltre al già citato Tedoldi, *La spada e la bilancia*, cit., pp. 67-68, sono essenziali le ricerche di Giancarlo Angelozzi e Cesolina Casanova che hanno approfondito e problematizzato questo ambito di ricerca: G. Angelozzi, C. Casanova, *La giustizia criminale in una città di antico regime: il tribunale del Torrone a Bologna (secc. XVI-XVII)*, Bologna, Clueb, 2008; Idd., *La giustizia criminale a Bologna nel XVIII secolo e le riforme di Benedetto XIV*, Bologna, Clueb, 2010. Rimando anche a due ulteriori ricerche di Casanova che arricchiscono il campo di indagine e mostrano in quale variegato panorama si inseriscono le procedure di *peace-making*: C. Casanova, *Crimini nascosti: la sanzione penale dei reati senza vittima e nelle relazioni private (Bologna XVII secolo)*, Bologna, Clueb, 2007; Ead., *La giustizia criminale a Bologna: reati condanne e grazie*, in *Grazia e giustizia. Figure della clemenza fra tardo Medioevo e età contemporanea*, a cura di K. Härter, C. Nubola, Bologna, il Mulino, 2011, pp. 261-293. Su Bologna e lo Stato pontificio si veda A. De Benedictis, *Repubblica per contratto. Bologna: una città europea nello Stato della Chiesa*, Bologna, il Mulino, 1995.

corso dell'età moderna assumono caratteristiche «piuttosto standardizzate» (p. 97): era immancabile il riferimento religioso, garanzia dell'assenza di coartazione. Si trattava di un elemento costitutivo, come hanno dimostrato le ricerche di Ottavia Niccoli¹³. Non di rado, poi, gli accordi di pacificazione si collegavano alle suppliche per l'ottenimento della grazia: senza il raggiungimento della riconciliazione tra i litiganti non era infatti possibile rivolgersi al sovrano per la grazia.

Tra tutti questi accordi che manifestavano l'intenzione di non voler perpetuare la violenza e non continuare il contenzioso, altissima era l'incidenza delle *cautiones de non offendendo* o «sicurtà di non offendere», a cui ho fatto cenno nel caso Giulia Bergetti e Giovanni Antonio Zuccone. Si trattava di un provvedimento emesso dal giudice, in virtù del quale il soggetto che si era macchiato di violenza prometteva di non nuocere più alla vittima o alla sua famiglia, sotto pena del pagamento di una somma anche ingente, spesso garantita da un fideiussore. Numerose tracce sono rinvenibili anche negli accordi con cui la Congregazione dei vescovi e dei regolari tentava di ricomporre i conflitti, anche molto aspri, che dilaniavano le diocesi italiane alla fine del Seicento¹⁴. Ed è forse proprio l'intento di ricomporre, ricucire e riassorbire l'odio serpeggiante che spiega la reciprocità di questo istituto. Come mette bene in luce Paolo Broggio, all'impegno dell'aggressore di non offendere faceva da contraltare un accordo dello stesso tipo siglato dalla vittima; lo scopo era «dissuaderl[a] dal vendicarsi nei confronti del proprio aggressore. [Nel caso in cui] queste sicurtà erano emesse a carico di tutti i parenti fino al terzo grado [e non di rado accadeva] si comprende come, in comunità piccole e particolarmente violente, diventasse praticamente impossibile risultarne esenti» (p. 132). Guardando le cose da un altro punto di vista, appare evidente che le paci e le sicurtà diventavano condizioni fondamentali per «il reintegro dei rei nel tessuto sociale incrinato» (p. 143).

