



SCUOLA
NORMALE
SUPERIORE
PISA

CLASSE DI LETTERE E FILOSOFIA

TESI DI PERFEZIONAMENTO

«GENTE GROSSA E LACRIMOSA».

IMMAGINI E RAPPRESENTAZIONI DEL MONDO RURALE
NELLA LETTERATURA E NEGLI SCRITTI TOSCANI DEL XIV E XV SECOLO

RELATORE:

PROF. ADRIANO PROSPERI

CANDIDATO:
MARTYNA URBANIAK

ANNO ACCADEMICO 2005-2006

INDICE

Introduzione	p. 5
1. Stato generale delle ricerche	5
2. Metodologia e fonti della ricerca	15
3. Articolazione della ricerca	29

PARTE I

LA VITA ECONOMICA E SOCIALE

1. La Toscana nei secoli XIV e XV. Un quadro generale	35
2. La città e la campagna. Relazioni economiche e sociali tra i due mondi	59
2.1. Contadini in città	59
2.1.1. Contadini al mercato	60
2.1.2. Lavoratori mezzadri	66
2.1.3. Lavoratori salariati	68
2.2. Cittadini in campagna	74
2.2.1. La proprietà antica	76
2.2.2. Gli acquisti fondiari	82
2.2.3. L'espropriazione contadina	87
2.2.4. L'organizzazione della proprietà fondiaria cittadina	94
2.2.5. L'interesse economico e la scelta delle colture	99
2.2.6. I soggiorni cittadini nel contado	117
2.3. Riepilogo	128
3. Vita e lavoro in campagna	131
3.1. Condizione economico-sociale dei contadini	131
3.2. Le abitazioni e la strutturazione agricola dei poderi	137
3.3. Il lavoro contadino e i suoi strumenti	142
3.4. Il tempo libero e la socialità	153
3.5. Riepilogo	156
4. L'immagine del villano	161
4.1. La povertà	161
4.2. L'aspetto fisico	162
4.3. Qualità intellettuali e carattere	163
4.3.1. Stoltezza	164
4.3.2. Furbizia, disonestà, ingratitudine	167
4.3.3. Fierezza e violenza	173
4.3.4. Onestà, umiltà, rettitudine	174
4.4. Nomi, soprannomi e altri dati linguistici	177
4.5. Riepilogo	179
5. Conclusione	185
5.1. Il « <i>Trecentonovelle</i> »	185
5.2. I libri di famiglia	195
5.3. « <i>Motti e facezie del Piovano Arlotto</i> »	201

PARTE II

LA RELIGIOSITÀ

1. Le «Novelle» di Giovanni Sercambi	209
1.1. Premessa	209
1.2. Novelle realistiche e realistico - comiche	217
1.2.1 La figura del religioso	217
1.2.2. La figura del santo	259
1.2.3. Magia, scienza, superstizione	265
1.3. Novelle fiabesche e realistico - fiabesche	276
1.3.1. <i>Exempla hortantia</i>	276
1.3.2. <i>Exempla diabolica e deterrentia</i>	284
1.3.3. Magia e mondo antico	291
1.4. Riepilogo	294
2. Le prediche volgari di San Bernardino da Siena	299
2.1. Premessa	299
2.2. Condizione umana	307
2.3. Forze soprannaturali	310
2.3.1. Angeli	311
2.3.2. Demoni	313
2.4. «Lasciare el male» e «fare el bene»	325
2.4.1. Pratiche di culto	325
2.4.2. Magia e superstizione	335
2.4.3. Stregoneria e sette	348
2.5. Riepilogo	355
3. «Motti e facezie del Piovano Arlotto»	359
3.1. Premessa	359
3.2. La figura del religioso	363
3.2.1. Vizi dei religiosi	363
3.2.2. Virtù dei religiosi	372
3.3. Pratiche di culto popolare	380
3.3.1. Elementi postulati di religiosità	381
3.3.2. Aspetti del culto quotidiano	383
3.3.3. Elementi fuori canone presenti nel culto popolare	389
3.4. Riepilogo	392
4. Conclusione	397
4.1. Condizione umana	397
4.2. Irregolarità denotative di mentalità superstiziosa o magica	400
4.3. Magia e scienze occulte nella cultura religiosa popolare	405
4.4. La figura del religioso	408
Bibliografia	417

