
LA LEGITIMACIÓN DE LA PRÁCTICA DE LA VENGANZA EN LA ITALIA COMUNAL *

Andrea Zorzi

Università degli Studi di Firenze

Fecha de recepción: Febrero 2009

Resumen

La ciudad comunal italiana entre los siglos XII y XIII ofrece un ejemplo significativo de la centralidad de las prácticas del conflicto en la cultura y en el lenguaje político. En particular, la venganza se elaboraba en ella por los actores sociales en un contexto cultural de valores, normas y discursos que expresaban plenamente las «*conceptual boundaries*» sobre las que Isabel Alfonso ha pedido atender en la propuesta del seminario. La intervención se centrará sobre tres aspectos relacionados entre sí: la difusión social de las prácticas de venganza; su legitimación cultural, política y jurídica y los modelos culturales sobre temas de la paz.

La documentación comunal muestra como las prácticas del conflicto se difundieron entre los diversos grupos comunales. Contrariamente a cuanto sostienen aún investigaciones recientes, la cultura de la venganza no fue un estilo de vida típico de la nobleza urbana, sino que era practicada por los individuos y grupos familiares que podían permitirse sostener sus costos materiales y simbólicos y las consecuencias sociales y políticas. Particularmente significativo parece el análisis de las crónicas ciudadanas –en gran medida obra de notarios y hombres de iglesia– por la diversa representación de la realidad social que ofrecen: los *milites* y los *magnates* son en efecto representados en términos negativos como portadores de un estilo de vida violento y responsables de las divisiones políticas, mientras las venganzas de las familias “populares” apenas son mencionadas.

El discurso público sobre la venganza era en efecto complejo y ambivalente. A pesar de la elaboración de representaciones sociales negativas, el modelo cultural de fondo era el de la legitimación. Podemos tratar de operar al menos en tres niveles, en el plano político practicaban habitualmente la *vendetta* y el conflicto los miembros de los órganos del gobierno comunal mismos; en el plano jurídico la venganza no estaba prohibida de hecho (en muchísimas ciudades los estatutos comunales ni siquiera la regulaban, en oras se limitaban a hacerlo); en el plano cultural, y no sólo en la literatura moral y poética, la venganza se constituía en términos positivos, como muestran las colecciones de consejos y de proverbios, o la práctica deshonrosa de insultar públicamente a quien había renunciado a ejercerla. La difusión social y la legitimación de la venganza inducen a reconsiderar el modelo historiográfico que, todavía en tiempos recientes, insiste en describir las comunas italianas como laboratorio del “republicanismo” político occidental. Ciertamente lo fueron, pero junto al universo de las virtudes cívicas había también un espacio no pequeño para los valores del honor. Desde esta óptica se puede asumir un significado diverso también en la elaboración del discurso político sobre el “bien común”, sobre “concordia” y sobre la “paz”, léxico que no parece absoluto y compartido, sino más bien objeto de reivindicación de las partes. La búsqueda de treguas y acuerdos, la estipulación, también ritual, de paces entre los actores en conflicto constituían parte integrante de la *faida*. El pensamiento teológico y político sobre la paz, las medidas de pacificación dispuestas por las autoridades comunales, las grandes paces públicas interactuaron constantemente con la cultura, los lenguajes y las prácticas de la venganza.

Palabras clave:

Italia, política, Baja Edad Media, crónica, venganza, paz, pelea, conflicto, discurso político, republicanismo, estatutos

* Este artículo fue presentado en idioma italiano en el Coloquio “Cultura, lenguaje y prácticas políticas en las sociedades medievales” (Proyecto de Investigación: BHA2002-03076, IP: Isabel Alfonso), que se celebró en Madrid los días 15 y 16 de febrero de 2007 en el Instituto de Historia del CSIC y publicado en idioma italiano en *e.Spania*, vol.4, 2007, Ed: SEMH-Sorbonne (CLEA, EA 4083) et le SIREM (GDR 2378 du CNRS) en el

Las ciudades comunales italianas entre los siglos XII y XIV ofrecen un ejemplo significativo de la centralidad de las prácticas del conflicto en la cultura y en el lenguaje político. En particular, la venganza se elaboraba en ella por los actores sociales en un contexto cultural de valores, normas y discursos que expresaban plenamente las « *conceptual boundaries* » sobre las que Isabel Alfonso ha pedido atender en el *paper* del seminario.

Mi ponencia se centrará en tres aspectos de temas relacionados entre sí: la difusión social de la práctica de la venganza, su legitimación cultural, política y jurídica; la cultura consensual de la paz.