Cosa ci dice questo amplissimo materiale della dinamica dell'accordo delle parti? Non tutto finiva sempre bene. Poteva capitare che un accordo di pace nascondesse un'estorsione, come capitò a Andrea di Vallepietra nel 1656, costretto alla riconciliazione proprio dai suoi aggressori (p. 101). A Bolo-

¹³ O. Niccoli, *Rinuncia, pace e perdono. Rituali di pacificazione della prima età moderna*, in «Studi Storici», XL, 1999, 1, pp. 219-261; Ead., *Perdonare. Idee, pratiche e rituali in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

¹⁴ Estremamente stimolante il quadro tracciato su queste fonti da A. Menniti Ippolito, 1664. *Un anno della Chiesa universale. Saggio sull'italianità del papato in età moderna*, Roma, Viella, 2011.

gna, nella seconda metà del Seicento, il sistema delle paci tra aristocratici, ma non soltanto tra loro, aggirava con disinvoltura le regole della procedura di giustizia prendendo non di rado l'aspetto di coartazione (pp. 104 e 105). Proprio perché costituivano precondizione per l'ottenimento della grazia, il rifiuto di addivenire a una pacificazione e la *fractio pacis*, cioè la rottura di un accordo già raggiunto, vennero a configurarsi come crimini sempre più gravi¹⁵. «Rompere una pace o una tregua significava al contempo tradire Dio e il potere costituito [...] ven[endo] meno al patto di convivenza civile basato sul mantenimento dell'ordine e della quiete» (p. 110). E, spostando nuovamente lo sguardo dall'accordo delle parti all'ordinamento che quell'accordo doveva riconoscere, Broggio spiega che la pace rientrava nelle prerogative del principe in virtù della prevenzione del crimine «ad futura damna vitanda et quietem publicam defendendam», come avrebbe scritto Giovanni Domenico Rinaldi nel 1699 nelle sue *Observationum criminallium, civilium & mixtarum*. Ma tutto questo non modifica il nucleo centrale della riconciliazione, basato sulla fine dell'odio tra le parti; ecco allora che le istanze di accordo si collocavano all'«intersezione tra l'applicazione degli strumenti di prevenzione del principe [...] e i meccanismi comunitari di governo della violenza» (p. 121).

Che conclusioni si possono trarre al termine di questo *excursus* sugli accordi di conciliazione nelle corti di giustizia? L'inevitabile ruolo marginale di processi conclusi con una sentenza rispetto a quelli interrotti per sopravvenuto accordo tra le parti¹⁶. Questo dato, secondo Broggio, non si può ricondurre soltanto alla «persistenza di elementi privatistici nei sistemi penali premoderni». La pace si fondava su accordi connotati da equilibri estremamente

¹⁵ La concessione della grazia e le suppliche si pongono al centro di una serie di questioni delicatissime che non coinvolgono soltanto il mondo della giustizia ma il ruolo stesso del principe, la delega del suo potere data da Dio e, a un livello meno elevato, le aspettative che uomini e donne nutrivano verso chi esercitava la *iurisdictio*. Rimando al fondamentale N. Zemon Davis, *Storie di archivio: racconti di omicidio e domande di grazia nella Francia del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1992. Il tema si è arricchito negli ultimi anni grazie a una serie di ricerche più recenti tra cui si vedano almeno: *Suppliche e gravamina. Política, amministrazione, giustizia negli Stati italiani e nel Sacro Romano Impero (secc. XIV-XVIII)*, a cura di C. Nubola, A. Würgler, Bologna, il Mulino, 2002; *Grazia e giustizia. Figure della clemenza tra tardo medioevo ed età contemporanea*, a cura di K. Härtter, C. Nubola, Bologna, il Mulino, 2011; *Suppliques. Lois et cas dans la normativité de l'époque moderne*, a cura S. Cerutti, M. Vallerani, numero monografico di «L'Atelier du Centre des recherches historiques», XIII, 2015, <<https://doi.org/10.4000/acrh.6525>>.

¹⁶ Un dato confermato dalla ricerca a più ampio spettro sui sistemi di giustizia penale di Tedoldi, *La spada e la bilancia*, cit.

precari; alla celebrazione di una pace poteva seguire tranquillamente un omicidio, come rischiò di accadere a Giulia Bergetti di Città di Castello. Le paci, le rinunce e le sicurtà (con o senza fideiussione) miravano più che altro a stimolare «un investimento di risorse immateriali tra aggressore e aggredito che sarebbe scorretto ignorare; un sovrasenso morale e religioso che era parte integrante della (fragile) strategia di imbrigliamento dei comportamenti individuali e collettivi» (p. 169). Si trattava di un intento favorito dalla comunità degli attori sociali, ma non disprezzato dalle istituzioni di giustizia e dallo stesso sovrano «ad futura damna vitanda».

