

Narrazioni della vendetta e della giustizia: articolazioni di potere, cultura politica e acculturazione religiosa nell'Europa della prima età moderna

Paolo Broggio
Università degli Studi Roma Tre

paolo.broggio@uniroma3.it

Riassunto:

Il saggio intende ripercorrere i diversi modi in cui la violenza vendicativa e il ricorso alla giustizia ufficiale sono stati narrati, e dunque interpretati, non dagli attori sociali bensì dalle istituzioni preposte al contenimento della violenza. Tratto primordiale e strumento di giustizia per qualsiasi società umana, nell'Occidente europeo la vendetta ha subito nel corso dei secoli un processo di progressiva delimitazione che è andato di pari passo con una produzione discorsiva mirante a sospendere il fenomeno vendicativo nei recinti delle passioni umane, un'interiorità psicologica tutta da addomesticare e controllare. Ma il percorso lineare di una civilizzazione dei costumi ottenuta attraverso l'affermazione del processo penale obbligatorio (concepito proprio come fuoriuscita dalla vendetta), risulta più complesso e tortuoso di quanto finora ipotizzato dalla storiografia.

Parole chiave: Violenza; Vendetta; Giustizia; Passioni; Emozioni; Predicazione; Teologia; Pensiero politico; Onore; Duello

Abstract:

The essay aims at describing the different ways in which vindictory violence and the recourse to official justice have been narrated, and thus interpreted, not by social actors but by the institutions responsible for the containment of violence. A primordial feature and instrument of justice in any human society, in the West revenge has undergone a gradual process of control which went hand in hand with a discursive production aimed at reducing the vindictory phenomenon to the realm of the passions, a psychological interiority that could be tamed and controlled. But the linear path of the civilization of manners, which was buttressed by the expansion of a punitive penal process (valorized as the opposite of vengeance), is more complex and tortuous than previously thought by historians.

Key-words: Violence; Revenge; Justice; Passions; Emotions; Preaching; Theology; Political Thought; Honor; Duelling

«Revenge is a kind of wild justice; which the more man's nature runs to, the more ought law to weed it out. For as for the first wrong, it doth but offend the law; but the revenge of that wrong putteth the law out of office. Certainly, in taking revenge, a man is but even with his enemy; but in passing it over, he is superior; for it is a prince's part to pardon: and Solomon, I am sure, saith, *It is the glory of a man to pass by an offence*»

Francis Bacon, *Essays, Civil and Moral*, § IV

Gli organismi di potere e i gruppi sociali hanno sempre posto in essere dispositivi discorsivi atti ad attribuire precise connotazioni alla violenza interpersonale e al conflitto sociale. Una volta preso coscienza dei rischi di distorsione derivanti dal paradigma statuale, che tali dispositivi hanno del resto contribuito a rafforzare, gran parte della storiografia che si è occupata dei rapporti centro-periferia e delle dinamiche fazionarie nelle comunità locali tra tardo medioevo e prima età moderna ha largamente privilegiato l'analisi delle fonti giudiziarie a scapito delle fonti normative e teoriche, ritenute non in grado di portare alla luce il reale funzionamento dei meccanismi di gestione del potere, di rappresentazione del conflitto nell'arena pubblica del processo penale, di regolazione della conflittualità sociale da parte dei pubblici poteri. Claudio Povolo, in particolare, studiando faide e vendette attraverso le fonti processuali di area veneta del tardo Cinquecento, ha evidenziato quanto sia importante anche in tale ambito considerare il «potere evocativo della parola, la sua forza espressiva e la sua capacità di inglobare la

memoria, per riplasmare e trasformare la realtà vissuta». I significati del conflitto, continua Povolo, vanno ben oltre la sua essenza: «Il conflitto rappresentato da tale processo [a Paolo Orgiano] fu dunque, soprattutto, un conflitto *raccontato* alla luce dei rapporti intercorrenti tra i diversi poteri che si affrontarono sul terreno dell'amministrazione della giustizia penale e su quello, oltremodo decisivo, della procedura giudiziaria». Rispetto al processo in sé c'è un contesto fatto di relazioni di parentela e strutture di potere comunitarie che «premevano, con grande forza, per volger a loro favore l'esito del procedimento giudiziario» (Povolo, 1997: 355). Il conflitto finisce in tal modo per diventare un 'conflitto di valori'.

Le pagine che seguono prendono spunto dalla constatazione che il conflitto e la vendetta possono essere 'raccontati' non solo dagli attori sociali ma anche dai pubblici poteri e, più in generale, da tutte le agenzie di modernizzazione e disciplinamento che nel corso della plurisecolare storia delle istituzioni europee hanno inteso gestire tali fenomeni. L'analisi della produzione dottrinale, teorica e normativa forse non è in grado di aiutarci a capire i sistemi utilizzati dai pubblici poteri per modificare costumi e comportamenti degli attori sociali, né tantomeno la reale efficacia di tali sistemi. L'esame delle 'narrazioni della vendetta' contenute nella trattatistica morale, politica e teologico-politica, nella letteratura devozionale e omiletica permette ciò nondimeno di entrare in contatto con quegli slittamenti di senso che nel corso del tempo hanno gradualmente cambiato il modo in cui quegli stessi attori sociali hanno concepito la 'politicalità' del proprio agire, individuale e di gruppo. Lo scopo che mi prefiggo è di illustrare i modi in cui i gruppi sociali, gli schieramenti di potere, le istituzioni (civili e religiose) hanno raccontato, e quindi interpretato, la vendetta e la faida, contribuendo a dar vita a quella che Andrea Zorzi ha chiamato la 'narrazione prevalente' della vendetta (Zorzi, 2009: 13) e che ha dissodato il terreno per la successiva affermazione del paradigma illuministico della giustizia penale (C. Beccaria, P. Verri, G. Filangieri, ecc.) (Porret, 2014).

La vendetta come sistema giudiziario, ossia come strumento di regolazione e finanche di limitazione della violenza, fu sì esecrata sul piano teorico ma continuò ad essere concretamente utilizzata dalle società europee del tardo medioevo e della prima età moderna. Se ciò che si verificò fu un arretramento dei sistemi vendicatori, si pone una sfida sul piano della storia della cultura che consiste nel comprendere i modi in cui le società europee hanno saputo rappresentare il fenomeno della conflittualità sociale rispetto alla questione del ricorso personale all'uso della forza, tutto ciò 'congiuntamente' all'analisi dello sviluppo delle istituzioni giudiziarie pubbliche (Gentile, 2007).

Sul finire del XVI secolo Jean Bodin scriveva che «[...] la Republique ne peut estre sans famille, non plus que la ville sans maison, ou la maison sans fondement». È su questo terreno che il grande giurista e pensatore politico francese innesta la questione della violenza e della vendetta:

Or quand le chef de famille vient à sortir de sa maison où il commande, pour traiter et negocier avec les autres chefs de famille, de ce que leur touche à tous en general, alors il despoille le tiltre de maistre, de chef, de seigneur, pour estre compagnon, pair et associé avec les autres: laissant sa famille, pour entrer en la cité: et le affaires domestiques, pour traiter les publiques: et au lieu de seigneur, il s'appelle citoyen: qui n'est autre chose en propres termes, que le franc subiect tenant de la souveraineté d'autrui. Car au paravant qu'il y eust ny cité, ny citoyens, ny forme aucune de Republique entre les hommes, chacun chef de famille estoit souverain en sa maison, ayant puissance de la vie et de la mort sur la femme, et sur les enfans: *et depuis que la force, la violence, l'ambition, l'avarice, la vengeance eurent armé les uns contre les autres, l'issue des guerres et combats, donnant la victoire aux uns, rendoit les autres esclaves*: et entre les vainqueurs, celui qui estoit esleu chef et capitaine, et sous la conduite duquel les autres avoyent eu la victoire, continuoit en la puissance de commander aux uns comme aux fideles et loyaux subiects, aux autres comme aux esclaves. Alors la pleine & entiere liberté, que chacun avoit de vivre à son plaisir, sans estre commandé de personne, fut tournée en pure servitude, et du tout ostee aux vaincus: et diminnee pour le regard des vainqueurs, en ce qu'ils prestoyent obeïssance à leur chef souverain, & celui qui ne vouloit quitter quelque chose de sa liberté, pour vivre sous les loix et commandements d'autrui, la perdoit du tout. *Ainsi le mot de seigneur, et de serviteur, de Prince et de subiect auparavant incongnus, furent mis en usage*. La raison et lumiere naturelle nous conduit à cela, de croire que la force et violence a donné source et origine aux Republicues. Et quand la raison n'y seroit point, il sera monstré cy apres par le tesmoignage indubitable des plus veritables

historiens, c'est à sçavoir de Thucydide, Plutarque, César, et mesmes des loix de Solon, que les premiers hommes n'avoient point d'honneur; et de vertu plus grande que de tuer, massacrer, voler, ou asservir les hommes. [...] Voila l'origine des Republiques, qui peut esclaircir la definition de Citoyen, qui n'est autre chose que le franc subiect, tenant de la souveraineté d'autrui. (Bodin, 1580: 47-48)

Il passaggio tratto dai *Six livres de la République* rappresenta una vivida testimonianza di uno degli snodi fondamentali della riflessione sulla violenza e sulla vendetta tipica del pensiero sulla sovranità e sulla moderna statualità. Bodin prende in esame il ruolo politico della famiglia nell'ottica del passaggio verso l'instaurazione dello Stato. A proposito del nesso famiglia-stato di natura il moderno giusnaturalismo, rispetto al modello aristotelico, «sostituisce alla dicotomia famiglia-stato la dicotomia stato di natura-stato civile (o stato)». Nel modello classico lo stato prepolitico coincide con la famiglia (si veda il primo capitolo della *Politica* di Aristotele, in cui la famiglia è la cellula economica fondamentale della società), mentre nel modello moderno esso coincide con lo stato di natura. Nel giusnaturalismo «il discorso sulla famiglia [...] segue sempre al discorso sullo stato di natura, e viene introdotto nella sistematica della teoria politica [...] soprattutto allo scopo di mostrare che tanto il rapporto di potere tra padre e figlio quanto il rapporto di potere tra padrone e servo rappresentano tipi di rapporto di potere diversi, o che devono essere tenuti distinti dal rapporto di potere politico» (Bobbio, 1984: 21-22), anche perché nei primi il fondamento del potere è la generazione e la forza, mentre nel secondo il fondamento è costituito dal consenso.