La difusión social de las prácticas de la venganza

La lectura de fuentes de la sociedad comunal italiana propone con evidencias la difusión de un lenguaje de las relaciones sociales y políticas centrado en la dicotomía “amigo”/“enemigo”, “amistad/enemistad”. La prueba no puede sorprender a quienes han presentado las categorías de la política sobre las cuales se refleja desde hace tiempo la corriente de estudio del llamado “realismo político” que desde las reflexiones de Carl Schmitt a las más recientes indagaciones de Julien Freund y Gianfranco Miglio han puesto en el centro propio de la investigación la categoría del “amigo/enemigo (*hostis*)”¹

Querría poner a vuestra atención, en primer lugar, un documento extraordinario que se ha conservado en el Archivo estatal de Florencia: se trata de un registro que contiene copia de todas las actas de paz entre individuos y entre grupos familiares que el *signore angioino* en Florencia en los años 1342-1343, Gualtieri di Brienne está obligado a suscribir públicamente. En el transcurso de seis meses se juraron recíprocamente la paz en el palacio de la comuna y en la iglesia “cívica” de San Piero Scheraggio más de 400 familias de todas las condiciones sociales (desde linajes de *milites* a familias de mercaderes hasta pequeños artesanos), por unos miles de individuos se presentaron en conjunto 274 actas de paz estipuladas². El documento es extraordinario porque se ha conservado hasta nuestros días, aunque no es excepcional en su contenido. Prácticas similares de pacificación se han encontrado, por ejemplo, también en Roma, donde en 1347 el líder del régimen del “*popolo*”, Cola di Rienzo, promueve la creación de una “casa de la justicia y de la paz” en la cual se jactaba de haber reconciliado en el año cerca de 1800 enemistades entre ciudadanos romanos³.

Fuentes y prácticas como esta nos indican al menos tres casos importantes para sintetizar nuestro discurso. En primer lugar que las relaciones de enemistad en las ciudades italianas estaban aún difundidas en la mitad del siglo XIV: en definitiva, que constituían las relaciones sociales comunes. En segundo lugar, que los conflictos que generaban estas relaciones de enemistad atravesaban todo el cuerpo social, desde linajes importantes hasta individuos de muy modesta condición: en otros términos, que la venganza no era atributo de un solo grupo social. Finalmente, que la autoridad del gobierno tendía a obrar con fines de contención y de pacificación: en esencia, que reconocía la existencia de conflictos en la sociedad y buscaba darles remedio sin reprimirlos o sancionarlos.

Ante los notarios para estipular un acto de paz podían acudir aquellos que renunciaban a vengarse o a proceder por vía penal (y casi siempre obteniendo a cambio una compensación económica), aquellos que aceptaban componer el conflicto después de que una venganza había compensado la ofensa, y finalmente aquellos que eran detectados a tiempo de una enemistad irreconciliable, que alternaba actos de violencia y calma del conflicto.

Dossier Monográfico (Isabel Alfonso, Ed.): Cultura, lenguaje y prácticas políticas en las sociedades medievales. Traducción: Nérida Vincent (Universidad de Buenos Aires)

¹ Cfr. Carl SCHMITT, *Le categorie del « politico »*, a cura di Gianfranco Miglio, Pierangelo (...)

² El registro está conservado en el Archivio di Stato di Firenze, *Balie*, 1 : « [...] », (...)

³ Cfr. Jean-Claude MAIRE VIGUEUR, *Cavalieri e cittadini. Guerra, conflitti e società nell'Italia (...)*

Iniciar una *faida* o recurrir a la venganza no eran prácticas al alcance de todo individuo o familia, porque conllevaba peligros, podían existir fuertes consecuencias económicas y políticas, causar el aislamiento social, etc. La elección de vengar las ofensas recibidas y, sobretudo, de mantener un conflicto en el tiempo, eran opciones que cada individuo o cada grupo familiar evaluaban sobre la base de disponibilidad de recursos adecuados. Se trataba de estrategia: es decir todo lo contrario a actos compulsivos.

Esto explica porqué recurrían con mayor facilidad los linajes más poderosos en términos de estructura demográfica, de relaciones sociales, de peso político y de recursos económicos y simbólicos. Pero esto no significa que la venganza y la *faida*, fueran atribuciones exclusivas de un grupo social determinado. La venganza y la *faida* estaban al alcance de quien podía permitírselo, independientemente de su origen, perfil y de grupos sociales de pertenencia.