INTRODUZIONE

1. *Stato generale delle ricerche*

«Le campagne toscane del basso Medioevo sono, senza alcun dubbio, le meglio studiate fra tutte le campagne italiane dei medesimi secoli»¹, scriveva già negli anni Ottanta del secolo scorso Giovanni Cherubini. Lo stesso studioso che anni prima aveva denunciato una grave lacuna nelle ricerche sulla storia rurale d'Italia e in particolare sulla storia dei suoi protagonisti²: figure innumerevoli e importanti, eppure lasciate per anni «senza volto» e «senza storia» dalla storiografia moderna solo per il fatto di non aver prodotto, in generale, documentazione scritta³. Quel «debito con la “povera gente” vissuta nell'età più prestigiosa della nostra storia tra tardo Medioevo e Rinascimento», contratto da studiosi «spesso preoccupati, per mille buone ragioni, di inseguire i personaggi illustri, i costruttori primi della nuova civiltà»⁴, già meno gravoso negli anni Ottanta, oggi si profila ancor più ridotto. La spinta iniziale verso il pagamento dei conti è sorta dalle ricerche svolte a partire dagli anni Sessanta in diversi angoli del mondo: negli Stati Uniti, dove per opera della nuova storiografia soprattutto rinascimentale - formatasi in un clima di costante e fervida discussione metodologica e sotto l'influenza delle scienze sociali, economiche, politiche, antropologiche, etnografiche, dei movimenti femminili e della lotta per i diritti umani -, «social history surpassed political history»⁵; nella storiografia francese della Scuola delle *Annales*, che ha proclamato la necessità di una storia «from the bottom» e ha elaborato il corredo metodologico per ricerche miranti a ricostruire le vicende delle classi medie e subalterne cittadine e contadine, tra cui i poveri, le donne, i bambini, gli schiavi, gli emarginati, gli oppressi, gli esclusi del Medioevo e del Rinascimento⁶; e infine nella storiografia italiana, con le sue attenzioni nuove e molteplici alle classi subalterne cittadine, al mondo delle campagne

¹ G. Cherubini, *Scritti toscani. L'urbanesimo medievale e la mezzadria*, Salimbeni, Firenze, 1991, p. 171.

² Cfr. G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi. Ricerche sulla società italiana del basso Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze, 1974, p. 467.

³ Cfr. D. Balestracci, *La zappa e la retorica. Memorie familiari di un contadino toscano del Quattrocento*, Salimbeni, Firenze, 1984, p. 1.

⁴ G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., p. 467.

⁵ A. Molho & G. S. Wood, *Imagined histories. American historians interpret the past*, Princeton University Press, Princeton, 1998, p. 11. Cfr. *ibid.*, 51-87, 263-295.

⁶ Di queste tematiche si sono occupati, per esempio, F. Braudel, Ch. M. de La Roncière, Ch. Klapisch - Zuber, G. Pinto, A. Gurevič, G. Cherubini, J. Le Goff, R. C. Trexler, E. Le Roy Ladurie, B. Geremek e altri.

e ai rapporti tra le città e le zone rurali nell'età di mezzo⁷. In quest'ultima area la progressiva «riscoperta» del mondo delle campagne è passata inizialmente soprattutto attraverso le indagini sulla storia delle classi subalterne viventi nelle città medievali: un terreno non solo meglio documentato ma anche, come ha osservato Duccio Balestracci, più familiare agli studiosi segnati ancora dall'originario «urbanocentrismo [...] duro a morire anche di fronte ad indirizzi [...] innovativi»⁸. Così, è stato solo in un secondo tempo, e non senza l'ausilio delle illuminanti ricerche di antropologi, etnologi, studiosi del folklore e delle tradizioni popolari di epoche meno remote, che l'indagine storica ha potuto accostarsi più strettamente al mondo delle campagne medievali. L'avvicinamento si è rivelato però tutt'altro che semplice e lineare. Costrette a basarsi sulle fonti scritte, con un sostegno solamente marginale di reperti archeologici, le ricerche hanno dovuto infatti tener conto della specificità del materiale a disposizione, «doppiamente indiretto» sia perché «scritto» rispetto alla fortissima oralità della cultura campagnola, sia perché prodotto in prevalenza da personaggi esterni agli ambienti rurali e quindi rappresentanti della cultura cittadina dominante⁹.

Tra gli anni Sessanta e Ottanta del XX secolo, perciò, la straordinaria ricchezza di testimonianze soprattutto documentarie, letterarie e iconografiche custodite negli archivi pubblici e nelle biblioteche private, nei fondi ecclesiastici e nei registri laici ha consentito lo sviluppo delle ricerche sulle campagne toscane e in particolare fiorentine, a cui col tempo si sono aggiunti studi importanti su altri centri tra cui Pisa¹⁰, Prato¹¹, Pistoia¹², San Gimignano, Volterra, il Chianti¹³, Siena¹⁴ ed Arezzo¹⁵. La varietà di configurazioni geografiche e paesaggistiche, di assetti pedologici, di situazioni politiche e rapporti di potere, di strutture sociali e di tradizioni demografiche presenti in tali territori ha spinto i ricercatori a proclamare l'esistenza all'interno della regione di ben «tre diverse Toscanes»¹⁶ - quella montagnosa identificabile con la fascia appenninica, quella delle colline centrali e quella meridionale e

⁷ Cfr. A. Molho & G. S. Wood, *Imagined histories*, cit., pp. 4-17. Cfr. anche D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit. pp. 1-3.

⁸ D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit. p. 2.

⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 2-3; C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Einaudi, Torino, 1976, cit., pp. XIII-XVI; e W. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna, 2004.

¹⁰ Pisa, Prato e Pistoia sono state studiate in particolare da David Herlihy, Giovanni Cherubini, Elena Fasano Guarini, Natale Rauty e Marco Tangheroni.

¹¹ Prato, San Gimignano e Volterra sono diventati oggetto di studi di Enrico Fiumi e Natale Rauty.