Ora, per Jean Bodin la Repubblica non può esistere senza la famiglia, ma la natura del rapporto di potere all'interno della famiglia è diverso da quello che si instaura all'interno dello Stato. Prima della nascita dello Stato il padre di famiglia comandava in maniera assoluta su moglie e figli, ma il dilagare della violenza tra le famiglie ha fatto in modo che i vincitori della guerra instaurassero il comando sui vinti, e che scegliessero tra di loro chi avrebbe dovuto comandare. Sono la forza e la violenza ad aver dato origine allo Stato, il cui compito è proprio quello di limitare il ricorso alla violenza.

La produzione discorsiva che fiorì a partire dal XIII secolo, e che trasse origine soprattutto dalla filosofia aristotelico-tomista, si impegnò nel diffondere a tutti i livelli l'idea secondo la quale primo compito dello Stato è la difesa del *bonum commune* e, dunque, la limitazione della violenza in vista dell'instaurazione della pace e della concordia. Fu questo – come è noto – il nucleo del programma politico dei regimi cosiddetti di 'popolo', la cui affermazione segnò un momento importante della storia delle formazioni politiche italiane tra XII e XIII secolo. Si affacciarono alla vita pubblica nuovi soggetti, di origine generalmente modesta ma che si erano affermati grazie alle attività mercantili, creditizie, manifatturiere, e anche all'esercizio di attività liberali, che rivendicavano il diritto di partecipare al governo. Da un punto di vista politico, «da un potere inteso essenzialmente come 'capacità di costrizione e dominio', nutrito di un *ethos* cavalleresco i cui eventuali aspetti cortesi non devono far dimenticare l'originario nucleo di sopraffazione, si transita nell'età di 'popolo' verso l'idea di un potere che deve muoversi all'interno di una rete di condizionamenti e deve esplicarsi soprattutto in una capacità di governo». Si tratta dunque della «scelta di operare sul terreno istituzionale, individuato come il luogo deputato dell'attività politica» (Artifoni, 2003: 3-4).

Sotto tale prospettiva la vendetta e la faida, considerate come il portato naturale della lotta tra fazioni, sono fatte apparire come un male sociale da curare, come il germe di dissoluzione degli organismi politici. Vero è che un giurista come Bartolo da Sassoferrato aveva riconosciuto l'esistenza di fazioni 'buone' per la difesa del *bonum publicum* rispetto ai pericoli di un governo tirannico (Bellabarba, 2008: 45), ma ciò che si impose nel tardo Medioevo fu una visione radicalmente negativa della vendetta che la relegò – come si diceva poc'anzi – in un ambito pre-politico e che per secoli ha impedito agli studiosi di scorgere gli elementi costruttivi e positivi della vendetta stessa, messi invece in evidenza dai più recenti studi antropologici ed etnologici. Agli inizi dell'età moderna l'uso di strutturare la vita politica locale su *partes* strette sulla base di vincoli di 'amicizia' venne definitivamente condannato dai pubblici poteri e per lo più riconosciuto dalla scienza giuridica e politica quale origine di disordini e conflitti, forieri a loro volta di

guerre generali.

Ciò nonostante la vendetta continuò, almeno fino al XIV secolo, ad essere riconosciuta dalle autorità pubbliche come un 'diritto' (Musin, 2015). E anche quando la giustizia pubblica obbligatoria cominciò ad imporsi sulle procedure comunitarie di composizione, e la terzietà del giudice ad essere accettata come principio fondante dei sistemi giudiziari occidentali, la vendetta non sparì affatto dall'orizzonte sociale e culturale delle popolazioni europee. Basti pensare al fatto che essa non rimase totalmente estranea neppure al funzionamento degli stessi apparati giudiziari. Da una parte perché il ricorso alla giustizia ufficiale può costituire un momento, un segmento del meccanismo della faida o della rappacificazione; dall'altra perché, come Daniel Lord Smail ha mostrato nei suoi studi, il processo penale costituisce esso stesso uno strumento di vendetta. Se tra Medioevo ed Età moderna il ricorso ai tribunali aumentò non fu probabilmente a causa della sempre maggiore capacità dello Stato di imporre la propria giurisdizione nella risoluzione della conflittualità, ma anche – se non soprattutto – in virtù del fatto che erano spesso gli attori sociali a voler utilizzare le corti di giustizia per raggiungere una sorta di soddisfazione emotiva rispetto al proprio avversario, a prescindere dall'esito che tale ricorso avrebbe potuto avere. Una 'vendetta giudiziaria' e un riconoscimento pubblico della propria posizione relativamente alla lite:

Most histories of law assume that the decline of self-help and customary vengeance in medieval and early modern Europe was a function of the growing power of states and their law courts. Consideration of the emotions shows that the practice of customary vengeance declined as consumers, largely uncoerced by the state, found law courts increasingly attractive as venues for the pursuit of emotional satisfaction. [...] Litigation was a performance designed to convey a message to an audience. (Smail, 2003: 243)

Senza addentrarci in un terreno – quello della storia delle emozioni – che ci porterebbe troppo lontano (Rosenwein, 2001; Frevert, 2011; Wierzbicka, 1999), vale comunque la pena sottolineare che il tribunale poté diventare un teatro dove la faida si ritualizzava e i sentimenti di odio, rabbia, desiderio di vendetta si mostravano, potevano cioè avere una loro adeguata manifestazione pubblica, e in tal modo si canalizzavano. Secondo tale prospettiva il processo di 'civilizzazione', che così ampi dibattiti ha suscitato tra gli studiosi a partire dalle note formulazioni di Norbert Elias, non si configurerebbe come un processo di contenimento delle emozioni ma come un processo di 'diversa espressione di quelle stesse emozioni'. Nella Marsiglia del tardo Medioevo, il terreno di indagine di Lord Smail, gli attori sociali sceglievano di non reprimere l'espressione delle proprie emozioni, utilizzando il tribunale come palcoscenico. L'odio poté così diventare una 'istituzione sociale', dotato di fini sociali e politici molto importanti (Smail, 2001)¹.

L'analisi delle 'narrazioni prevalenti' della vendetta non può del resto prescindere dall'analisi – strettamente correlata – dei modi in cui la funzione del processo penale e il ruolo dei tribunali pubblici è stato narrato, interpretato e proposto agli attori sociali. Ci troviamo a questo punto di fronte ad un'apparente aporia: da una parte c'è chi mette in evidenza come all'interno delle comunità, nel tardo medioevo e nella prima età moderna, il ricorso alla giustizia ufficiale fosse considerato dagli stessi attori sociali come «residuale, interinale e di ultima istanza» (Sbriccoli, 2001: 350); dall'altra chi – come Lord Smail – sostiene che era invece volontà dei singoli ricorrere in maniera sempre più consistente ai tribunali proprio nell'intento di utilizzarli come strumenti di vendetta e come arena pubblica di manifestazione delle proprie passioni.

Sin dai tempi antichi la vendetta è stata ricollegata all'ira. Per Aristotele la passione non può essere cancellata bensì solo temperata, in armonia con la volontà razionale e in vista di un fine o di un obiettivo strategico. Seneca segna, da questo punto di vista, un punto di rottura che aprirà la strada al pensiero cristiano, fissato soprattutto da Agostino: l'ira diventa un nemico da abbattere e da non far penetrare in alcun modo nel 'fortino' della ragione. In polemica con Aristotele, nel *De ira* Seneca cerca di dimostrare la detestabilità dell'ira e il suo essere in contrapposizione con la natura umana; essa non è più una passione (*affectus*), come per lo Stagirita, bensì un vero e proprio vizio, una malattia che va sconfitta completamente.

¹ Non mi sento però di sposare a pieno la tesi centrale del pur importante libro di Lord Smail. Basandosi sulle acquisizioni delle neuroscienze lo storico americano afferma che i processi neuro-emozionali non possono essere considerati uguali per tutte le culture in tutte le epoche, concludendo che «it may be justifiable to assume that in all cases, legal and judicial evolution was shaped by the changing emotional ecology of societies undergoing population growth and political centralization», ma rimane tuttavia irrisolta una questione fondamentale, ossia se siano le specificità neuro-emozionali ad incidere sullo sviluppo culturale oppure viceversa.

Non si può essere irati e buoni allo stesso tempo; bisogna allora eradicare le passioni dalla ragione, bisogna espungere per sempre l'ira:

C'è un essere più mite quando la sua mente è nel giusto assetto? E che cosa c'è di più crudele dell'ira? Esiste un essere che sappia amare gli altri più dell'uomo? E c'è cosa più indisponente dell'ira? L'uomo è nato per il reciproco aiuto, l'ira, per distruggere; l'uomo vuol associarsi, l'ira vuole la separazione; l'uomo vuole giovare, l'ira vuol nuocere; l'uomo vuol aiutare anche gli sconosciuti, l'ira, assalire anche gli esseri più cari; l'uomo è pronto anche a sacrificarsi a vantaggio degli altri, l'ira, ad affrontare il pericolo, pur di trascinare gli altri con sé².