Lo demuestran las evidencias sobre el largo período, entre la segunda mitad del siglo XII y la primera del XIV. Contrariamente a lo que sostienen incluso investigaciones recientes, en efecto la cultura de la venganza no fue un estilo de vida típico de la nobleza urbana. No caben dudas de que la *militia* -una *militia*, se refiere, a todos aquellos que podían permitirse tener un caballo, no una caballería *de rito* (entendida como *cavaliers*, y no como *chevaliers*, por usar el lenguaje historiográfico francés)- fue protagonista de conflictos de *faida* en las últimas décadas del siglo XII y las primeras del siguiente. Es opinable en cambio -a mi parecer- atribuir la cultura del conflicto a una mera expresión de la *militia* urbana, un modelo cultural luego representante de otros grupos sociales emergentes en el plano político, como ha dicho, por ejemplo, Jean-Claude Maire Vigueur, en un estudio fundamental sobre nobleza urbana italiana, que ha encontrado en la cultura del conflicto “el carácter peculiar de la mentalidad caballeresca”, que sabemos luego se hizo propio, en el transcurso del doscientos “en la parte más acomodada del pueblo”⁴.

Aquí se debe preguntar, en primer lugar, porqué no está de acuerdo la documentación en avalar tal interpretación: el análisis de Maire Vigueur, por ejemplo, ha debido recurrir necesariamente a “crónicas duocentescas para mostrar la realidad de la época precedente”. El riesgo sin embargo es destacar aquello que surge de la práctica, de aquello que surge en realidad de las descripciones de las fuentes. Si analizamos las crónicas ciudadanas italianas -que son en gran medida tarea de notarios, comerciantes y hombres de iglesia- puede notarse cómo elaboran una representación orientada de la sociedad: los *milites* y luego los *magnates* son representados en términos negativos como portadores de un estilo de vida violento y responsables de las divisiones políticas, mientras las venganzas como obra de la familia “*popolari*” son casi siempre silenciosas. Más que un estilo de vida, la venganza parece un atributo de la condición social.

Una serie de conflictos, por ejemplo, opusieron en Mantua a inicios del Doscientos a la familia de los Poltroni y otros, como aparece en los documentos judiciales de la crónica contemporánea⁵, fue luego representada en la tradición memorial e historiográfica sucesiva como una “*werra*” que opuso a los Poltroni a la familia de los Calorosi y que dio vida al nacimiento de las facciones guelfos y gibelinos ciudadanos. Solo el ejemplo mantovano puede desdibujar el cuadro interpretativo. Las dos familias principales, Poltroni y Calorosi, eran *domus* de segundo plano en la vida política local: no pertenecían a la *elite* consular, ocuparon solo algunos cargos administrativos de la comuna, y sobre todo, no hay testimonio alguno de sus títulos sociales de tipo caballeresco. Es decir se trataba de linajes que, por no pertenecer a la *militia* estaban dotados de posesiones fundiarias, casa y complejos urbanos fortificados, ligados de varias maneras a las principales entidades eclesiásticas, y activas en el préstamo de dinero. En aquellas guerras urbanas utilizaron incluso algunas torres. Con una interpretación amplia, tal vez estas familias podrían asimilarse a la *militia* urbana. Más parecen carecer de algunos atributos propios de la nobleza urbana, no solo está ausente alguna mención explícita de pertenencia a la caballería, aunque el vocabulario con el cual fue descrito el conflicto no incluye el término “*hodium*” que para Maire Vigueur tiene peculiaridades de la cultura nobiliar. El

⁴ J.C. MAIRE VIGUEUR, *Cavalieri e cittadini...*, p. 359 e 399

⁵ Cfr. Giuseppe GARDONI, « Conflitti, vendette e aggregazioni familiari a Mantova all'inizio (...) »

mismo uso de las torres no es necesariamente demostrativo de la identidad militar: torres de guerra urbana fueron construidas, por ejemplo, en Florencia, durante los conflictos de fines de los años 1170 incluso de “*vicinie*”, es decir de comunidades locales⁶.

Es decir que los Poltroni y los Calorosi usaban las torres porque les estaba permitido, no porque “sentían” pertenecer a la *militia*. La venganza era practicada por los individuos y por los grupos familiares que podían permitirse sostener los costos materiales y simbólicos y las consecuencias sociales y políticas. Personalmente he realizado un censo relativo a las noticias de *faide* y *vendette* entre grupos familiares de Florencia, en un arco de tiempo que va *grosso modo* de 1260 a 1340: de los cien conflictos de los que he recabado información, en casi la mitad de los casos (47 sobre 98 = 47.96%) aparecen comprometidas familias de condición popular (linajes tal vez sin *milites*), en cambio en un caso sobre cuatro (25 sobre 98) la *faida* se desarrolla entre apellidos no nobiliarios.