3. *Centri, periferie e forme di conciliazione.* Al centro del terzo capitolo del suo volume, Broggio ha collocato il rapporto tra centro e periferia nell'amministrazione della giustizia. I casi di Bologna e della Marca pontificia, ricostruiti attraverso il ricco materiale bolognese e quello conservato a Macerata nel fondo *Governatore generale della Marca*, fanno riflettere su un concetto di modernità che per lungo tempo si è voluto collegare a processi di accentramento e imposizione del processo penale¹⁷. Le varie forme di pacificazione mettono in luce le tensioni tra le magistrature centrali e periferiche, nonché tra gli apparati di giustizia dello Stato e le corti feudali.

Abbiamo già detto come rientrasse nelle prerogative del principe utilizzare strumenti negoziali di pacificazione per limitare i danni della violenza che, alla lunga, avrebbe rischiato di mettere in pericolo l'esistenza stessa della *res publica*¹⁸. I pontefici, in quanto sovrani, naturalmente non si esimevano da azioni di questo tipo. Si trattava di iniziative che rientravano in un ambito pubblicistico o privatistico? Detto in altri termini, un omicidio, uno stupro violento o un colpo di arma da fuoco potevano restare all'interno del gruppo parentale o della comunità? La pace, la rottura di essa, gli accordi di «sicurtà di non offendere» o le rinunce mo-

¹⁷ Il tema non gode ultimamente di enorme successo, pagando forse il fio di un generale calo di interesse nei confronti dello Stato e dei corpi al suo interno. Resta ancora un'ottima sintesi che pone in evidenza le chiavi essenziali del dibattito G. Alessi, *Giustizia pubblica, private vendette. Riflessioni intorno alla stagione dell'infrajustizia*, in «Storica», XIII, 2007, 39, pp. 91-118.

¹⁸ Sullo base dello schema, magistralmente ricostruito da Mario Sbriccoli, che espandeva il concetto e i campi di applicazione del *crimen lesae maiestatis*: M. Sbriccoli, *Crimen lesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano, Giuffrè, 1974.

strano «una corrispondenza stretta tra i due livelli [pubblico e privato], perché – afferma Broggio – la pace intesa come accordo tra privati, ad esempio trovava la sua più profonda legittimazione nell’essere un riflesso della pace pubblica, della pubblica quiete, il cui turbamento costituiva il più grave degli attentati alla sicurezza dello Stato». Viceversa, la *fractio pacis* «rappresentava la violazione di un impegno fondato su valori etici e religiosi» (p. 175). Questa duplicità pubblico/privato si comprende bene attraverso una serie di esempi sulla mediazione dei conflitti a Bologna ad opera dell’Assunteria delle paci e delle liti e della Congregazione della concordia, che operavano in modo non troppo dissimile dalla Confraternita della concordia di Milano o dalla Compagnia della pace di Palermo¹⁹. Non è che a Bologna questa sovrapposizione di competenze nella mediazione delle liti non fosse all’origine di incomprensioni, che prenudevano, il più delle volte, forma di conflitti tra il Tribunale del Torrone e l’Assunteria delle paci, ma potevano anche diventare lunghe controversie tra gli ufficiali di quel tribunale e i rappresentanti del contado. Che in antico regime i sistemi di giustizia, e non solo quelli, fossero costellati di conflitti di competenze non è cosa nuova. Il punto che mi pare Broggio voglia porre qui è quanto il processo del *peace-making* fosse recepito come un’opzione praticabile a tutti i livelli di giustizia alta, bassa e infima. Nei territori dello Stato della Chiesa, inoltre, il *peace-making* si poteva situare «al crocevia tra temporale e spirituale e tra violenza vendicatoria e materia patrimoniale», come nel caso della Congregazione della concordia, un organismo istituito dal legato Gabriele Paleotti nel 1574, chiamato a conciliare le liti prima che le parti si rivolgessero ai tribunali. Si può che questa congregazione avesse una natura giudiziaria? La risposta è tutt’altro che scontata e forse non lo era neanche per gli uomini e le donne del Cinquecento che vi si rivolgevano. Le composizioni si armonizzavano perfettamente con l’auspicio (religioso) alla riconciliazione tra i contendenti fatto da Pio V nel 1569, ma si inserivano anche armoniosamente nell’alveo delle composizioni delle congregazioni medievali. La procedura non era troppo dissimile dall’arbitrato ed era volta a evitare l’enneso di ricorsi alle corti ordinarie di primo grado (*aliquem actum coram quovis ecclesiastico sive seculari tribunali facere*) (p. 191). Mi sembra che si evidenzi qui un