¹² Di Pistoia si sono occupati in particolare Natale Rauty, D. Herlihy e Giovanni Cherubini.

¹³ Zona del Chianti è stata studiata da Giuliano Pinto, Giorgio Mugnaini e Italo Moretti.

¹⁴ Su Siena hanno concentrato le loro attenzioni Ildebrando Imberciadori, Gabriella Piccinni, Duccio Balestracci, Maria Serena Mazzi, Giovanni Cherubini, Giuliano Pinto, Paolo Cammarosano e Odile Redon.

¹⁵ Studi particolari sull'aretino sono stati effettuati da Giovanni Cherubini, Federigo Melis e altri.

¹⁶ G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani del Medioevo*, Nardini-Panini, Firenze, 2002, p. 34.

tirrenica - , ciascuna delle quali necessitava di analisi specifiche¹⁷. E in questo quadro gli studiosi hanno rivolto le loro attenzioni in disparate direzioni di ricerca: dalle condizioni economiche alla storia dell'agricoltura, dalle indagini sulla società alle analisi demografiche, dalla storia del paesaggio agli studi sul costume, sulla mentalità e sulla religiosità delle popolazioni contadine.

Nell'ambito dell'economia rurale del Medioevo hanno condotto indagini studiosi come Ch. M de La Roncière¹⁸, E. Fiumi¹⁹, E. Conti²⁰, D. Herlihy²¹, Ph. J. Jones²², G. Pinto²³, O. Redon²⁴, M. Tangheroni²⁵, M. Luzzati²⁶ e altri. Basandosi su testimonianze offerte da fonti di inestimabile ricchezza - tra cui il *Catasto* fiorentino del 1427, la *Tavola delle Possessioni* senese degli anni 1317-1320, catasti agrari, patti tra città, signori e comunità rurali, statuti comunali, libri di gabelle, documenti degli uffici annonari, registri notarili, contratti mezzadrili, libri contabili e registri di conti privati -, essi hanno indagato ad ampio raggio i

¹⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 7-52.

¹⁸ Cfr. Ch. M. de La Roncière, *Prix et salaires à Florence au XIVe siècle: 1280-1380*, École Française de Rome, Roma, 1982; *Id.*, *Florence centre économique régional au XIVe siècle. Le marché des denrées de première nécessité à Florence et dans sa campagne et les conditions de vie des salariés (1320-1380)*, 5 voll., Sodeb, Aix-en-Provence, 1976, e *Id.*, *Un changeur florentin du Trecento: Lippo di Fede del Sega (1285 env.-1363 env.)*, Seppen, Paris, 1973.

¹⁹ Cfr. E. Fiumi, *Storia economica e sociale di San Gimignano*, Olschki, Firenze, 1961; *Id.*, *Sui rapporti economici tra città e contado nell'età comunale*, in «Archivio Storico Italiano», CXIV (1956), pp. 18-68.

²⁰ Cfr. E. Conti, *I catasti agrari della Repubblica fiorentina e il catasto particellare toscano (secoli XIV-XIX)*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1966, e *Id.*, *La formazione della struttura agraria moderna nel contado fiorentino*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1965; *Id.*, *Le campagne nell'età precomunale*, III, parte 2ª, *Monografie e tavole statistiche (secoli XV-XIX)*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1965.

²¹ Cfr. D. Herlihy, *Pisa nel Duecento. Vita economica e sociale d'una città italiana nel Medioevo*, Nistri-Lischi, Pisa, 1990; *Id.*, *Pistoia nel Medioevo e nel Rinascimento (1200-1430)*, Olschki, Firenze, 1972 e *Id.*, *Santa Maria Impruneta: a Rural Commune in the Late Middle Ages*, in N. Rubinstein (a cura di), *Florentine Studies. Politics and Society in Renaissance Florence*, Faber & Faber, London, 1968, pp. 242-276.

²² Cfr. Ph. J. Jones, *Economia e società nell'Italia medievale*, Einaudi, Torino, 1980; *Id.*, *Per la storia agraria italiana nel Medio Evo. Lineamenti e problemi*, in «Rivista Storica Italiana», 76 (1964), pp. 287-348; *Id.*, *From Manor to Mezzadria. A Tuscan Case-Study in the Medieval Origins of the Modern Agrarian Society*, in N. Rubinstein (a cura di), *Florentine studies*, cit., pp. 193-241; *Id.*, *La storia economica. Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XIV*, in *Storia d'Italia*, Einaudi, Torino, 1974, vol. II, 2, pp. 1467-1810.

²³ Cfr. G. Pinto, *Ordinamento culturale e proprietà fondiaria cittadina nella Toscana del tardo Medioevo*, in AA. VV., *Contadini e proprietari nella Toscana moderna. Atti del Convegno di Studi in onore di Giorgio Giorgetti*, Olschki, 1979, pp. 223-278; *Id.*, *Forme di conduzione e rendita fondiaria nel contado fiorentino (secoli XIV-XV): le terre dell'ospedale di San Gallo*, in *Studi di storia medievale e moderna per Ernesto Sestan*, pp. 259-337; e *Id.*, *Il Libro del Biadaio. Carestie e annona a Firenze dalla metà del '200 al 1348*, Firenze, Olschki, 1978.