Estos datos son confirmaciones de noticias que poseemos de otras ciudades. Me limitaré a citar el caso de Parma, donde en los decenios a caballo entre el doscientos y el trescientos fueron protagonistas de la cultura de la venganza grupos sociales del “*popolo*”, y en primer lugar la corporación de notarios⁷. El asesinato, en 1294 en una aldea del campo de Olmo, del notario, Giacomo Canonica, fue gestionado directamente por el colegio de Notarios, que conduce la investigación en el lugar, atribuyendo al alcalde las responsabilidades y vengándose sobre los bienes del culpable destruyéndole casa y propiedad: el *Chronicon parmense* (del cual fue autor un notario anónimo) resume el episodio en los términos explícitos de una venganza, ejemplificando además consecuencias simbólicas como la clausura del palacio de la comuna, luego de las actividades diarias de los notarios “*donec dicta indicta per Omnia facta fuit*”⁸.

En la segunda mitad del doscientos la venganza no parece tanto un atributo de la *militia* ciudadana, como sí una práctica de las relaciones sociales y políticas conscientemente perseguida y representada en el imaginario y en la memoria, incluso de otros grupos sociales. Que fuera el efecto de la adopción de parte de otros grupos sociales de un estilo de vida y de un sistema de valores elaborado inicialmente por la nobleza ciudadana, queda a ser demostrado. La práctica de la venganza no es verdad que posea connotaciones sociológicas de clase, pero representa un recurso difundido del comportamiento social (independientemente del *status*), un campo cultural elaborado por sujetos sociales múltiples, una legítima práctica de la acción política.

La legitimación cultural, política y jurídica de la venganza

Dos elementos más parecen indicar con claridad la amplia legitimación de la cual gozaba la venganza en el plano político: el compromiso directo, en primera persona, de la práctica de la venganza por parte de los mismos miembros de los órganos de gobierno y la descripción de que estos *habitus* era provista por los manuales y por los tratados de educación del ciudadano.

De la legitimación de hecho que venía de la difusa costumbre de los individuos y de los linajes pertenecientes a los grupos dirigentes urbanos a resolver con la venganza los conflictos que los enfrentaban a sus propios enemigos, me limitaré aquí a proporcionar dos ejemplos lejanos en el tiempo y en el espacio: aquel de Génova en la segunda mitad del siglo XII y el de Florencia en el último decenio del siglo XIII.

En el primer caso, son los *Annales ianuenses*, es decir la crónica de la comuna hecha por los notarios de la cancillería, para describir el estado de constante conflictividad que dividía internamente el funcionamiento de los cónsules genoveses a partir de la segunda mitad del siglo XII. No una división bipartita entre grupos políticos, bien entendida, sino una segmentación de enemistad entre individuos, familias y redes de alianza que a menudo comprendían además amigos, vecinos y clientes. Los actores pertenecen en gran medida a la *militia* urbana, a las familias más poderosas económica y socialmente, y se repartían los cargos políticos de la comuna y el control de los recursos públicos:

⁶ Giovanni VILLANI, *Nuova cronica*, a cura di Giuseppe Porta, Parma, 1990, VI, 9, vol. I, p. 239 : (...)

⁷ Cfr. Gabriele GUARISCO, «Come uno sciame d’api». Il popolo e le pratiche della (...)

⁸ *Chronicon Parmense ab anno 1038 usque ad annum 1479*, en : *Rerum Italicarum Scriptores*, IX, 9, a (...)

precisamente tal competencia era el origen de la mayoría de los conflictos violentos en el interior de la *elite* política, encuentros que podían ir de la simple venganza a conflictos más estructurados y continuos en el tiempo, que las fuentes de la época indicaban como “*bellum*”, “*werra*”, “*rixa*” e “*briga*”⁹.

Si nos trasladamos a Florencia a fines del doscientos, aparecen cambios, obviamente excepto en la actitud de los grupos dirigentes urbanos, de recurrir personalmente a la venganza. El contexto político era completamente distinto: en el gobierno de la ciudad participaban además una pluralidad de familias, no solo aquellas de los *milites*, sino también mercantes, banqueros, empresarios e incluso muchos miembros de la corporación de oficios. El régimen llamado del “*popolo*” era ahora reemplazado por formas más breves del período precedente. Fueron precisamente algunos miembros del gobierno de los *priori delle arti*, aparentemente de la familia popular de los Velluti, a cumplir una ruidosa venganza en el día de pascua de 1295, en pleno centro de la ciudad contra un miembro de la familia de *milites* de los Mannelli. La crónica de entonces, de la cual eran autores notarios y mercantes, también en este caso les imputó el episodio. De documentos judiciales y de la memoria familiar de los Velluti podríamos reconstruir las estrategias vengativas, que superaron incluso la crítica de la autoridad judicial, resultando plenamente legítimas¹⁰.