¹⁹ La sovrapposizione di ambiti tra pubblico e privato non è, in età moderna, una prerogativa delle procedure di giustizia. Mi permetto di rimandare alla raccolta di saggi da me curata *Pubblici e pubblico di antico regime*, a cura di B. Borello, Pisa, Pacini, 2009.

interessante (e infinitamente utile per il «sovraffano pontefice») intreccio tra preceppo evangelico della riconciliazione e semplificazione delle procedure di giustizia con conseguente alleggerimento del carico sulle corti, sebbene – come osserva Broggio – si manifestassero perplessità sulla sua natura «propriamente giudiziaria» della Congregazione della concordia. Alcuni di questi dubbi provenivano dallo stesso Gregorio XIII il quale «“aborriva” il fatto che si pretendesse che la Concordia potesse fregiarsi del titolo di magistratura e che anche il Senato avrebbe dovuto opporsi a una tale eventualità, perché ciò avrebbe potuto “partorire mali effetti”» (*ibidem*). La Congregazione cominciava dunque il suo operato tra mille difficoltà. L’esperienza delle corti arbitrali nel territorio della Marca alla fine del Cinquecento si inseriva invece in un tentativo del potere pontificio di erodere le giurisdizioni concorrenti delle comunità locali (Osimo, Jesi ecc.). Curiosamente qui i ruoli si invertivano: non giustizia negoziata dalle comunità in antitesi all’egemonia del dominio statale, ma ricorso all’arbitrato da parte del papa per ridurre lo spazio e le occasioni di esercitare la giustizia da parte delle comunità.

Nel quarto capitolo Paolo Broggio apre tre squarci su realtà europee di mediazione e di mantenimento della pace che arricchiscono il quadro a cui giunge fino a questo punto del suo libro: la Francia al termine delle guerre di religione, la Spagna delle procedure informali di mediazione e della statistica sul duello tra Cinque e Seicento ed infine l’Inghilterra della fine della prima rivoluzione. Tutti questi cantieri di indagine, tuttavia, offrono spunti di riflessione che meriterebbero un’analisi ancora più approfondita. Solo guardando al caso francese, che personalmente trovo il più interessante, pace e pacifica convivenza si trovano proiettate sullo sfondo di un complicatissimo, ma nel contempo ricchissimo contesto biconfessionale. L’odio religioso e l’odio sociale – osserva l’autore sulla scorta di un ampio *excursus* sulla ricca letteratura in materia²⁰ – erano indissolubilmente legati (p. 221). Gli editti di pacificazione dei commissari regi si accompagnavano al ricorso al giuramento di non usare violenza contro il proprio vicino. In mancanza di un riferimento superiore di tipo religioso, impossibile da reperire in un

²⁰ Dai primi lavori di Natalie Zemon Davis – *The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France*, in «Past & Present», 1973, 59, pp. 51-91 – fino al più recente libro di Jérémie Foa, *Le tombeau de la paix. Une histoire des édits de pacification (1560-1572)*, Limoges, Presses Universitaire de Limoges, 2015, la questione si offre agli studiosi come un campo d’indagine estremamente fertile.

conto biconfessionale, gli accordi di pace siglati a livello comunitario erano tuttavia accompagnati da una sfiducia reciproca e dunque producevano scarsissimi risultati (p. 222). Il quadro tracciato dall'autore nei primi tre capitoli in cui negli accordi di pacificazione si poteva far riferimento ai medesimi oggetti devozionali o agli stessi santi semplificava sicuramente la riconciliazione tra le parti, almeno a livello rituale.