Per Seneca la vendetta si collega ad un sentimento di giustizia, e quindi al diritto, ma bisogna fare in modo che essa non sia in alcun modo accompagnata dall'ira. Essa deve invece accompagnarsi alla ragione, che guida la vendetta alla ricerca di una giustizia più neutra e oggettiva. Dove c'è passione non c'è ragione, dove c'è ira e vendetta, invece, non c'è giustizia. Le passioni sono funeste. Agostino non farà che riprendere il pensiero di Seneca sostenendo che la vendetta deriva dalla passione dell'ira, dalla parte più ferina, diabolica e brutale dell'animo umano. Essa va annichilita, sradicata; le passioni devono scomparire e l'uomo vendicativo deve soffocare la sua ira e comportarsi seguendo l'esempio pacificante di Cristo (Berni - Così, 2014). Nel *De libero arbitrio*, titolo I, il vescovo di Ippona enumera i casi in cui uccidere può essere considerato lecito (soldati in guerra, legittima difesa, ecc.) ma così facendo pone al centro dell'analisi proprio la passione intesa come 'desiderio colpevole', o 'desiderio riprovevole', che diventa il vero e proprio male. Per la cultura cristiana di epoca tardo-antica e alto medievale l'uomo deve attendere la vendetta di Dio e non può compierla da solo, così come S. Paolo aveva ribadito nel passo della *Lettera ai Romani*³. L'attenzione sembra comunque concentrarsi sempre di più sugli elementi emotivi: il problema non risiede nell'omicidio in sé ma nella lotta contro le passioni vendicative. Il pensiero cristiano non fece che criminalizzare l'ira, l'odio, il desiderio di vendetta in quanto passioni proprie degli animali, non degli esseri razionali. In età moderna la riflessione filosofica, con particolare riferimento a Spinoza, si sarebbe invece concentrata sulle passioni come 'passività', come elementi ineliminabili che possono però essere trasformati in 'affetti', delle forze attive che non contrastano con la ragione e sono in grado di amplificare la *vis existendi* e la *vis agendi* degli individui (Bodei, 1991). Stessa fiducia nelle possibilità per l'uomo di controllare e utilizzare in maniera costruttiva le passioni, ma sulla base delle acquisizioni del pensiero scientifico, è testimoniata nel *Traité des passions de l'âme* di Cartesio (Gaukroger, 1998).

Nel Medioevo autori come l'erudito carolingio S. Rabano Mauro (780-856), l'abate Smaradgo di Saint-Mihiel (760-840), il filosofo e teologo anglosassone Alcuino di York (735-804), fino ad arrivare a S. Pier Damiani (1007-1072), non ebbero dubbi nel considerare le passioni come qualcosa di negativo e dannoso, da contenere a tutti i costi, dal momento che esse sono all'origine del proliferare della violenza (Lord Smail, 2009). S. Tommaso d'Aquino metterà un punto fermo sulla questione trattando, nella *Secunda Secundae*, dell'«intenzione vendicativa», un concetto che constitui la base di gran parte della riflessione teologico-morale cattolica sulla liceità della vendetta in età tardo medievale e primo-moderna (Broggio, 2015):

La vendetta viene compiuta mediante un castigo inflitto al colpevole. Perciò nella vendetta si deve considerare quale sia l'intenzione di chi la compie. Se infatti codesta intenzione mira principalmente al male del colpevole, per trovarvi la propria soddisfazione, la vendetta è assolutamente illecita: poiché rallegrarsi del male altrui è proprio dell'odio, il quale è incompatibile con la carità, che deve estendersi a tutti. E uno non è scusato per il fatto che desidera del male a una persona, colpevole di averne procurato ingiustamente a lui: come non si è autorizzati a odiare chi ci odia. Infatti uno non può peccare contro altre persone, perché queste hanno peccato contro di lui. Questo significa farsi vincere dal male, mentre l'Apostolo ammonisce: «Non lasciarti vincere dal male, ma vinci nel bene il male». Se invece l'intenzione di chi aspira alla vendetta tende principalmente a un bene che esige la punizione dei colpevoli, per esempio, alla loro emenda, o almeno alla repressione del male per la pubblica quiete, oppure tende alla tutela della giustizia e all'onore di Dio, allora la vendetta può esser lecita, purché siano rispettate le altre debite circostanze⁴.

² «Quo quid est mitius, dum in recto animi habitus est? quid autem ira crudelius est? Quid homine aliorum amantius? quid ira infestius? Homo in adiutorium mutuum genitus est, ira in exitium; hic congregari vult, illa discedere, hic prodesse, illa nocere, hic etiam ignotis succurrere, illa etiam carissimos petere, hic aliorum commodis vel impedire se paratus est, illa in periculum, dummodo deducat, descendere».

³ «Non rendete a nessuno male per male. Cercate di compiere il bene davanti a tutti gli uomini. Se possibile, per quanto questo dipende da voi, vivete in pace con tutti. Non fatevi giustizia da voi stessi, carissimi, ma lasciate fare all'ira divina. Sta scritto infatti: A me la vendetta, sono io che ricambierò, dice il Signore. Al contrario, se il tuo nemico ha fame, dagli da mangiare; se ha sete, dagli da bere: facendo questo, infatti, ammasserai carboni ardenti sopra il suo capo. Non lasciarti vincere dal male, ma vinci con il bene il male» (*Rom.*, 12:17-21).

⁴ «Respondeo dicendum quod vindictio fit per aliquod poenale malum inflictum peccanti. Est ergo in vindicatione considerandus vindicantis animus. Si enim eius intentio feratur principaliter in malum illius de quo vindictam sumit, et ibi quiescat, est omnino illicitum, quia delectari in malo alterius pertinet ad odium, quod caritati repugnat, qua omnes homines debemus diligere. Nec aliquis excusatur si malum intendat illius qui sibi iniuste intulit malum, sicut non excusatur aliquis per hoc quod odit se odientem. Non enim debet homo in alium peccare, propter hoc quod ille peccavit prius in ipsum, hoc enim est vinci a malo, quod apostolus prohibet, *Rom. XII*, dicens, *noli vinci a malo, sed vince in bono malum*. Si vero intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod pervenitur per poenam peccantis, puta ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem eius et quietem aliorum, et ad iustitiae conservationem et Dei honorem, potest esse vindictio licita, aliis debitis circumstantiis servatis» (*Summa Theologiae*, IIa-IIae, quæstio 108).

Tra XIV e XV secolo si assiste, soprattutto nella letteratura religiosa, ad una moltiplicazione discorsiva circa l'imperativo morale di imbrigliare, di frenare le emozioni che possono portare all'azione vendicativa: ira, rabbia, invidia, odio, ecc. Si pensi alle prediche del francescano S. Bernardino da Siena in Italia, o del domenicano S. Vicente Ferrer in Aragona, che fanno leva sulla necessità di raggiungere la pace interiore e acquisire un saldo dominio di sé e delle proprie emozioni violente, condannando senza appello il desiderio di vendetta come peccaminoso, al pari del desiderio sessuale. Ma non per questo, sottolinea ad esempio Ferrer, la pace è intrinsecamente e necessariamente buona, perché dipende dalla bontà del fine: ci può essere pace anche tra ladri, delinquenti e malfattori (Dessi, 2005).

Nello stesso periodo in cui i frati mendicanti percorrevano a piedi migliaia di chilometri per predicare la bellezza della pace interiore e la necessità per il cristiano di abbandonare i desideri vendicativi, umanisti come Leonardo Bruni e, successivamente, Leon Battista Alberti proponevano letture diverse dell'ira e della vendetta. Bruni, in particolare, nell'*Isagogicon moralis disciplinae* prese una posizione marcatamente anti-stoica, poi ripresa dall'Alberti, nel sostenere – in determinate circostanze – la funzione positiva dell'ira in contrapposizione all'*ἀπάθεια*. E fu il genio di Niccolò Machiavelli, nel primo quarto del XVI secolo, a fornire una valutazione del conflitto, della violenza e della vendetta che certamente non si modellava sul consueto paradigma che la cultura cristiana era andata costruendo nel corso dei secoli. Nelle *Istorie fiorentine* Machiavelli critica proprio Leonardo Bruni e Poggio Bracciolini per aver trascurato, nelle loro opere, le «civili discordie» e le «intrinseche inimicizie» che hanno caratterizzato la storia della città, in quanto «le gravi e naturali inimicizie che sono intra gli uomini popolari e i nobili, causate da il volere questi comandare e quelli non ubbidire, sono cagione di tutti i mali che nascono nelle città; perché da questa diversità di umori tutte le altre cose che perturbano le repubbliche prendano il nutrimento loro» (*Istorie fiorentine*, libro III). Sullo stesso tema, solo pochi anni prima, nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, il segretario fiorentino aveva consegnato ai posteri una delle sue frasi più enigmatiche e controverse: «Che la disunione della Plebe e del Senato romano fece libera e potente quella repubblica» (Pedullà, 2011; Torres, 2014)⁵. Altrove nell'opera Machiavelli si mostra perfettamente consapevole del fatto che la morale cristiana aveva profondamente permeato le narrazioni della vendetta, relegando quest'ultima ad una sfera impolitica. Proprio questa morale rendeva – a giudizio di Machiavelli – la religione cristiana meno adatta rispetto all'antica religione dei romani all'arte del governo dei sudditi, avendo fatto diventare gli uomini meno virili, fieri e combattivi; aveva cioè imposto loro l'abbandono delle passioni vendicative, che invece costituiscono uno dei fondamenti di una morale propriamente politica:

Pensando adunque donde possa nascere, che in quegli tempi antichi i Popoli fossero più amatori della libertà che in questi, credo nasca da quella medesima cagione che fa ora gli uomini manco forti, la qual credo sia la diversità della educazione nostra dall'antica, fondata nella diversità della religione nostra dall'antica [...] Questo modo di vivere adunque pare ch'abbia renduto il Mondo debole, e datolo in preda agli uomini scellerati, i quali sicuramente lo possono maneggiare, veggendo come l'università degli uomini per andare in paradiso pensa più a sopportar le sue battiture, che a vendicarle. (Machiavelli 1821: 184-185)

Nel XVI secolo il processo di 'psicologizzazione della vendetta', iniziato come si è visto secoli addietro, si intreccia ad un processo di 'culturalizzazione' della vendetta stessa. Come ha scritto Giancarlo Angelozzi, «una delle manifestazioni più evidenti e rilevanti del processo di gerarchizzazione e chiusura sociale che caratterizzò l'Italia del XVI secolo fu proprio il tentativo dei ceti nobiliari, sostenuto da non pochi giuristi, di monopolizzare il diritto alla vendetta escludendone tutti gli altri». Fiori in quel periodo una fortunatissima trattatistica che «condannando il ricorso all'omicidio proditorio, alla vendetta trasversale e alla guerra privata come comportamenti disonorevoli e atti di ribellione nei confronti del principe, individuò nel duello l'unica forma legittima e onorata di vendetta, riservandone il ricorso a gentiluomini e uomini d'arme» (Angelozzi - Casanova, 2003: 245).