Durante este largo período, por tanto, los hábitos del grupo dirigente a considerar el recurso de la venganza como una práctica ordinaria de las relaciones cívicas, fue patrimonio de todas las generaciones. Podríamos cambiar los actores sociales –los *milites* en la etapa consular a los hombres del pueblo en la etapa del régimen de “*popolo*”- pero permanece constante la cultura. Lo atestigua el análisis de la literatura pedagógica que servía a la educación del ciudadano comunal, que trata largamente el tema del conflicto y de la venganza proponiendo soluciones en términos de legitimación.

De mediados del siglo XIII, es un tratado dedicado íntegramente a la cultura del conflicto, el conocido *Liber consolationis et consilii* de Albertano de Brescia, juez bresciano del séquito del alcalde itinerante en el segundo cuarto del siglo XIII¹¹. El *Liber consolationis* forma parte de una trilogía de tratados morales destinada a proporcionar al *civis* los instrumentos para obrar bien en las diversas situaciones sociales: las relaciones familiares y la elección de amigos (el *De amore et dilectione Dei et proximi et aliarum rerum et de forma vitae*, escrito en 1238), el uso social de la palabra y su equivalente en el buen *hablar* y buen vivir (el *Ars loquendi et tacendi*, escrito en 1245) y observar el desarrollo del conflicto (el *Liber consolationes et consilii*, de 1246). El *Liber consolationis* ha sido considerado por mucho tiempo como una apología de la justicia pública en las confrontaciones de la *faida*¹². En realidad, se trata de una muy compleja y refinada reflexión de Albertano sobre lo común del conflicto y sus modos de conducirlos y resolverlos, sin proponer del todo el predominio de la justicia pública, para la pena infringida. Esto es porque el tratado –es tanto más significativamente propio en cuanto su autor era un juez de tribunal- tiene origen, se desarrolla y se resuelve todo dentro de la cultura del conflicto y de su lógica¹³.

Significativo testimonio son incluso los manuales que enseñaban a tener discursos en público, y en particular algunos textos, en lengua vulgar (y por tanto de intensa difusión) que reunían discursos de los cuales eran autores algunos notarios: el *Arringhe*, compuesto por Mateo de'Libri en torno de 1275, el *Flore de parlare, çoè somma d'arengare* de Giovanni da Vignano de 1290 y el *Dicerie da imparare a dire a huomini giovani et rozzi* recopilada por el florentino Filippo Ceffi por 1330. En cada una de estas recopilaciones no faltan ejemplos de discursos sobre *cómo se debe solicitar consejo y ayuda a los amigos para realizar su venganza, cómo se debe aconsejar y alentar a los*

⁹ Cfr. J.C. MAIRE VIGUEUR, *Cavalieri e cittadini...*, p. 391 sgg

¹⁰ Se encuentra reconstruido el contexto de la venganza en Andrea ZORZI, *Politica e giustizia a Firenze al (...)*

¹¹ *Albertani Brixienensis Liber consolationis et consilii ex quo hausta est fabula gallica de Melibeo (...)*

¹² Cfr., por ejemplo, Aldo CHECCHINI, « Un giudice nel secolo decimoterzo : Albertano da (...)

¹³ Para un análisis del texto en esta clave interpretativa, cfr. Andrea ZORZI, « La cultura (...)

amigos a hacer venganza, cómo se debe decir a la esposa del amigo ofendido y cosas así¹⁴. La educación del ciudadano comunal se obtuvo incluso a través de la educación para la venganza.

A la legitimación social y política correspondía la legalidad jurídica de la venganza. En los estatutos y reglamentos de los municipios italianos, no hay ningún texto que prohíba la venganza. En la mayor parte de las ciudades los estatutos no daban señales algunas a prohibiciones y delimitaciones, su práctica ordinaria era considerada plenamente legítima. El argumento *ex silentio* pudo prestarse a discusiones, mas los análisis de los escasos textos que trataron la materia confirman la orientación del derecho comunal: ya sea en estatutos de fines del siglo XII, como el de Pistoia de 1180; ya sea en estatutos de mitad del siglo XIII, como el de Bologna de 1252 o el de Parma de 1255; ya sea en estatutos de mitad del siglo XIV, como el de Perugia de 1342 y de Spoleto de 1347, la línea de fondo de la relación normativa es en efecto aquella de considerar lícita la práctica de retractarse. Las normas se limitaban a reglamentar el derecho a la venganza, definiendo lo adecuado en relación a la persona que pudiera cumplirla y sufrirla, a su importancia, a los lugares, etc.¹⁵. La intención era contener la práctica de represalias cruzadas y evitar la complicidad de enfrentamientos conflictivos más amplios. Sobre todo, la normativa incluía en el campo jurídico la lógica de sistema orientado a la limitación de la violencia y al equilibrio entre las ofensas que eran propias de la venganza. La intervención normativa consentía incluso oficializar la mediación que podría ser devuelta a las instituciones para favorecer esos momentos -tregua, garantía, arbitraje, conformidad- que podían bloquear el conflicto y conducirlo a una solución pacífica. En definitiva, en alguna ciudad se apuntó a legitimar la práctica de la venganza para contener sus efectos.