Tutto quello che animava queste iniziative di *peace-making*, persino da un lato e dall'altro delle barricate confessionali in Francia, era il precezzo evangelico del perdono e, più in generale, la cultura della conciliazione che Paolo Broggio tratta nel capitolo quinto attraverso la teologia morale e le rappresentazioni iconografiche.

4. *Il discorso cristiano della conciliazione.* I versetti del vangelo di Matteo che invitano all'accordo con l'avversario (*Mt 5, 22-26*), alla *correctio fraterna*, ovvero l'ammonimento al peccatore perché non reiterasse l'errore (*Mt 5, 15-17*) e a non reagire alle provocazioni violente, il celeberrimo «porgigli l'altra guancia» (*Mt 5, 38-48*), sembrerebbero costituire i capisaldi del rapporto dei cristiani con la giustizia. Ma perché il perdono e la riconciliazione erano da preferire a un lungo contenzioso? Un'intensa stagione di studi ha riconnesso il concreto esercizio della giustizia umana «al pensiero cristiano anche nelle sue origini giudaiche» non trascura di osservare l'autore (p. 285)²¹. Furono in particolare i teologi morali dal Cinquecento in avanti «a considerare il sistema della *correctio* un obbligo per il cristiano proprio in tutti quei casi in cui non ci si trovava di fronte a un crimine/peccato in grado di mettere a repentaglio il bene comune» (p. 292). La via cristiana alla convivenza civile passava dunque per la riconciliazione delle parti ed evitava «il potere dei giudici e l'odio dei processi» (p. 295), almeno per le offese lievi; ma riassorbendo e curando i piccoli mali si sarebbero evitati i danni più grandi – omicidi, lese maestà, sedizioni ecc. – che ne avrebbero corrotto immancabilmente l'intero corpo. L'invito a porgere l'altra guancia diventava allora un suggerimento a trovare un accordo con il proprio avver-

²¹ Il riferimento è ovviamente a P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, il Mulino, 2000 e al dibattito che ha suscitato, riguardo al quale rimando a M. Salvati, *Una storia della giustizia*, in «Passato e Presente», XIX, 2001, 53, pp. 153-164; ad A. Prosperi, *Una discussione con Paolo Prodi*, in «Storica», VI, 2000, 17, pp. 85-100, e alle riflessioni di S. Cerutti, *Giustizia sommaria. Pratiche e ideali di giustizia in una società di Ancien Régime* (Torino XVIII secolo), Milano, Feltrinelli, 2003, p. 218.

sario prima di portarlo davanti al giudice. L'impalcatura di questo obbligo di riconciliazione veniva eretta proprio dai confessori che, nel *foro conscientiae*, tessevano la «rete degli obblighi reciproci» (p. 328) da perfezionare poi con i comportamenti esteriori.

Il percorso tracciato nell'ultima parte del libro non è nuovo all'autore: da fine conoscitore della teologia morale, egli tratteggia efficacemente il contributo che la riflessione degli uomini di Chiesa offrì a paci, arbitrati e rinunce²². Ma questa matrice religiosa dell'accordo ispirava anche l'azione di tutti coloro che ruotavano attorno ai tribunali: convenuti, giudici e forse persino i notai che registravano le testimonianze. Fare causa innescava un processo che raramente si concludeva con una sentenza definitiva, come si è già detto. L'accordo in corso di contenzioso sembrava infatti l'opzione più praticabile per tutti o almeno per la maggior parte degli attori sociali coinvolti²³.

Le immagini potevano servire a spiegare a quegli stessi uomini e donne perché dovessero rifuggire le aule dei tribunali. Sempre più al centro dell'attenzione degli storici, l'iconografia è diventata una parte importante del discorso sulla giustizia prodotto dagli uomini del passato e decifrabile da chi quel discorso vuole intendere²⁴.