Il ricorso alla vendetta, sebbene nella forma particolare del duello, divenne

⁵ Machiavelli così continuava: «Io dico che coloro che danno i tumulti intra i Nobili e la Plebe mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma, e che considerino più a' romori ed alle grida che di tali tumulti nascevano, che a' buoni effetti che quelli partorivano; e che e' non considerino come e' sono in ogni repubblica due umori diversi, quello del popolo e quello de' grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro, come facilmente si può vedere essere seguito in Roma» (*Discorsi*, libro I, cap. 4).

nel Cinquecento un segno di appartenenza cetuale, uno strumento identitario di primaria importanza. Ma che tipo di rapporto si instaurò tra i due processi appena descritti? Se per i suoi propugnatori il duello, puntualmente e ripetutamente condannato dalla Chiesa e dalla maggior parte degli ordinamenti giuridici europei, era un antidoto al proliferare di passioni nocive per la quiete della società civile, in che modo la questione del controllo delle passioni fu invece utilizzata dai detrattori del duello e dai trattatisti della pace? In che modo questa stessa questione fu utilizzata da quanti invece si preoccuparono di incidere sui comportamenti dei ceti non aristocratici? E in che modo le narrazioni della giustizia pubblica, incarnata dai tribunali, si intrecciarono con le narrazioni della vendetta?

Per il bolognese Berlingero Gessi (1564-1639) la distinzione tra vendetta e pena è molto chiara e dipende sia dalla posizione sociale delle parti in conflitto, sia dalla presenza o meno di 'passioni':

Quella che frà gli eguali si dice vendetta, frà superiori, ed inferiori si dice pena, e castigo; questi sono senz'affetto, quella con affetto, e passione d'animo; questi per emendare colui, che patisce il castigo, e per bene del castigato; quella per saziare lo sdegno di colui, che fa la vendetta, e per fare male à chi prova i colpi del vendicato. Quindi è che la misura del vendicarsi è riposta nell'opinione dell'offeso, à cui sovente l'ira accieca l'intelletto, onde nel vendicarsi eccede i modi, e perciò ragionevolmente viene à gli offesi, la vendetta vietata. Non deve alcuno farsi Giudice in propria causa: l'esser Giudice, e Parte è contra le regole di retta giustizia. Mi appello dal Giudice adirato all'istesso placato, disse colui, il quale provò, che Tribunale sostenuto dalle passioni hà per sua norma solamente l'ingiustizia. (Gessi, 1671: 148)

Fabio Albergati (1538-1606), bolognese come Gessi, è sempre molto attento alla salvaguardia dell'onore nobiliare quando deve descrivere le norme di comportamento atte ad evitare il duello; egli afferma che se per vendetta si intende l'atto che ha per fine il nocimento altrui e non la propria difesa, essa è da considerarsi illecita, ma

se per vendetta intendiamo l'atto, per lo quale l'offeso ricompensa il mal ricevuto dall'offenditore, facendolo patire altrettanto, quanto prima ha da lui sopportato: è honesta parimente la vendetta, se l'huomo si vendica dell'offesa, nell'atto in che gli è fatta, & non altramente. Et in questo sentimento parlò Agesilao. Et perciò meritò ben Serafida d'esser dagli Efori condannato, non essendosi in cotal maniera arisentito; conciosia che in simil caso (parlando moralmente) si faccia cosa servile, & si rimanga disonorato. (Albergati, 1587: 258)

Il problema risiede, pertanto, nel momento in cui la vendetta si porta a compimento. Se immediata, essa è lecita perché diretta alla difesa, del corpo e del proprio onore; allo stesso tempo se non la si pone in atto ci si dimostra (ser)vili, con la conseguente perdita dell'onore. Ma posporre la vendetta sfidando a duello è un atto da condannare in quanto in questo caso verrebbero a mancare le condizioni che la rendono lecita, ossia la difesa di sé e dei propri beni, materiali e immateriali, da una minaccia immediata. I gentiluomini – continua Albergati – si devono convincere del fatto che rinunciare a sfidare qualcuno a duello per un'offesa ricevuta non è disonorevole, poiché «fatto in quel tempo il giusto risentimento, che si doveva, è falso, che la persona resti con vergogna, posto anco che non si sia potuto vendicare, & che perciò sia obbligato a chiamare a battaglia il nimico». La guerra è giusta se indirizzata a determinati obiettivi, come la difesa della propria libertà o l'assoggettamento di chi «merita di servire» (si vedano a tale proposito i dibattiti sulla liceità della conquista del Nuovo Mondo), ma questo non vuol dire che il duello fatto per difendere il proprio onore, per chiarire una verità controversa o per castigare chi è meritevole di castigo, sia parimenti lecito (Albergati, 1587: 258-259). Tale illiceità riposa anche, se non soprattutto, su una pressoché totale equiparazione tra l'ira e la follia, e tra l'ira e la lussuria. L'ira, peccato capitale, fa perdere il controllo di noi stessi e ci porta a compiere azioni violente per la pura ricerca del piacere che deriva dall'aver inferto sofferenza al proprio nemico; allo stesso modo l'altro peccato capitale, la lussuria, consiste nella ricerca del piacere venereo in sé. Se per diversi Padri della Chiesa tale ricerca è addirittura foriera di eresia, più in generale per la dottrina morale cattolica la *delectatio* è lecita solo

se incidentale (il matrimonio, come si sa, è il rimedio della concupiscenza). L'ira è accostata alla follia, così come il piacere sessuale – secondo la definizione del teologo morale Miguel de Medina – «provoca una convulsione pari per violenza a uno spasmo epilettico, che sposta tutta la mente dalla sua sede» (Alfieri, 2010: 102-103). Ciò è ancora più vero nel caso della violenza verbale, dell'ingiuria provocata da un eccesso d'ira, in quanto chi oltraggia il proprio nemico in realtà danneggia se stesso, perché si rende ridicolo agli occhi degli altri:

Similmente se l'huomo non per habito, ma da ira spinto oltraggia altrui di parole, com'è detto, volendo sprezzare per cotal via l'avversario, avvilisce se stesso con farsi ridicolo, & tutto lo sprezzo rivolge contra se stesso. Percioche l'ira pare che ritenga in se i semi di tutti gli affetti dell'animo nostro; onde in tal guisa ne offende, che l'huomo mentre si truova in così fatta perturbatione, si può dire che sia agitato, & combattuto dalla battaglia di contrarij affetti: & non sia perciò, come disse Catone, differente da un pazzo, & così come pazzo non sia men disposto à dire & far cose a se medesimo pregiudiziali, ch'a gli altri ridicole. (Albergati, 1587: 309)

Rispetto alla trattatistica sul duello e sulla pace, ancora maggiore incidenza sulla diffusione di determinate rappresentazioni della vendetta la ebbe la predicazione. Il gesuita Paolo Segneri senior (1624-1694) ci offre, con il suo *Quaresimale* (*Predica terza, nel Venerdì dopo le Ceneri*), un ritratto prezioso delle caratteristiche dell'azione disciplinante portata avanti delle gerarchie ecclesiastiche per ciò che concerne il ricorso alla violenza individuale. Anche qui la vendetta è completamente staccata dai meccanismi giudiziari e presentata come una passione mortifera da tenere sotto lo stretto controllo delle capacità razionali, ma risulta interessante analizzare i percorsi logici che portano il grande predicatore seicentesco a sostenere la necessità di adeguarsi al precetto evangelico del perdono dei nemici. Segneri ammette che quando si parla di vendetta ci si riferisce ad «una passione sì fiera che non apprezza ragioni, non vuol consigli, non si arrende a preghiere, e, qual aspidio inferocito, sdegna di udire per non lasciare di mordere», e rassicura l'uditorio mettendo in chiaro che non è sua intenzione sminuire le colpe di coloro che hanno offeso, ingiuriato, percosso i presenti meritando una risposta pari all'offesa ricevuta; «io stesso – continua il gesuita – vorrei essere il primo ad irritare il vostro odio contro di loro, e vorrei loro pregare, se fosse lecito, assai più male di quello che forse voi non sapreste loro recare». Ma l'unico interesse del predicatore è il bene, materiale e spirituale, dei fedeli, e la vendetta è da abbandonare non solamente perché si tratta di un esplicito comando di Cristo, ma anche perché da essa derivano solo sciagure ai danni di chi la pone in atto.