²⁴ Cfr. O. Redon, *Uomini e comunità del contado senese nel Duecento*, Accademia degli Intronati, Siena, 1982.

²⁵ Cfr. M. Tangheroni, *Politica, commercio, agricoltura a Pisa nel Trecento*, Edizioni Plus, Pisa, 2002.

²⁶ Cfr. M. Luzzati, *Estimi e catasti nel contado di Pisa nel Quattrocento*, in AA. VV., *Ricerche di storia moderna*, vol. I, Pacini, Pisa, 1976, pp. 95-123; *Id.*, *Toscana senza mezzadria. Il caso pisano alla fine del Medio Evo*, in AA. VV., *Contadini e proprietari nella Toscana moderna*, cit., pp. 279-343; *Id.*, *Contratti agrari e rapporti di produzione nelle campagne pisane dal XIII al XVI secolo*, in *Studi in memoria di Federico Melis*, Giannini, Napoli, 1978, vol. I, pp. 569-584; *Id.*, *Primi dati sulla distribuzione delle popolazioni nelle parrocchie e nei sobborghi di Pisa fra 1457 e 1509 in base agli elenchi battesimali*, in AA. VV., *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (secc. XIII-XIV). Atti del VI Convegno di storia della Chiesa in Italia*, Herder, Roma, 1984, pp. 827-836.

caratteri della proprietà terriera, le forme di conduzione della terra, i contatti commerciali tra la città e il contado, le trasformazioni di strutture produttive e di rapporti economici tra proprietari e lavoratori in seguito allo sviluppo del libero mercato cittadino, e infine il processo di formazione della mezzadria poderale e l'importanza da essa assunta. Sulle strutture produttive agricole e sulle tecniche di coltivazione del terreno hanno invece focalizzato le loro attenzioni studiosi di storia dell'agricoltura come B. Andreolli²⁷, D. Balestracci²⁸, L. De Angelis²⁹, G. Cherubini³⁰, D. Herlihy³¹, I. Imberciadori³², F. Melis³³, M. Montanari³⁴, G. Piccinni³⁵, G. Pinto³⁶, e altri³⁷. Partendo dallo spoglio sistematico della ricchissima documentazione disponibile - proveniente dagli archivi Notarile e del Tribunale di Mercatantia, dai libri di gabelle, dagli atti degli uffici annonari cittadini, dagli statuti rurali, ma anche da inventari di beni immobili e mobili, testamenti, doti e restituzioni dotali, lettere mercantili, con qualche cauto ausilio di trattati di agricoltura, di libri di famiglia, di fonti novellistiche e persino di testimonianze iconografiche - , essi hanno tentato di ricostruire il mondo della produzione agricola, con i suoi ritmi, luoghi, lavori, tecniche, strumenti, strutture

²⁷ Cfr. B. Andreolli, *Considerazioni sulle campagne lucchesi nella prima metà del secolo XIV: paesaggio, economia, contratti agrari*, Mirandola, Redolfi, 1983; B. Andreolli, V. Fumagalli, M. Montanari, T. Bacchi (a cura di), *Le campagne italiane prima e dopo il Mille: una società in trasformazione*, Clueb, Bologna, 1985; B. Andreolli & M. Montanari, *L'azienda curtense in Italia. Proprietà della terra e lavoro contadino nei secoli VIII-XI*, Clueb, Bologna, 1985.

²⁸ Cfr. D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit.; Id., *Il memoriale di frate Angiuliere, granciere a Poggibonsi. Note sul salariato nel contado (1373-1374)*, in «Rivista di storia dell'agricoltura», XVII (1977), pp. 97-102.

²⁹ Cfr. L. De Angelis, *Tecniche di coltura agraria e attrezzi agricoli alla fine del Medioevo*, in AA. VV., *Civiltà ed economia agricola in Toscana nei secc. XIII-XV: problemi della vita delle campagne nel tardo Medioevo. Ottavo Convegno Internazionale* (Pistoia, 21-24 aprile 1977), Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, Pistoia, 1981, pp. 203-22.

³⁰ Cfr. G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit.; Id., *La mezzadria toscana delle origini*, in AA. VV., *Contadini e proprietari nella Toscana moderna*, cit., pp. 131-152.

³¹ Cfr. D. Herlihy, *Pistoia nel Medioevo e nel Rinascimento*, cit.

³² Cfr. I. Imberciadori, *Agricoltura italiana dall'XI al XIV secolo*, in «Rivista di storia dell'agricoltura», 11, n. 3, (1971), pp. 207-243; Id., *Proprietà terriera di Francesco Datini e parziaria mezzadrile nel '400*, in «Economia e storia», V, (1958), pp. 254-272; Id., *Mezzadria classica toscana, con documentazione inedita dal IX al XV sec.*, Vallecchi, Firenze, 1951; Id., *Dalla parziaria alla mezzadria poderale, principio del secolo IX*, Vallecchi, Firenze, 1958.

³³ Cfr. F. Melis, *Aspetti della vita economica medievale (Studi nell'Archivio Datini di Prato)*, Monte dei Paschi, Siena, 1962; Id., *I vini italiani nel Medioevo*, Le Monnier, Firenze, 1984.