²² Rimando qui a P. Broggio, *Linguaggio religioso e disciplinamento nobiliare. Il «modo di ridurre a pace l'inimicitie private»*, in *I linguaggi del potere nell'età barocca*, vol. I, *Politica e religione*, a cura di F. Cantú, Roma, Viella, 2009, pp. 275-318 e Id., *La teologia e la politica. Controversie dottrinali. Curia romana e monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Firenze, Olschki, 2009.

²³ Nella *Premessa* al numero di «Quaderni storici» da loro curato su *Procedure di giustizia*, Renata Ago e Simona Cerutti avevano già nel 1999 lucidamente concluso che «la domanda che si rivolge alla corte non è quindi quella di una condanna dell'avversario ma di un contributo al recupero dell'accordo. D'altra parte è evidente come il tribunale non fosse spesso una tappa nel percorso di soluzione del conflitto: da un lato formalizzava accordi stipulati altrove – come le paci –, dall'altro, l'alto numero di processi che si interrompono molto prima di arrivare alla sentenza, mostra come l'accordo potesse essere raggiunto al di fuori dell'aula di giustizia. L'area legale era molto più vasta dell'area giudiziaria»: «Quaderni storici», XXXIV, 1999, 2, pp. 307-313: 311.

²⁴ Mi riferisco tra gli altri al libro di A. Prospieri, *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Torino, Einaudi, 2008. Le rappresentazioni del corpo e dei gesti umani nel Medioevo sono stati al centro della bellissima ricerca di Chiara Frugoni, *La voce delle immagini: pillole iconografiche dal Medioevo*, Torino, Einaudi, 2010. Ho tentato di ricostruire la percezione della negligenza del giudice e del peccato di ignavia anche attraverso l'iconografia in B. Borello, *Ignavia, negligencia y corrupción. El caso de las vocaciones monacales forzadas (Milán siglos XVII-XVIII)*, in *Debates sobre la corrupción en el mundo ibérico, siglos XVI-XVIII*, coord. F. Andújar Castillo, P. Ponce Leiva, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2018, pp. 163-176. Il gesto e l'azione rappresentata, con tutte le implicazioni magistralmente

In concreto come si può indurre alla pace con uno sguardo? Come si rappresenta l'odio che si respira nelle aule dei tribunali e la corruzione dei giudici? Paolo Broggio nel suo libro analizza due tipi di immagini. Tra le prime, che definirei la *pars destruens* della sua argomentazione, ci sono otto incisioni di Hendrick Goltzius, prodotte in area fiamminga, risalenti alla fine del Cinquecento e intitolate *Litis abusus*. Le conseguenze di far esplodere una lite in tribunale sono appunto l'eccesso della litigiosità, rappresentata con braccia alzate, volti angosciati corpi piegati e gambe in fuga, e l'impoverimento per le spese legali, sapientemente presentato con sacchi di denaro portati a spalla sull'uscio della corte. Appartengono invece alla *pars costruens* di questo discorso una serie di raffigurazioni di abbracci, baci o strette di mano dei contendenti sotto lo sguardo benigno della Vergine o degli angeli della pace. Il gesto più pregno di significato in queste raffigurazioni non è tanto il segno della pace, mi sembra, quanto piuttosto l'abbraccio o la mano benignamente poggiata sulle teste dagli angeli della pace²⁵. Sono essi che circondano e spingono i due riconciliati l'uno verso l'altro con un'enfasi da cui sembra impossibile sottrarsi. Per restare nel corpo dei cristiani o, sempre parlando il linguaggio delle immagini, per rimanere tra le braccia degli angeli, era necessario mettere da parte l'odio. Si tratta di inviti più o meno esplicativi rivolti all'osservatore perché partecipi in una certa misura all'evento rappresentato, in linea con una «evoluzione dal gesto iconico al gesto narrativo ed emozionale» che si delinea con chiarezza dal Rinascimento²⁶.