Non si tratta tanto di estirpare definitivamente l'ira, quanto di temperarla con l'uso della prudenza, e ciò si può ottenere solo evitando di agire immediatamente sulla spinta della passione. Il riferimento è al passo paolino, contenuto nella *Lettera agli Efesini* (4: 26-27): «Irascimini, et nolite peccare: sol non occidat super iracundiam vestram». L'ira «è la più precipitosa affezione che sia fra tutte [...] Chi opera, trasportato da essa, non opera mai con prudenza, ma con temerità. Si finge agevoli tutte le difficoltà, sicuri tutti i pericoli, favorevoli tutti gli eventi, e non considera quante volte è avvenuto che cada vinto chi si fidava di rimaner vincitore». Bisogna allora fare in modo che il sole (il sole della ragione, secondo l'interpretazione di Tommaso) non tramonti sulla nostra collera, come Paolo insegna; bisogna evitare di agire subito, d'impulso, e attendere per capire bene la situazione e le condizioni date e convincersi del fatto che la vendetta non è altro che l'inizio di una serie ininterrotta di patimenti. Vendicarsi è come «recidere il capo all'idra»:

Che torbida vita convien menare, non si volendo aver pace con un uomo solo! Bisogna perdere gli amici, con dimostrarsi sdegnato a tutte quelle persone che gli appartengono. Bisogna perder le ricreazioni, col tenersi lontano da tutte quelle adunanze, dov'egli pratica. Bisogna perder la libertà, mentre non si può nemmeno ire con sicurezza dove vorrebbe; ma convien sempre mandare innanzi a spiare chi v'è, chi vi fu, chi è probabile che vi venga. Ogni volto nuovo mette sospetto, ed ogni arme vicina reca timore. Se si mangia, bisogna sospettare di acquetta frodolenta nei cibi; se si cammina, bisogna temer d'insidie nelle strade; se dormesi, bisogna dubitare di tradimento nel letto. Bisogna consumare il più certo delle sue rendite in mantener servidori, i quali difendano; in regalar confidenti, i quali raggiuolino; in alimentare sicari, i quali assaliscano; e in dar sempre pascolo a certe bocche che voi chiamate di fuoco, e che però non iscorronsi mai satolle:

numquam dicunt, sufficit. E non si veggono tutto giorno le inimicizie mettere a fondo per tal cagione le case, scialacquati splendidi patrimonj, spente numerose famiglie, e disertati bellissimi parentadi? Come può esser dunque che voi godiate d'una condizione di vita così miserabile qual'è questa, nella quale è certo il male che patite, ed è sì incerto il bene che ve ne verrà? (Segneri, 1827: 48)

Nella Francia del Seicento fu ugualmente un predicatore, l'oratoriano Jean-François Senault (1604-1672), discepolo diretto di Pierre de Bérulle, ad attardarsi sul significato profondo delle passioni, sulla loro valenza – personale, sociale, religiosa e politica – e sul modo di 'gestirle', attraverso la pubblicazione di un'opera a ciò specificamente dedicata, *De l'usage des passions*, data alle stampe per la prima volta a Parigi nel 1641. Per Senault le passioni sono «aussi bien les semences des vices et des vertus», ma

car nous ne sommes plus en cet heureux estat de l'innocence, où nos Passions attendoient l'ordre de la Raison, & où elles ne s'ellevaient point qu'elles n'en eussent obtenu le congé, elles sont infidèles, & ne recognoissans plus la voix de leur Souveraine, elles obéissent au premier qui leur commande, & prennent aussi-tost le party d'un Tyran que celuy de leur Prince legitime. (Senault, 1658: 142)

Le passioni non sono di per sé malvagie, e in questo Senault è senz'altro debitore di una tradizione di pensiero che già con Juan Luis Vivès (*De Anima et Vita*, 1538) aveva concepito le passioni non come semplici funzioni dell'anima sensitiva, sulla linea che dallo stoicismo arrivava fino a S. Tommaso, bensì come pienamente 'umane', necessarie per la realizzazione del fine ultimo dell'uomo e anche fondamento di qualsiasi disciplina morale (Mestre Zaragozá, 2006). Per l'oratoriano francese bisogna però essere coscienti del fatto che il passaggio dal bene al male, dalla virtù al vizio, può essere immediato e difficilmente controllabile:

Les mesmes desirs qui nous elevent au ciel, nous attachent a la terre, ce que la Nature nous a donné pour nous mettre en liberté, nous iette dans la prison, & nous engage dans les fers; La mesme esperance qui nous flate, nous abuse; & celle qui doit adoucir nos mal-heurs passez, nous en procure de nouveau; La mesme cholere qui porte le courageux au combat, anime les lasches à la vengeance, & celle qui est genereuse à la guerre, devient cruelle dans la Paix. (Senault, 1658: 142-143)

Chi del resto, se non i predicatori, potevano interessarsi in maniera così profonda e sottile della questione delle passioni e del loro retto dominio e utilizzo? L'eloquenza – disciplina centrale nella cultura rinascimentale e barocca, anche grazie al pieno recupero della *Retorica* aristotelica (Fumaroli, 2002) – è volta a smuovere non solo intelletto ma anche i 'sensi' e gli 'affetti', per usare una parola moderna, l'emotività:

les Orateurs qui veulent prendre l'ame par le sens, ioignent les belles paroles aux bonnes raisons, flatent l'oreille pour toucher le cœur, & employent toutes les figures pour esmouvoir les affections. Ils attaquent les deux parties qui composent l'homme, il se servent de la plus foible pour emporter la plus forte, & comme le Demon perdit l'homme par le moyen de la femme, ils gagnent la Raison par le moyen de la Passion. (Senault, 1658: 183)

È per tale ragione che secondo Senault i predicatori avevano acquisito con il tempo un ascendente enorme, forse eccessivo, sulle persone, e in particolare su chi governa («il sembloit que le cœur des Princes fut entre les mains des Orateurs, & que la Monarchie fust devenue esclave de l'Eloquence»), generando danni enormi alle repubbliche: «pour avoir trop souvent excité les mouvemens de la partie inferieure de l'ame, ils ruinerent l'Empire de la superieure, & ne pûrent guerir les playes qu'ils avoient ouvertes, ny esteindre les flammes qu'ils avoient allumées» (Senault, 1658: 184).

La vendetta sembra aver cessato di essere, nella pubblicistica cattolica del Cinque-Seicento, uno strumento di giustizia, seppur da delimitare in territori ben precisi o abolire del tutto. La vendetta appare più che altro il prodotto di una condizione personale di mancanza di pace interiore, di mancanza di comunione con Dio, ostativa a qualsiasi conversione o riconciliazione. Il problema non è tanto

‘vendicarsi’ in maniera puntuale di un torto subito, quanto vivere negli odi personali, vivere da ‘inimicati’, in definitiva vivere nel peccato. Il vendicativo, il *faidosus*, è un peccatore pubblico che con il suo cattivo esempio mette in serio pericolo la tenuta morale dell’intera collettività. Coltivare l’ira, non abbandonarla dopo il suo inevitabile nascere con l’aiuto dell’intelletto (e della fede), rappresenta allora la radice del problema, tanto che nel pieno del riformismo giuridico settecentesco la *Pratica criminale* di Tommaso Briganti (1691-1762; Venturi, 1972) recepiva proprio il passo paolino poc’anzi citato come base di riferimento per la definizione delle circostanze aggravanti della premeditazione, dell’appensamento (il deliberato proposito), e del dolo:

E se per avventura opererà il contrario, ributtando ed opprimendo le ispirazioni della ragione, e fomentando la sedizione degli spiriti, secondandoli, ed approvandoli, oh la grande iniquità ed empia malizia! perché si mescola il vizio ed il veleno delle azioni malvagie, né interamente si è ricevuto altro consiglio, che della mal nata passione, dal cui strepito venne affogata la voce della ragione; e questo è, a buon senso, *il fomentare e mantenere viva l’iracondia dopo il tramontare del sole, che prescrivono le divine lettere*: questo è il caso deliberato e premeditato: questo è l’appensamento, che cotanto le umane leggi aborriscono, perché di perfetto dolo e di compiuta nequizia a sangue freddo e riposato ha colmo il sacco; e da tutto ciò deriva la regola che tutte le ingiurie reali o verbali, conformi se per fallo improvviso commesse siano state, appellansi leggieri, così commesse appensantemente con dolo, si reputano gravi o atroci. (Briganti, 1842: 160)

Il cuore del *faidosus* è un cuore indurito dall’odio, e mai potrà avvenire la sua conversione, mai potrà far breccia in lui il precetto evangelico del perdono dei nemici, se il missionario non opera con estrema prudenza. È per tale ragione che lo spagnolo Jerónimo López (1589-1658), più volte chiamato a predicare in città dilaniate da inimicizie e conflitti, consigliava ai suoi confratelli missionari di non far conoscere subito ai fedeli il motivo principale della sua missione, in quanto si correva il serio rischio, all’arrivo del missionario, di veder fuggire le persone coinvolte nella faida (La Naja, 1678: 560). Tutti sapevano infatti che i religiosi avrebbero loro imposto di riconciliarsi con i propri nemici (pena la mancata assoluzione e la scomunica), prospettiva assolutamente inaccettabile in una società ancora fortemente imperniata sull’etica di gruppo, sulla fama e sull’onore (Fenster - Smail, 2003); una *shame culture*, secondo la nota definizione dell’antropologa americana Ruth Benedict (Creighton, 1990).