³⁴ Cfr. M. Montanari, *Campagne medievali: strutture produttive, rapporti di lavoro, sistemi alimentari*, Einaudi, Torino, 1984; B. Andreolli & M. Montanari, *L'azienda curtense in Italia...*, cit.

³⁵ Cfr. G. Piccinni, «Seminare, fruttare, raccogliere». *Mezzadri e salariati sulle terre di Monte Oliveto Maggiore (1374-1430)*, Feltrinelli, Milano, 1982.

³⁶ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit.; Id., *Toscana medievale. Paesaggi e realtà sociali*, Le Lettere, Firenze, 1993; Id., *Forme di conduzione e rendita fondiaria nel contado fiorentino (secoli XIV-XV): le terre dell'Ospedale di San Gallo*, in *Studi di storia medievale e moderna*, cit., pp. 259-337; Id., *La Toscana del tardo Medioevo. Ambiente, economia rurale, società*, Sansoni, Firenze, 1982.

³⁷ Il problema dello sfruttamento delle fonti iconografiche nello studio dell'agricoltura medievale toscana è trattato in: A. Guidotti, *Agricoltura e vita agricola nell'arte toscana del Tre e Quattrocento (Di alcune miniature fiorentine e senesi del XV secolo)*, in AA. VV., *Civiltà ed economia agricola in Toscana...*, cit., pp. 53-83.

edilizie, colture, rotazioni e rese³⁸. E infine, sempre nell'ambito della storia economica, accanto agli studi sulla produzione agricola degli ultimi secoli del Medioevo, di grande interesse e importanza si sono rivelate anche ricerche miranti a ricostruire le condizioni di vita e di lavoro delle popolazioni campagnole. Grazie a studiosi come G. Cherubini³⁹, M. S. Mazzi⁴⁰, M. Montanari⁴¹, G. Pinto⁴², S. Raveggi⁴³, la povertà e la ricchezza delle famiglie contadine sono state misurate in termini di proprietà territoriali possedute, di capi di bestiame allevati, di scorte alimentari accumulate o di guadagni denunciati. Le condizioni di ristrettezza o di prosperità sono emerse dalle puntuali ricostruzioni di abitazioni, arredi, utensili, vestiti, attrezzi, mentre la fame e l'abbondanza hanno trovato una misura concreta attraverso le analisi dei regimi alimentari e delle malattie ad essi connesse.

A questi studi si sono affiancate indagini sulla storia del paesaggio. Pionieristiche in tale ambito - pur se non del tutto prive di un *background* offerto da studi di storia e di diritto agrario nonché da analisi di toponomastica e di linguistica storica - appaiono le ricerche di Emilio Sereni⁴⁴. Pubblicate per la prima volta all'inizio degli anni Sessanta e poi ristampate a più riprese, esse hanno dato un nuovo impulso a dibattiti metodologici e a studi sulle trasformazioni dei paesaggi italiani, fondati su fonti documentarie ma anche su fonti a carattere epigrafico, archeologico, letterario e soprattutto iconografico, come affreschi e sculture pubbliche, rappresentazioni dei lavori e miniature delle stagioni contenute nei libri delle ore, in breviari, bibbie, libri dei conti, erbari, calendari, ecc.⁴⁵.

³⁸ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose nelle campagne fiorentine del Quattrocento*, Olschki, Firenze, 1983; M. S. Mazzi, *Gli inventari dei beni. Storia di oggetti e storia di uomini*, in «Società e storia», 7, (1980), pp. 203-214; M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Masserizie contadine nella prima metà del Quattrocento: alcuni esempi del territorio fiorentino e pistoiese*, in AA. VV., *Civiltà ed economia agricola in Toscana...*, cit., pp. 169-199.

³⁹ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, 1985; ID., *Risorse, paesaggio ed utilizzazione agricola del territorio della Toscana sud-occidentale nei sec. XIV-XV*, in AA. VV., *Civiltà ed economia agricola in Toscana...*, cit., pp. 91-117; ID., *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 467-500.

⁴⁰ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit.; M. S. Mazzi, *Gli inventari dei beni*, cit., pp. 203-214; ID., *Consumi alimentari e malattie nel Basso Medioevo*, in «Archeologia Medievale», VIII, (1981), pp. 321-337, e ID., *Salute e società nel Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze, 1978.

⁴¹ Cfr. M. Montanari, *Campagne medievali*, cit.; ID., *L'alimentazione contadina nell'alto Medioevo*, Liguori, Napoli, 1979; ID., *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*, Laterza, Roma-Bari, 1993.

⁴² Cfr. G. Pinto, *Per una storia delle dimore mezzadrili nella Toscana medievale*, in «Archeologia Medievale», VII, (1980), pp. 155-171.

⁴³ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Masserizie contadine...*, cit., pp. 169-199.