5. *Oltre le paci: vendette e sfiducia nella giustizia.* Perché, alla fin fine, gli uomini e le donne del passato insistevano tanto sulla necessità di fare la pace? Perché tante immagini, tanti testi e tante pratiche di giustizia, tanti attori coinvolti? Non credo di peccare di eccessivo ottimismo nel dissentire da Broggio, che conclude la sua analisi scrivendo che la pace è «in definitiva uno specchio della pervasività della vendetta e della violenza» (p. 363). Il filo rosso che tiene unite le pagine di questo libro e una parte consistente della riflessione storiografica sul tema delle giustizie di antico regime, è la

messe in luce nel lavoro di H. Bredekamp, *Immagini che ci guardano. Teoria dell'atto iconico*, Milano, Raffaello Cortina, 2015, sono insomma diventati sempre più oggetto di storia.

²⁵ Il ruolo costitutivo del gesto di pace per perfezionare l'accordo era già stato messo in evidenza da Niccoli, *Rinuncia pace perdono*, cit., p. 235.

²⁶ Sui gesti e gli atteggiamenti del corpo e sul significato attribuito loro nel Rinascimento si veda il recente libro di O. Niccoli, *Muta eloquenza. Gesti nel Rinascimento e dintorni*, Roma, Viella, 2021 (cit. a p. 67).

realizzazione di un autentico ideale di conciliazione. Non certo perché gli uomini e le donne del passato erano disposti a realizzarlo e perché il loro intento era «ristabilire [...] equilibri rotti» (p. 147). Se così fosse stato davvero, non si sarebbero dovuti versare fiumi o forse oceani di inchiostro nei trattati di teologia morale o affrescare tele e pareti con baci e abbracci. Tutte le strade per favorire l’arbitrato in Italia, l’azione degli uomini di Chiesa per dispensare la buona giustizia in Francia, soffocando l’*esprit de chicane* (p. 239), e persino le dense riflessioni di Juan Antonio Lozano in Spagna sul ruolo dei giudici (pp. 259-260) rivelano una profonda sfiducia nei sistemi di giustizia, di cui affiorano numerose tracce nella letteratura religiosa.

L’odio, insomma, non corrompeva solo le comunità ma anche coloro che dovevano amministrarne il funzionamento. Nel procedimento penale in tribunale, in antico regime, il magistrato diventava la legge e, se si faceva corrompere da timore, avidità, amore o appunto odio, veniva meno il suo ruolo e si sgretolava l’*officium* che, in quanto persona pubblica era chiamato a ricoprire²⁷. La corte di giustizia poteva insomma diventare un campo di battaglia che perpetuava il conflitto, non soltanto per l’animosità delle parti in causa, ma anche per l’atteggiamento di coloro che erano chiamati a presiedere quelle corti e che avevano ricevuto una delega dai sovrani a *ius dicere*. Questa sfiducia nei giudici e nei tribunali si evince dall’esiguo numero di procedimenti conclusi con una sentenza – come si è detto molti contenziosi finivano con un accordo tra le parti tra Cinquecento e Seicento – ma è palpabile anche negli scritti dei teologi morali e il libro di Paolo Broggio mette bene in luce entrambi questi aspetti. *Governare l’odio* prima che esploda nelle corti o nelle violenze incrociate che dilaniavano le comunità laiche ed ecclesiastiche diventava allora una necessità che mi pare nascesse più dalla sfiducia di trovare la pace in un atto di un giudice che dalla pervasiva vendetta e violenza delle comunità di antico regime. Se davvero gli uomini e le donne del passato erano disposti ad affidare a qualcuno la ritrovata concordia dopo conflitti e violenze questo non era il magistrato, ma la Vergine o anche l’angelo della pace che si ritrova anche sulla copertina del libro. O almeno questo veniva raccontato o mostrato loro tra Cinquecento e Seicento.

²⁷ Sull’origine romana del *crimen corruptionis* e sulla sua elaborazione da parte dei testi giuridici medievali ottima la sintesi di C. Garriga, Crimen corruptionis. *Justicia y corrupción en la cultura del ius commune (Corona de Castilla, siglos XVI-XVII)*, in «Revista Complutense de Historia de América», 2017, 43, pp. 21-48.