Gli *exempla* diffusi con la predicazione contribuivano alla costruzione di una precisa ed omogenea retorica della vendetta che si confrontava – a volte confliggendo in maniera radicale, a volte adattandosi, in modo peraltro non univoco – con la retorica simmetricamente costruita dagli attori sociali e che emerge con una certa evidenza dalla documentazione giudiziaria. Se da una parte assistiamo, come poc’anzi accennato, ad un processo di psicologizzazione mirante alla criminalizzazione/colpevolizzazione della vendetta e delle passioni che ne sono la causa, nella direzione della progressiva marginalizzazione della vendetta a tutto vantaggio dell’intervento dei tribunali, dall’altra il furore e l’ira potevano assumere una connotazione positiva sia quando tali emozioni erano strumentalmente utilizzate dagli attori come attenuanti del proprio comportamento violento, sia quando erano gli stessi giuristi di diritto comune a prevedere una serie di ‘fatti giustificativi’ dell’azione violenta portata a termine dal soggetto, cui il giudice avrebbe potuto far riferimento per una riduzione della pena; tutto ciò anche sulla base di valori socialmente condivisi come l’onore (soprattutto maschile), personale e di lignaggio (Povolo, 2015).

Nelle suppliche indirizzate al Governatore di Roma nel corso della seconda metà del Cinquecento emerge quanto l’elemento psicologico fosse utilizzato per ottenere dal Tribunale una scarcerazione o il non avvio del processo. Spesso è la giovane età del reo ad essere sottolineata, così come la reputazione di persona dabbene, ma ancora di più è il fatto di aver ottenuto la pace dall’offeso o dalla famiglia della vittima di un omicidio a costituire l’elemento dirimente della concessione della grazia. Dare la pace significa infatti dare pubblica manifestazione – e fede giuridicamente vincolante – dell’abbandono del rancore e del desiderio di vendetta, e spesso tale concessione era suggellata dal ricorso a simbologie religiose, come ad esempio un giuramento di fronte al crocefisso. Nel 1594 Gentile Delfini, Governatore di Fermo,

inviò al Governatore di Roma un memoriale in cui si dichiarava che Marcantonio Leonardi da Ponzano, «giovane d'anni 15 in circa, in rissa diede l'anno passato alcune ferite con un' cortello à Gionbattista [Corradi] suo cognato delle quali fra poco tempo ne guarì, et esso se n'andò fuor dallo stato ecclesiastico. Ha ottenuto la pace. Supplica però esser rimesso»⁶. La grazia non era del resto esente da esborsi in denaro, visto che un'annotazione sullo stesso documento attesta che la 'composizione' necessaria alla concessione della grazia ammontava a 25 ducati. Gli elementi che il Governatore di Roma avrebbe dovuto prendere in considerazione erano diversi: la giovane età del reo, che si lega evidentemente a capacità di giudizio e di contenimento dell'aggressività ritenute più limitate; il fatto che le ferite riportate dalla vittima erano lievi; il già avvenuto bando dalla Stato Ecclesiastico; l'ottenimento della pace da parte della vittima. Nella lettera di accompagnamento del memoriale il Governatore di Fermo correggeva lievemente l'età del ragazzo, che probabilmente nel memoriale era stata volutamente abbassata, e aggiungeva altri dettagli significativi, come l'assenza di precedenti, la buona estrazione familiare e il fatto che la pugnalata non era stata seguita da altri ferimenti o percosse:

Il contenuto del memoriale incluso di Marcantonio Leonardi da Ponzano conforma col vero, solo devo agiongerli, che prima che ferisse col cortello quel suo cognato, l'insultò et seguitò con un pugnale con animo d'offenderlo, se bene non ne seguì altra offesa, egli è giovane di 17, in 18 anni, figliol di famiglia, possiede il padre honestamente facultà in quel Castello, ne di lui s'ha notitia in questa Cancelleria, ch'habbia commesso altro eccesso ch'è quello che posso dir' à V.S. Ill.ma in questo particolare et per fine humilissimamente le bacio le mani⁷.

A volte, però, la strategia poteva essere diversa; anzi, totalmente opposta. Si poteva cercare di giustificare il comportamento violento, di se stessi o di terzi, di fronte alla pubblica autorità non sulla base della giovane età, dell'abituale buona condotta o dell'assoluta episodicità del crimine commesso, bensì tentando di dimostrare che l'offesa inferta era la legittima risposta al danno subito, specie se questo aveva colpito il proprio onore. Così facendo si andava contro il 'senso comune giudiziario', in quanto si rivendicava il diritto di agire in maniera calcolata, a mente fredda, proprio il comportamento che la pubblicistica appena evocata censurava senza appello. Una vera e propria richiesta di riconoscimento di un legittimo diritto di vendetta, e questo ancora nel tardo Cinquecento. Nel 1584 Consalvo Asprucio di Aspra (oggi Casperia), in Sabina, località infeudata ai Savelli ma che di lì a poco sarebbe caduta nel dominio diretto del papa, aveva sfregiato a Roma il suo compaesano Porfirio Corsetto. Rivolgendosi al Governatore di Roma Consalvo afferma che «facendo io pro[fe]ssione di non fare ingiuriosamente forza a nissuno, senza ragionevole e giustissima causa, m'è parso con questa dirli la causa che à ciò mi ha mosso», e la causa «è che detto Porfirio ha fatto un cartello infamatorio contro l'honore mio e di tutta casa mia, et del Monasterio di San Jacomo delle Moratte di Roma per macchiare l'honore d'una mia sorella monaca in detto loco». A peggiorare ancora di più la situazione era stata l'iniziativa di Porfirio di mandare quello stesso cartello ad Aspra per il tramite di Giovanni Santo Antonangeli, il quale «l'ha letto e decantato due volte disonestissimamente in Aspra su la porta dela sua bottega alla presentia di più persone». Consalvo conclude la sua richiesta dichiarando che «se da questo che qui dico non ne do compitissima giustificatione voglio essere decapitato come scelerato e tristo», e chiama in causa come testimone «il padre guardiano dei Cappuccini d'Aspra al quale detto Gio. Santo ha confessato il tutto». Lo stesso religioso si era anche fatto promotore della pace tra i due, che Consalvo e la sua famiglia sarebbero stati disposti a dare solo ad avvenuta consegna del cartello infamante: «havutolo verrò à costituirme, e se non haverò havuta più che causa di far questo e peggio mi castigherà»⁸. Il protagonista aveva fatto più e più volte tramontare il sole sulla sua ira, e arrivava a rivendicarlo di fronte al Governatore di Roma, la massima autorità giudiziaria dello Stato⁹.

Le fonti normative dell'epoca insistono sul nesso tra vendetta (esecrabile e punibile) e legittima difesa (giustificabile in alcuni casi), ma la distinzione rigorosa tra vendetta e giustizia vera e propria, tra vendetta e castigo, non poté sciogliersi tanto facilmente sotto i colpi del disciplinamento e tale nesso resistette a lungo nella cultura delle società europee della prima età moderna, cristallizzandosi

⁶ Archivio di Stato di Roma, *Tribunale criminale del Governatore, Atti di Cancelleria, Lettere*, vol. 44, anno 1594, f. 40.

⁷ Archivio di Stato di Roma, *Tribunale criminale del Governatore, Atti di Cancelleria, Lettere*, vol. 44, anno 1594, f. 40.

⁸ Archivio di Stato di Roma, *Tribunale criminale del Governatore, Atti di Cancelleria, Lettere*, vol. 41, filza 207, f. 34.

⁹ Nel XVI secolo nei Paesi Bassi la vendetta era solitamente sottaciuta nelle fonti giudiziarie in quanto non poteva più essere rivendicata dagli imputati come motivazione legittima del crimine commesso nella speranza di vedersi riconosciuta una circostanza attenuante; ciò nonostante, come scrive Aude Musin, «elle n'en perd pas pour autant sa légitimité à leurs yeux: le fait qu'elle soit attribuée dans plus d'un cas à la victime, afin de légitimer son décès, montre que la violence vindicatoire n'a pas disparu et que la vengeance n'a sans doute pas perdu sa valeur dans la population, tout comme les solidarités familiales qui la sous-tendent» (Musin, 2015).

nel portato ideologico del concetto di onore (Carrasco Martínez, 2000; Carrasco Martínez, 2011). La riparazione del debito d'onore fu a lungo considerato non solo come un preciso dovere derivante dal proprio status sociale, dalla propria appartenenza cetuale, ma anche come un vero e proprio atto di giustizia che prescindeva dal diritto positivo. La trasposizione letteraria del duplice omicidio, organizzato e compiuto sotto falso pretesto e in maniera dissimulata da Niccolò III d'Este marchese di Ferrara, di Ugo, suo figlio, e di Parisina Malatesta, moglie del marchese, per punire la relazione amorosa da quest'ultima intrattenuta con il figlio, è una testimonianza vivida della persistenza nel lungo periodo dell'idea di una intrinseca liceità della vendetta intesa come espressione di una giustizia più alta. Nella *Venganza sin castigo*, composta nel 1631, Lope de Vega mise in scena la vicenda di Ugo e Parisina (che nella tragedia assumono il nome di Federico e Casandra), avvenuta nella prima metà del XV secolo. Lope, che già una decina di anni prima aveva composto *La prudente venganza*, novella che condannava la vendetta brutale proponendo una forma di 'vendetta cristiana' che sfociava nel perdono (Redondo, 2003; Broggio, 2011), utilizza il monologo del Duca (il marchese Niccolò III) per una «justificación del trágico desenlace como castigo y ejemplo, y no venganza de un ser monstruosamente calculador» (Diez Borque, 2015). Il Duca agisce nel solo modo possibile, obbedendo cioè alla legge di Dio e alle legge dell'onore, ma scegliendo metodi pienamente in linea con la dissimulazione barocca, atti a far apparire la vendetta un atto di giustizia:

No es venganza de mi agravio;
que yo no quiero tomarla
en vuestra ofensa, y de un hijo
ya fuera bárbara hazaña.
Este ha de ser un castigo
vuestro no más, porque valga
para que perdone el cielo
el rigor por la templanza.
Seré padre, y no marido,
dando la justicia santa
a un pecado sin vergüenza
un castigo sin venganza.
Esto disponen las leyes
del honor, y que no haya
publicidad en mi afrenta,
con que se doble mi infamia.
Quien en público castiga,
dos veces su honor infama,
pues después que le ha perdido,
por el mundo le dilata.
La infame Casandra dejó
de pies y manos atada,
con un tafetán cubierta,
y por no escuchar sus ansias,
con una liga en la boca;
porque al decirle la causa,
para cuanto quise hacer
me dio lugar, desmayada¹⁰. (Vega, 1634: vv. 2839-2866)

La centralità del ruolo delle passioni nelle diverse narrazioni della vendetta si deve comunque porre in relazione con il modo in cui il ricorso alla giustizia ufficiale veniva parimenti narrato e, di conseguenza, interpretato. È convinzione radicata nella storiografia che tra tardo medioevo ed età moderna si consumò, in maniera limpida e lineare, il passaggio dalla predominanza dei diritti consuetudinari di origine germanica, che attribuivano una grande rilevanza ai sistemi vendicatori (considerati come pienamente giuridici) alla predominanza del diritto romano-canonico, che avrebbe progressivamente ma inesorabilmente marginalizzato lo spirito di vendetta e portato alla ribalta i tribunali pubblici. Si tratta di un processo profondo che portò alla nascita della coscienza e della pena: non si punisce più per vendetta ma per infliggere una pena che si distingue dalla vendetta perché il suo scopo è quello di suscitare il rimorso, il senso di colpa, attraverso il quale il soggetto è rieducato: egli impara l'introspezione, pone in essere un esame di coscienza per capire i propri

¹⁰ Ringrazio Marina Mestre Zaragoza, a cui devo la segnalazione del passo dell'opera di Lope de Vega.

peccati in quanto solo riconoscendoli sarà in grado di espiarli. Egli, subendo un processo di ‘conversione’, impara ad accettare la giusta punizione. La pena non è più un affare privato, ma un problema istituzionale-religioso; confessando i peccati, e mitigando le passioni, ci si converte e ci si prepara a vivere nella comunità (*ecclesia*) dei credenti. L’interiorizzazione della colpa permette all’individuo di vivere nella comunità retta da un potere pastorale di tipo teologico-politico (Foucault, 2013). Come ha scritto Stefano Berni:

Questa concezione patriarcalistica dominerà l’Occidente e avrà la meglio sui diritti consuetudinari dei popoli germanici, in particolare Franco e Longobardo. Il loro spirito di vendetta basato sulla legge del taglione, e che spesso poteva innescare delle vere e proprie faide, viene represso e mitigato dal diritto romano canonico, prima trasformandosi in riparazioni in denaro, poi intervenendo con i giudici. (Berni-Cosi, 2014: 39)

Ciò che mi preme sottolineare è che nella prima età moderna il senso delle narrazioni della giustizia ufficiale non coincide però, sempre e necessariamente, con la traiettoria appena descritta. Tra Cinquecento e Seicento dei segnali ci suggeriscono che non ci troviamo di fronte alla pura e semplice affermazione degli apparati giudiziari pubblici ai danni della ‘giustizia comunitaria’, fatta sovente apparire come un residuo del passato; furono gli stessi pubblici poteri, soprattutto della sfera ecclesiastica, a ‘sconsigliare’ il ricorso ai tribunali, offrendo come valida alternativa tutta una serie di strumenti arbitrali e di mediazione (Zorzi, 2009). Nella Francia del Seicento, nell’immaginario collettivo la più perfetta incarnazione dell’assolutismo monarchico e dell’accentramento giudiziario, si assiste ad esempio ad una sorta di glorificazione della giustizia dei signori feudali modellata sul buon governo del vescovo, sulle pratiche in uso nella Chiesa dei primi secoli e sul modello archetipico di S. Agostino. È questo il caso di Alexandre de La Roche, priore di Saint-Pierre, che in ossequio ad Armando di Borbone, primo Principe di Conti (1629-1666), diede alle stampe nel 1668 l’*Arbitre charitable, et un moyen facile pour accorder les procès promptement, sans peine & sans frais*, opera sul cui notevole interesse ha recentemente richiamato l’attenzione Stuart Carroll (Carroll, 2011). Come già evocato dal titolo, il trattato è quasi totalmente incentrato sia sui modi che tutta la popolazione, a prescindere dal ceto di appartenenza, avrebbe dovuto utilizzare per evitare di adire la giustizia ufficiale (o per interrompere un procedimento già iniziato) e per risolvere le proprie controversie attraverso il ricorso a mediatori e arbitri, sia sugli strumenti che le pubbliche autorità avrebbero dovuto mettere in campo per facilitare la mediazione (pubbliche udienze, avvocature dei poveri, procuratori caritatevoli, assemblee parrocchiali, confraternite).

De La Roche prende spunto dall’ordinanza di Enrico IV del 1610 che proibiva i duelli per proporre un’immagine del processo, civile e penale, a senso unico, un’immagine del resto non nuova alla tradizione letteraria francese. Più di un secolo prima l’erudito tolosano Antoine Noguier aveva dato alle stampe l’*Eridographie, contenant la description de proces, qui le nourrit, & que fault il avoir pour l’éviter*, opera in versi forse unica nel suo genere, così come nel tardo Cinquecento il giurista Jean Figon aveva pubblicato *Le Moyen d’éviter proces, Faict pour l’utilité des marchans, & autres negociateurs*, opera maggiormente incentrata sul processo civile ma ugualmente rivolta alla diffusione di una cultura della mediazione. Per Alexandre de La Roche il processo non è altro che la manifestazione di quell’*esprit de chicane*, di quel gusto per il cavillo, di quella volontà – dettata dalla cattiva fede – di portare avanti all’infinito una controversia basandosi su dettagli secondari, che non faceva altro che affollare le aule di giustizia e di paralizzare il funzionamento della macchina processuale (De Mattei, 1982). Indirizzandosi ai vescovi francesi, il priore punta l’attenzione proprio sulla *chicane*, una vera e propria piaga

qui ruine le corps & l’ame, les biens temporels & spirituels, qui détruit les familles, qui fait mener une vie languissante aux portes des Palais & Tribunaux, & enfin qui produit ces haines & hanimosités irreconciliables, ces blasphemes, desespoirs, & ces vengeances funestes, qui sont la source féconde & mal-heureuse, de cent & cent millions de pechez mortels, que les Chrétiens aujourd’hui commettent en France. [...] Les confesseurs vous peuvent dire la haine des Plaideurs les uns contre les autres, leur desirs de vengeance, & les fruits mal-heureux que cela produit, jusques à s’éloigner des

Sacremens, & n'en vouloir point approcher pendant le procez, dont nous rapporterons cy-apres des exemples deplorables. (De La Roche 1668: 5)

Se la 'narrazione prevalente' della vendetta aveva, nel corso dei secoli precedenti, posto in collegamento la manifestazione delle passioni violente con la legge del Taglione, con la faida, con i sistemi comunitari di ristabilimento dell'equilibrio rotto da un'offesa, in questo caso avviene l'esatto contrario. Sono i processi a scatenare quelle stesse passioni, ad alimentare gli odi, le inimicizie, i duelli tra nobili, le rappresaglie. La mediazione, la pace – sistemi propriamente comunitari di regolazione della conflittualità, caricati di un sovrasenso religioso e devozionale e posti sotto la stretta sorveglianza del personale ecclesiastico – rappresentano per Alexandre de La Roche l'unico antidoto possibile alla proliferazione della violenza interpersonale.

Ricerche puntuali che non limitino l'attenzione alla pur fondamentale documentazione giudiziaria e processuale potranno in futuro migliorare la nostra conoscenza delle interazioni tra pratiche discorsive, pratiche sociali e pratiche di giustizia. È proprio sulla base di tali interazioni che una determinata cultura della vendetta e della pace ha potuto operare nei rapporti sociali dell'Europa premoderna. Nonostante l'affermazione del metodo inquisitorio a partire dal XV secolo e nonostante le riforme della procedura penale promosse nei vari stati europei nel XVII secolo, possiamo forse affermare che la giustizia premoderna operava sulla base di principi totalmente diversi da quelli odierni nella misura in cui sia il processo, sia gli arbitrati e le mediazioni, erano volti alla soddisfazione di esigenze di tipo socio-parentale, socio-emotivo (onore e reputazione) e socio-politico permettendo in ogni caso, o forse proprio per tale ragione, alla giustizia pubblica di consolidarsi e di allargare il proprio raggio d'azione (Rose, 2015). Letto in tale prospettiva il fenomeno delle paci non può più considerarsi, come troppo spesso è accaduto, in irriducibile opposizione alla 'giustizia egemonica'.

BIBLIOGRAFIA

- [Albergati, Fabio] (1587), *Trattato di Fabio Albergati, Gentiluomo bolognese, del modo di ridurre a Pace l'inimicitie private*, Bergamo, per Comino Ventura.
- Alfieri, Fernanda (2010), *Nella camera degli sposi. Tomás Sánchez, il matrimonio, la sessualità (secoli XVI-XVII)*, Bologna, Il Mulino.
- Angelozzi, Giancarlo - Casanova, Cesarina (2003), *La nobiltà disciplinata. Violenza nobiliare, procedure di giustizia e scienza cavalleresca a Bologna nel XVII secolo*, Bologna, Clueb.
- Artifoni, Enrico (2003), «I governi di 'popolo' e le istituzioni comunali nella seconda metà del secolo XIII», *Reti Medievali*, n. 4 (2), <<http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/283/275>> (ultimo accesso 23.11.2015).
- Bellabarba, Marco (2008), *La giustizia nell'Italia moderna XVI-XVIII secolo*, Roma-Bari, Laterza.
- Benigno, Francesco (2013), *Parole nel tempo. Un lessico per pensare la storia*, Roma, Viella.
- Berni, Stefano - Così, Giovanni (2014), *Fare giustizia. Due scritti sulla vendetta*, Milano, Giuffrè.
- Bobbio, Norberto - Bovero, Michelangelo (1984), *Società e Stato da Hobbes a Marx. Corso di Filosofia della politica*, Torino, Cooperativa Libreria Universitaria Torinese Editrice.
- Bodei, Remo (1991), *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli.
- Bodin, Jean (1580), *Les six livres de la République*, Lyon, Jean de Tournes pour Jacques du Puys.
- Briganti, Tommaso (1842), *Pratica criminale raccolta dal dottor Tommaso Briganti, avvocato e giurconsulto gallipolitano, con brevi note e commenti, nel rapporto dell'attuale legislazione, e Giureprudenza, per l'Avvocato Francesco De Marco*, vol. II, Napoli, Gabriele Marotta.