⁴⁴ Cfr. E. Sereni, *Storia del paesaggio agrario italiano*, Laterza, Roma-Bari, 1991; ID., *Agricoltura e mondo rurale*, in *Storia d'Italia*, Einaudi, Torino, 1972, vol. I, *Caratteri originali*, pp. 136-252. Cfr. anche V. Fumagalli, *Le campagne medievali dell'Italia del Nord e del Centro nella storiografia del nostro secolo fino agli anni '50*, in V. Fumagalli & G. Rossetti (a cura di), *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina*, Il Mulino, Bologna, 1980, pp. 15-33.

⁴⁵ Cfr. G. Cherubini, *Risorse, paesaggio ed utilizzazione agricola...*, cit., pp. 91-117; Ch. M. de La Roncière, *Tra preghiera e rivolta. Le folle toscane nel XIV secolo*, Jouvence, Roma, 1993; G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 175-190; O. Redon, *Le contado de Sienne 1263-1270, une frontière médiévale*, in «Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Âge - Temps modernes», LXXXVII, (1975), pp. 105-139; G. Romano,

Ma poiché, come ha scritto Fernand Braudel, «la vita materiale è fatta degli uomini e delle cose, delle cose e degli uomini»⁴⁶, dalle immagini documentarie e iconografiche delle «cose» si è cercato di risalire anche agli «uomini», dando avvio a molteplici studi di storia sociale e demografica. I dati contenuti nei catasti e negli estimi, nei registri notarili e perfino in qualche raro esempio di libro di conti contadino⁴⁷ sono stati analizzati da studiosi come D. Balestracci⁴⁸, G. Cherubini⁴⁹, E. Fiumi⁵⁰, D. Herlihy⁵¹, Ph. J. Jones⁵², Ch. Klapisch - Zuber⁵³, G. Piccinni⁵⁴, G. Pinto⁵⁵, Ch. M. de La Roncière⁵⁶, le cui ricerche hanno portato a una migliore conoscenza degli insediamenti rurali caratteristici delle singole zone della Toscana con le loro tipologie, composizioni sociali e densità di abitazione. Partendo dall'analisi delle caratteristiche generali dei centri abitativi si è tentato inoltre di definire la rete di rapporti sociali dei campagnoli, di ricostruire i luoghi, i momenti e le forme della socializzazione, e infine di fornire informazioni circa la mobilità contadina. L'interesse degli studiosi si è rivolto anche alle questioni relative ai contatti tra cittadini e contadini specie nell'ambito della mezzadria. Sono nate così numerose ricerche sui mutamenti della posizione contrattuale dei lavoratori, sul fenomeno dell'espropriazione contadina e sulla progressiva riduzione dei lavoratori proprietari a mezzadri nullatenenti, a braccianti e a manodopera agricola precaria e fluttuante. E poiché il mutare dei rapporti economici e sociali tra le parti e la conseguente

Documenti figurativi per la storia delle campagne nei secc. XI-XVI, in «Quaderni Storici», 31, (1976), pp. 130-202; A. Guidotti, *Agricoltura e vita agricola nell'arte toscana...*, cit., pp. 53-83; O. Pächt, *Le paysage dans l'art italien: les premières études d'après nature dans l'art italien et les premiers paysages de calendrier*, trad. fr., G. Monfort Éditeur, Brionne, 1991, e Id., *Early Italian nature Studies and the early Calendar Landscape*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XIII, (1950), pp. 13-47.

⁴⁶ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., p. 5.

⁴⁷ Cfr. D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., p. 3., n. 6.

⁴⁸ Cfr. D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit.; Id., *Il memoriale di frate Angiuliere...*, cit.

⁴⁹ Cfr. G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit.

⁵⁰ Cfr. E. Fiumi, *Demografia, movimento urbanistico e classi sociali in Prato dall'età comunale ai tempi moderni*, Olschki, Firenze, 1968; Id., *Popolazione, società ed economia volterrana dal catasto del 1428-29*, in «Rassegna Volterrana», XXXVI-XXXIX, (1972), pp. 85-161; Id., *La demografia fiorentina nelle pagine di Giovanni Villani*, in «Archivio Storico Italiano», CVIII, (1950), pp. 78-158.

⁵¹ Cfr. D. Herlihy, *The problem of the «Return to the Land» in Tuscan Economic History of the fourteenth and fifteenth centuries*, in AA. VV., *Civiltà ed economia agricola in Toscana...*, cit., pp. 401-416.

⁵² Cfr. Ph. J. Jones, *Florentine families and Florentine diaries in the fourteenth century*, in «Papers of the British School at Rome», XXIV (1956), pp. 183-205.

⁵³ Cfr. D. Herlihy & Ch. Klapisch - Zuber, *I toscani e le loro famiglie. Uno studio sul catasto fiorentino del 1427*, Il Mulino, Bologna, 1988; Ch. Klapisch - Zuber & J. Day, *Villages désertés en Italie. Esquisse*, in *Villages désertés et histoire économique, XIe-XVIIIe siècles*, Sevpén, Paris, 1965; e Ch. Klapisch - Zuber, *Mezzadria e insediamenti rurali alla fine del Medioevo*, in AA. VV., *Civiltà ed economia agricola in Toscana...*, cit., pp. 149-165.

⁵⁴ Cfr. G. Piccinni, *I «villani incittadinati» nella Siena del XIV secolo*, in «Bullettino senese di storia patria», LXXXII-LXXXIII (1975-1976), pp. 158-219, e Id., «Seminare, fruttare, raccogliere», cit.