La venganza era por lo tanto un derecho tutelado. Aunque ello venía siendo practicado ponía en juego, sin embargo, la vida y las emociones de los individuos y de las familias comprometidas y alteraba a la comunidad ciudadana. Se comprende por lo tanto porqué el comportamiento moral en las confrontaciones de esta práctica fuese complejo y ambivalente -legitimante, registrado, e incluso disciplinante- y porqué el contexto cultural de valores, de normas y discursos que lo elaboran en el tiempo más bien se prestan a ser interpretados en términos de "límites conceptuales", más que a través de la categoría dicotómica de "teoría/práctica", ("*ideali/realtà*").

No he visto, en efecto, escritores, poetas y tratadistas de la época comunal que calificaran positivamente a la venganza que no dejaran de subrayar los aspectos negativos y de preferir la paz y el perdón. Los ejemplos podrían ser múltiples: me limito a recordar cómo un modesto comerciante florentino, Paolo da Certaldo, en su *Libro di buoni costume* enumera aun en mitad del trescientos a la venganza entre los placeres mayores del hombre -"la primer alegría si lleva a cabo su venganza: el dolor de su enemigo por la ofensa"-, pero aconseja de sus consecuencias "pero que la venganza abandone el alma, el cuerpo y el tenerla" y "de venganza adquiera el contrario: a saber, de Dios pecado, de los hombres desaprobación (esto es de sabios) y del enemigo su mayor odio"¹⁶.

La reputación social consideraba deshonroso librarse de las obligaciones de la represalia. Particularmente interesante, y susceptible de ser indagada más a fondo, aparece la práctica deshonrosa de insultar públicamente a quien hubiese renunciado a ejercer la venganza. Fuentes privilegiadas son los actos judiciales, donde el registro del testimonio conserva memoria de la injuria y deja traslucir el tejido de emociones, de rencores y de pasiones que dividía a los individuos, incluso de condición social modesta. Algunos estudios conducidos para el área rural entre Lucca y Pistoia en decenios centrales del siglo XIV, ponen en evidencia las formas en que eran elaboradas tales ofensas¹⁷.

¹⁴ Cfr. A. ZORZI, *La cultura della vendetta...*, p. 158-161

¹⁵ Cfr. El análisis del caso de Firenze in Andrea ZORZI, « Pluralismo giudiziario e (...) »

¹⁶ Paolo DA CERTALDO, « Libro di buoni costumi », en : *Mercanti scrittori. Ricordi nella (...)*

¹⁷ Cfr. Alberto M. ONORI, « "Va' fa' le vendette tue !" ». Qualche esempio della (...)

Expresiones fuertes como «*Va' va' non ài tue vecongna? Va' vendica la morte del figliuolo tuo che fue ucciso*», «*Menti per la gola che sai che tuo padre fue uciso. Fanne la vendecta, che bene ti dèi vergognare ad apparire tra lle genti...*», «*Troia merdosa che tu se', va' fa' la vendecta de' nipoti tuoi che ti furon morti e gittati in sul sollio*», «*[...] Et se tu se' cossy ghaglaro come tu ti fai, va' fa' le vendette tue ! Va, fa' quella del figliuolo di Puccino Vannucci !*», revelan cuan vivo estaba en el sentir común la idea secundaria que renunciar o hacer una falsa venganza fueran un comportamiento deshonesto, una ofensa a los familiares culpables, casi un desprecio o un deber social.

La paz y el bien común

Queda por afrontar la cuestión interpretativa, tal vez la más interesante: ¿cuál era el sentido, la lógica de tal proceso homogéneo de práctica, de lenguaje y de cultura?

La difusión social y la legitimación de la venganza inducen a reconsiderar el modelo historiográfico que, aunque en tiempos recientes, insiste en describir a las comunas italianas como laboratorio del “republicanismo” político occidental, por “la contribución de esos datos al constitucionalismo, al parlamentarismo y al pensamiento político moderno europeo”¹⁸. Ciertamente fue así, pero junto al universo de las virtudes cívicas hubo un espacio, ni siquiera del tamaño de la política informal, el desarrollo de una *policy* fundada sobre relaciones de amistad y enemistad, los valores del honor del individuo y de los linajes. La difusión, el reconocimiento, la legitimación de las relaciones sociales y políticas fundadas sobre la amistad y la enemistad, eran el presupuesto, de la integración social y del mantenimiento “constitucional” del orden político. Educar en la venganza y en la valoración de la oportunidad de retractarse, favorecían las ocasiones de calmar y pacificar, significaba brindar satisfacción a las partes, apuntar al equilibrio social y por consiguiente a la integración política, y esto explica contar con un largo período de instituciones comunales.