- Broggio, Paolo (2011), «Pace, onore e giustizia nella trattatistica spagnola di età barocca», in Broggio, Paolo - Paoli, Maria Pia (a c. di), *Stringere la pace. Teorie e pratiche della conciliazione nell'Europa moderna (secoli XV-XVIII)*, Roma, Viella, pp. 429-464.
- Broggio, Paolo (2015), *Justice, vengeance et légitime défense dans les traités juridiques et théologico-moraux de l'époque moderne*, in Gauvard, Claude - Zorzi, Andrea (a c. di), *La vengeance en Europe (XII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 269-285.
- Carrasco Martínez, Adolfo (2000), *Sangre, honor y privilegio. La nobleza española bajo los Austrias*, Barcelona, Ariel.
- Carrasco Martínez, Adolfo (2011), «Apariencia y ser del honor en la España del siglo XVII. En torno al retrato del duque de Pastrana», in Broggio, Paolo - Paoli, Maria Pia (a c. di), *Stringere la pace. Teorie e pratiche della conciliazione nell'Europa moderna (secoli XV-XVIII)*, Roma, Viella, pp. 93-118.
- Carroll, Stuart (2011), *Peace-making in Early Modern Europe: towards a comparative history*, in Broggio, Paolo - Paoli, Maria Pia (a c. di), *Stringere la pace. Teorie e pratiche della conciliazione nell'Europa moderna (secoli XV-XVIII)*, Roma, Viella, pp. 75-92.
- Chittolini, Giorgio - Molho, Anthony - Schiera, Pierangelo (a c. di) (1994), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo e prima età moderna*, Bologna, Il Mulino.
- Creighton, Millie R. (1990), «Revisiting shame and guilt cultures: A forty-year pilgrimage», *Ethos*, vol. 18, n. 3, pp. 279-307.
- De Mattei, Rodolfo (1982), *La vertenza tra «filosofi politici» e «legisti»*, in De Mattei, Rodolfo, *Il pensiero politico italiano nell'età della Controriforma*, I, Milano, Ricciardi, pp. 164-187.
- Dessi, Rosa Maria (2005), «Pratiques de la parole de paix dans l'histoire de l'Italie urbaine», in Dessi, Rosa Maria (a c. di), *Prêcher la paix et discipliner la société. Italie, France, Angleterre, XIII^e-XV^e siècle*, Turnhout, Brepols, pp. 245-278.
- Fenster, Thelma - Smail, Daniel L. (a c. di) (2003), *Fama. The Politics of Talk and Reputation in Medieval Europe*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- Figon, Jean (1574), *Le Moyen d'éviter proces, Faict pour l'utilité des marchans, & autres negociateurs. Par M. Jean Figon de Montelimar Docteur és Droictz*, à Lyon, par Paul Favre.
- Foucault, Michel (2013), *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, Torino, Einaudi.
- Frevert, Ute (2011), *Emotions in History: lost and found*, Budapest-New York, Central European University Press.
- Fumaroli, Marc (2002), *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et «Res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Geneve, Droz.
- Gaukroger, Stephen (a c. di) (1998), *The Soft Underbelly of Reason: The Passions in the Seventeenth Century*, Oxon-New York, Routledge.
- Gentile, Marco (2007), «La vendetta di sangue come rituale. Qualche osservazione sulla Lombardia fra Quattro e Cinquecento», in Salvestrini, Francesco - Varanini, Gian Maria - Zangarini, Anna (a c. di), *La morte e i suoi riti in Italia tra Medioevo e prima Età moderna*, Firenze, Firenze University Press, pp. 209-241.
- Gessi, Berlingero (1671), *La spada di honore libro primo. Delle osservazioni cavalleresche del Senator Berlingiero Gessi. All'Altezza Serenissima di Cosimo III Gran Duca di Toscana*, in Bologna, per l'erede di Domenico Barbieri.
- [Machiavelli, Niccolò] (1821), *Discorsi di Niccolò Machiavelli sopra la prima deca di Tito Livio*, vol. I, Milano, per Niccolò Bettoni.
- Mestre Zaragoza, Marina (2006), «La théorie de passions de Juan Luis Vivès», in Moreau, Pierre-François (ed.), *Les passions à l'âge classique*, Paris, Presses Universitaires de France, «Léviathan», pp. 29-44.
- Musin, Aude (2015), «Le droit de vengeance et son déclin dans les Pays-Bas (XIV^e-XVI^e siècles)», *Krypton. Identità, potere, rappresentazioni*, V-VI.
- Naja, Martín de la (1678), *El Misionero Perfecto. Deducido de la vida, virtudes, predicacion, y misiones del Venerable, y Apostolico Predicador, Padre Geronimo Lopez, de la Compañia de Jesus. Con una practica muy cumplida, de la perfecta forma de azer Misiones*, Zaragoza, por Pasqual Bueno.

- [Noguier, Antoine] (1552), *L'eridographie. Contenant la Description de Proces, qui le nourrit, & que fault il avoir pour l'éviter, par Antoine Noguier Tolosain*, Imprimé à Tolose par Guyon Boudeville, iuré de ladite Ville & Université d'Icelle, aux depends de Henry Dugua, habitant dudit Tolose.
- Pedullà, Gabriele (2011), *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei "Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio"*, Roma, Bulzoni.
- Porret, Michel (2015), «Lumières et droit de punir: l'impossible vengeance», in Gauvard, Claude - Zorzi, Andrea (a c. di), *La vengeance en Europe, XII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- Povolo, Claudio (1997), *L'intrigo dell'onore. Poteri e istituzioni nella Repubblica di Venezia tra Cinque e Seicento*, Verona, Cierre.
- Povolo, Claudio (2015), *Furore. Elaborazione di un'emozione nella seconda metà del Cinquecento*, Verona, Cierre.
- Redondo, Agustín (2003), «Teatralidad, trayectoria narrativa y recorrido ideológico en una novela de Lope de Vega, La prudente venganza», *Criticón*, nn. 87-89, pp. 733-744.
- Roche, Alexandre de la (1668), *L'arbitre charitable pour éviter les procez et les querelles, ou du moins pour les terminer promptement sans peine et sans frais. Cela se fera facilement, si les évêques et les curez, les gouverneurs des provinces... ont la bonté d'estre les médiateur comme ils l'ont esté autrefois et qu'ils sont obligez de l'estre, suivant l'évangile, les Pères, les canons... présenté au roy, l'an 1668 par le prieur de S. Pierre*, à Paris, chez Laurens Raveneau.
- Rose, Colin S. (2015), «Justice in the Contado: Rural Vendetta and Urban Authority in Bologna, 1600», *Krypton. Identità potere, rappresentazioni*, V-VI.
- Rosenwein, Barbara H. (2001), «Worrying about Emotions in History», *The American Historical Review*, CVII/3, June, pp. 821-845.
- Sbriccoli, Mario (2001), «Giustizia negoziata, giustizia egemonica. Riflessioni su una nuova fase degli studi di storia della giustizia criminale», in Bellabarba, Marco - Schwerhoff, Gerd - Zorzi, Andrea (a c. di), *Criminalità e giustizia in Germania e in Italia. Pratiche giudiziarie e linguaggi giuridici tra tardo medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, pp. 345-364.
- Senault, Jean-François (1658), *De l'usage des passions*, Leiden, chez Jean Elsevier.
- Segneri, Paolo (1827), *Quaresimale del Padre Paolo Segneri della Compagnia di Gesù*, volume I, Milano, per Giovanni Silvestri.
- Skoda, Hannah (2013), *Medieval Violence. Physical Brutality in Northern France 1270-1330*, Oxford, Oxford University Press.
- Smail, Daniel L. (2001), «Hatred as a Social Institution in Late-Medieval Society», *Speculum*, 76, 1, pp. 90-126.
- Smail, Daniel L. (2003), *The Consumption of Justice. Emotions, Publicity and Legal Culture in Marseille, 1264-1423*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- Smail, Daniel L. - Gibson, Kelly Lyn (eds.) (2009), *Vengeance in Medieval Europe. A Reader*, Toronto, University of Toronto Press.
- Torres, Sebastián (2014), «La trama politica del desiderio: Machiavelli», *Consecutio temporum. Rivista critica della postmodernità*, vol. VI, pp. 174-191.
- Vega, Lope de (2015), *El castigo sin venganza*, edición de José María Díez Borque, "Penguin Clásicos", Madrid, Penguin.
- Venturi, Franco (1972), «Briganti, Tommaso», *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 14, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, pp. 259-260.
- Wierzbicka, Anna (1999), *Emotions across Languages and Cultures: Diversity and Universals*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Zorzi, Andrea (2009), «I conflitti nell'Italia comunale. Riflessioni sullo stato degli studi e sulle prospettive di ricerca», in Zorzi, Andrea (a c. di), *Conflitti, paci e vendetta nell'Italia comunale*, Firenze, Firenze University Press, pp. 7-41.