⁵⁵ Cfr. G. Pinto, *La Toscana nel tardo Medioevo. Ambiente, economia rurale, società*, Sansoni, Firenze, 1982; e Id., *Note sull'indebitamento contadino e lo sviluppo della proprietà fondiaria cittadina nella Toscana tardo-medievale*, in «Ricerche Storiche», X, (1980), pp. 3-19.

⁵⁶ Cfr. Ch. M. de La Roncière, *Tra preghiera e rivolta*, cit.

crescente tensione nelle loro relazioni hanno lasciato un'eco forte anche nella letteratura dell'epoca, numerosi studiosi hanno attinto a fonti ausiliarie quali componimenti poetici, raccolte novellistiche, libri di famiglia, cronache cittadine, trattati di agricoltura, ecc., sia in cerca di testimonianze di carattere economico, agrario, sociale, demografico sia per tracciare la storia della «satira del villano»⁵⁷. Inoltre, accanto agli studi “trasversali” miranti a definire i rapporti tra le varie classi della società medievale, altre ricerche “specifiche” hanno cercato di definire la composizione dei singoli nuclei familiari contadini e i rapporti all'interno di essi. Così, i lavori di D. Balestracci⁵⁸, Ch. M. de La Roncière⁵⁹, P. Cammarosano⁶⁰, M. S. Mazzi⁶¹, S. Raveggi⁶² e di altri studiosi hanno fornito dati importanti riguardo alla struttura gerarchica e alla coesione delle famiglie contadine, alle loro tattiche e strategie economiche e sociali, alle loro alleanze e scissioni. E in alcuni casi da tali ricerche sono emerse vicende e storie personali capaci di riflettere in parte anche talenti, sentimenti, desideri, ambizioni, valori e mentalità degli individui.

Ad avvicinarsi più profondamente a tali aspetti sono stati gli studiosi della mentalità in generale e della mentalità religiosa in particolare, delle classi subalterne sia cittadine che rurali. Se «ormai sappiamo qualcosa [...] sulle rese dei terreni o sulle rotazioni o sulle colture, [...] sugli uomini che vivevano in mezzo ai campi, ancora, si sa pochissimo: come vivevano? come pensavano? in cosa credevano o cosa temevano?», scriveva infatti Duccio Balestracci, denunciando la persistente lacuna storiografica e la forte necessità di indagini in tale direzione⁶³. «Tantissime caselle restano bianche o [...], peggio ancora, si sono estese e generalizzate le poche cose che si conoscono, ad abbracciare ed omogeneizzare tutte le realtà delle campagne come se, in definitiva, passare (*sic*) le porte della città, la società avesse perso sfumature ed articolazioni», spiegava infatti lo studioso⁶⁴. Per ovviare a questa tendenza all'uniformazione gli storici, da un lato hanno proclamato la necessità di analisi «locali»,

⁵⁷ Cfr. D. Merlini, *Saggio di ricerche sulla satira contro il villano*, Loescher, Torino, 1894; G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 3-50; 175-199; ID., *Scritti toscani*, cit., pp. 35-69, 151-188; Ch. Bec, *Les marchands écrivains, affaire et humanisme à Florence (1375-1434)*, Mouton, Paris-La Haye, 1967; ID., *Le paysan dans la nouvelle toscane (1350-1430)*, in AA. VV., *Civiltà ed economia agricola in Toscana...*, cit., pp. 29-52; ID., *I mercanti scrittori*, in A. Asor Rosa (a cura di), *Letteratura italiana*, Einaudi, Torino, 1983, vol. II, *Produzione e consumo*, pp. 269-297; A. Guidotti, *Agricoltura e vita agricola nell'arte toscana...*, cit., pp. 53-83.

⁵⁸ Cfr. D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit.

⁵⁹ Cfr. Ch. M. de la Roncière, *Solidarités familiales et lignagères dans la campagne toscane au XIV s.: exemple d'un village de Valdelsa (1280-1350)*, in AA. VV., *Civiltà ed economia agricola in Toscana...*, cit., pp. 123-143.

⁶⁰ Cfr. P. Cammarosano, *Structures familiales dans les villes de l'Italie communale*, in *Famille et parenté dans l'Occident médiévale. Actes du Colloque de Paris*, (6-8 juin 1974), École Française de Rome, Rome, 1977, pp. 181-204.

⁶¹ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit.; M. S. Mazzi, *Gli inventari dei beni*, cit., pp. 203-214; M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Masserizie contadine...*, cit., pp. 169-199.

⁶² Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 37-125.

⁶³ D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., p. 2.