El verdadero peligro para el ordenamiento comunal estaba representado por los conflictos asimétricos que no otorgaban satisfacción a las partes, que no generaban consenso, que veían la supremacía de una parte sobre la otra. De aquí la obsesión, en el discurso político, por las *colligationes*, por las *partes* que apuntaban a establecer supremacía y por tanto, por las facciones que se enfrentaban por el predominio, excluyendo, con el alejamiento y con la supremacía a los enemigos políticos. La legitimación normativa, la predisposición a ocasiones de mediación y satisfacción del conflicto apuntaban en cambio a no sobrepasar el umbral del equilibrio entre las partes: predisponiendo a los “*regole equilibrate*” del juego político.

Desde esta óptica se puede asumir un significado diverso incluso en la elaboración del discurso político –de una *politics*- centrado sobre el “bien común”, sobre “concordia” y sobre “paz”, cuyo lenguaje parece expresión no de valores cívicos absolutos y compartidos, sino de reivindicaciones ideológicas de partes¹⁹. Fueron sobretodo, los nuevos regímenes de “*popolo*”, a hacer de la política de pacificación el emblema de una renovada ideología de gobierno que comenzaba incluso a identificar a los responsables de la violencia urbana en el grupo social de *milites*. Si damos un vistazo a los estatutos comunales del período de “*popolo*” en Perugia, los *ordinamenta populi* de 1260, por ejemplo, obligaban a los rectores a “*se intromittere de concordiiis et pacibus fieri faciendis*” a fin de “*quod dicte paces et concordie fiant et penitus compleantur et, remotis seditiionibus et discordiis extirpatis, pax perpetuo vigeat et civitas sine fine perseveret in statu pacificu et tranquillo*”. Los estatutos de Verona de 1276 regulaban la actividad de una comisión de “buenos hombres” encargada de hacer cesar “*«discordias et malivoles quos sciverint*». Una parte del “*popolo*” de Pisa de 1287 imponía al capitán del “*popolo*” la obligación de descubrir los conflictos y de imponer la concordia entre los miembros del “*popolo*”²⁰.

¹⁸ Cfr. Mario ASCHERI, *Le città-Stato. Le radici del municipalismo e del repubblicanesimo italiani*, (...)

¹⁹ Para una profundización de este punto, reenviar a Andrea ZORZI, « Bien Commun » et conflits (...)

²⁰ Cfr. Massimo VALLERANI, « Mouvements de paix dans une commune du Popolo : les Flagellanti à (...) »

Las grandes paces públicas, las medidas de calma dispuestas desde la autoridad comunal, el pensamiento teológico y político sobre la paz interactuaron constantemente con la cultura, los lenguajes y la práctica de la venganza²¹. Una contribución decisiva a la elaboración del discurso político fue dada –como se sabe– por los dominicos, en la predicación y en la sistematización teórica. En muchas ciudades estaban estrictamente ligados a los grupos dirigentes locales, y en particular a su componente mercantil, y su posición fue a menudo orgánicamente partícipe de su suerte. Sobre todo –como sabemos– hicieron retornar a la cultura comunal el pensamiento político aristotélico. Fue aquí artífice, en primer lugar, el napolitano Tomás de Aquino, un puntal del orden y docente de teología en Parí. La influencia fue en verdad su *Summa theologiae* iniciada en los años sesenta, y el tratado *De regimine principum* iniciado en 1272 dejado incompleto, fue enorme y duradera.

Entre sus alumnos directos que trabajaron en la ciudad italiana recuerdo solo al florentino Remigio de Girolami, un gran lector del convento de S. Maria Novella en Firenze y miembro influyente del orden a nivel italiano e internacional²². Remigio interviene frecuentemente en la vida política de Firenze entre el fin del siglo XIII e inicios del XIV, como orador público ante la autoridad ciudadana y algunos huéspedes de visita, y comentó los principales momentos de desarrollo en tratados monográficos. Su consideración de los valores cívicos fue pragmática, participó de los eventos de los cuales no solo fue testigo. Conducir el pensamiento fue siempre la firme convicción, de matriz aristotélica, de que cada acción del hombre debe estar subordinada al *bonum commune* de la paz²³.

Remigio subraya el valor positivo de la obra de pacificación de la discordia familiar y de facciones “*omnis discordia potest concordari et omnis inimicitia pacificari, quamcunque sit ex parte unius excellens potentia vel gravis ofensa vel diuturna inimicitia*”²⁴. La paz consistía en un acuerdo ordenado de ciudadanos “*pro bono communi*” en coincidencia con la acción “*pro bono communis*”²⁵: “*summum bonum multitudinis et finis eius est pax*” era en efecto el concepto de principio del tratado *De bono pacis* de 1304. Si la justicia y la paz debían ser lugar para la base de la vida comunal, el bien común derivaría en el bien de la comunidad, con un desliz de sentido de extraordinaria relevancia.

La coincidencia del nexo indivisible dentro de obrar por la paz y por la justicia – expresada en la recuperación de un pasaje escrito- “*Erit opus iustitie pax*” dieron a Remigio conciencia de la valoración de las divisiones que minaban la concordia cívica en Firenze, como aparece en uno de sus sermones públicos de fines del doscientos: “*Fracta est civitas magna in tres partes. Una fractio est quia Guelfi dicunt male de Ghibellinis quod non cedunt, et Ghibellini de Guelfis quod expellere eos volunt. Alia fractio est quia artifices dicunt male de magnis quod devorantur ab eis, quod prodiones committunt, quod bonainimicorum defendunt, et huiusmodi, et a contrario magni de artificibus quod dominari volunt et nesciunt quod terram vituperant et huiusmodi, et a contrario magni de artificibus quod dominari volunt et nesciunt quod terram vituperant et huiusmodi. Tertia fractio est Inter. clericos et religiosos et laycos, quia de laycis dicunt quod sunt proditores, quod usurarii, quod periuri, quod adulteri, quod raptores, et verum est de multis et a contrario layci dicunt quod clerici sunt fornicarii, glutones, otiosi, quod religiosi raptores, vanagloriosi, et de aliquibus verum est*”²⁶.

La difusión a la ciudadanía del pensamiento de los teólogos dominicos recurrió sobre todo a la prédica. La nutridísima copia de *reportationes* de sermones conservados del pisano Giordano da Rivalto, que fue predicador general en Firenze en 1303 y luego en Pisa en 1309²⁷, ofrece la posibilidad de observar cómo la doctrina aristotélico-tomista fue

²¹ Sobre paz, además consultar recopilación en: *Prêcher la paix et discipliner la société, op.cit., c(...)*

²² Para un perfil biográfico de Remigio, *cf.* Sonia GENTILI, « Girolami, Remigio de' », *in: D(...)*

²³ *Cfr.* Emilio PANELLA, « Per lo studio di fra Remigio dei Girolami (†1319) », *Memorie domenicane(...)*

²⁴ Remigio DE' GIROLAMI, *Sermo I, in: Maria CONSIGLIA DE MATTEIS, La « teologia politica (...)*

²⁵ Remigio DE' GIROLAMI, « *De bono pacis* », en: DE MATTEIS, *La « teologia », op. cit., p. (...)*

²⁶ Citado en PANELLA, *Dal bene comune al bene del comune, op. cit., p. 116-117*

²⁷ Para un perfil biográfico de Giordano, *cf.* Carlo DELCOMO, « Giordano da Pisa (Giordano da (...)

traducida en la prédica de contenido altamente político. En torno al bien común Giordano argumenta invitando a obrar por la justicia y el bien común, sin dejarse inducir por la soberbia a hacer prevalecer el bien propio sobre intereses generales “el hombre no considera al bien común, tanto como al bien propio: es tan malo amarse tanto, como quitar toda paz. ¿Es porque así destruye la paz en el mundo? ¿Solo por amor del bien propio? Si el hombre amara el bien común de todos: ¡oh cuánta paz y cuánto bien habría! Pero al contrario esconde todos los vicios, todos los males, y la guerra, y las divisiones, y la discordia, el odio, la envidia, los fatalidades y todos los males, y destruye a las ciudades y a las comunidades”²⁸.

En conclusión, se pueden evidenciar no solo los datos, descontando por completo que eran una diferencia entre la producción de los discursos morales y la realidad de la práctica -un dato del cual eran plenamente conscientes, en primer lugar, los contemporáneos- sobretodo, como las nociones de intereses colectivos -los cuales, en primer lugar, la paz, la concordia, el bien común y la justicia- fueron constantemente reelaborados por los actores políticos, frecuentemente plasmada su finalidad inmediata, e invocada para legitimar las mutaciones en las estructuras de poder. Y que revela la consistencia ideológica, jugando con la búsqueda de consenso y deslegitimización del adversario -en otros términos, como si fuese parte integrante de las estrategias del conflicto. En particular, la venganza allí era realizada por los actores sociales en un contexto cultural de valores, de normas y de discursos que experimentaban plenamente aquéllos «*conceptual boundaries*» solicitadas por Isabel Alfonso en el *paper* de presentación del Seminario.

²⁸ *Prediche del Beato F. Giordano da Rivalto dell'Ordine de' Predicatori*, a cura di Domenico (...)