⁶⁴ *Ibid.*

limitate strettamente all'«ambito [...] definito dalla portata della fonte»⁶⁵ e capaci quindi di evitare forzature interpretative, e dall'altro lato si sono avvalsi dell'aiuto delle scienze umane tra cui in particolare l'antropologia culturale e l'etnologia⁶⁶. Ma anche tale ausilio, per quanto prezioso o addirittura indispensabile al fine di una corretta interpretazione di riti, atteggiamenti e idee appartenenti alla “cultura” delle classi in esame⁶⁷, non si è potuto accogliere senza dovute cautele. «Gli studiosi di scienze umane hanno sugli storici alcuni grossi vantaggi. L'antropologia può comparare tra loro serie diverse di miti, di riti, di usanze, tratte da culture anche reciprocamente estranee, [...] alla ricerca delle strutture di fondo; l'etnologo può dal canto suo dedicarsi all'indagine di un mondo ristretto e caratterizzato sul piano spazio-temporale, quello “che si può, in una parola, dire il presente” (R. Manselli). Lo storico non può permettersi lussi del genere: anche quando studia una società ristretta, in un ambito spazio-temporale ben limitato, deve tener presente ch'essa per sua natura non è mai “chiusa”, che le influenze esterne - comunque assorbite e stratificate - debbono essere costantemente individuate e valutate», spiegava infatti Franco Cardini⁶⁸. A complicare ulteriormente il compito di definire le linee del pensiero, il complesso di atteggiamenti, i codici di comportamento e il corredo di credenze delle classi subalterne nel periodo storico che ci interessa è stato inoltre il carattere delle fonti, anche in questo caso soprattutto scritte e quindi, nonostante la loro forte varietà ed eterogeneità, destinate a trasmetterci informazioni «attraverso filtri e intermediari deformanti»⁶⁹. Gli studiosi di tali problematiche, viste da angolazioni diverse, hanno infatti attinto a fonti di derivazione sia civile che ecclesiastica a carattere giudiziario, amministrativo e cronachistico⁷⁰, ma si sono avvalsi pure delle testimonianze offerte da fonti agiografiche e sermoni⁷¹ e infine delle informazioni ricavabili da fonti letterarie di vario genere. Sulla base dei dati raccolti in statuti rurali, in patti fra signori e comunità contadine, in atti di sottomissione degli uni e delle altre alle città, in estimi e catasti, in atti dei tribunali civili ed ecclesiastici, in protocolli notarili e verbali delle visite

⁶⁵ G. Rossetti, *Dalla parte delle fonti per il Medioevo rurale*, in V. Fumagalli & G. Rossetti (a cura di), *Medioevo rurale*, cit., p. 9; D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., pp. 1-12; C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, cit., pp. XI-XXXI, e Id., *Premessa giustificativa*, in «Quaderni storici», 41, (1979), pp. 393-398.

⁶⁶ Cfr. M. Eliade, *Myth and reality*, Harper & Row, New York - Evanston, 1963; Id., *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze, 1983, vol. III, *Da Maometto all'età delle Riforme*; E. de Martino (a cura di), *Magia e civiltà*, Garzanti, Milano, 1962; J. Frazer, *Il ramo d'oro. Storia del pensiero primitivo. Magia e religione*, 3 voll., A. Stock, Roma, 1925.

⁶⁷ Cfr. C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, cit., p. XII.

⁶⁸ F. Cardini, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, La Nuova Italia, Firenze, 1979, p. 2.

⁶⁹ C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, cit., p. XIII.

⁷⁰ Cfr. le relazioni regionali raccolte in AA. VV., *Pievi e parrocchie in Italia...*, cit.

⁷¹ Cfr. R. Grégoire, *Il contributo dell'agiografia alla conoscenza della realtà rurale. Tipologia delle fonti agiografiche anteriori al XIII secolo*, in V. Fumagalli & G. Rossetti (a cura di), *Medioevo rurale*, cit., pp. 343-360; S. Boesch Gajano, *Il culto dei santi: filologia, antropologia e storia*, in «Studi storici», 23, (1982), pp. 119-136.

pastorali, in atti sinodali e ordinazioni, in statuti delle confraternite e in registri di amministrazione, in esempi di libri di famiglia o di cronache scritte da laici e da religiosi, in sermoni dei predicatori, nelle vite dei santi e infine in alcune fonti novellistiche essi hanno cercato di esplorare campi di indagine diversi eppure strettamente interconnessi e convergenti nella definizione della mentalità e della coscienza religiosa delle classi subalterne. Così, proclamando le necessità di un'ancora più forte interdisciplinarietà atta ad evitare separazioni troppo drastiche ed ingiustificate e ad eliminare «l'artificioso diaframma tra storia letteraria, religiosa e sociale»⁷², si è tentato di considerare la storia della Chiesa in rapporto alla storia religiosa⁷³, la storia delle istituzioni ecclesiastiche dal punto di vista delle loro relazioni con la società⁷⁴, la sociologia religiosa in riferimento all'analisi della mentalità della gente del Medioevo⁷⁵. L'attenzione di studiosi della letteratura e della lingua, tra cui V. Branca⁷⁶, L. Bolzoni⁷⁷, N. Sapegno⁷⁸, G. Petrocchi⁷⁹, G. Cracco⁸⁰ si è focalizzata invece su alcune fra le figure più eminenti della scena religiosa medievale. Sono nati così una serie di studi di fondamentale importanza dedicati a santa Caterina da Siena, a san Bernardino da Siena e ad altre importanti figure. Per «cogliere l'elemento religioso nella concretezza e nelle articolazioni dei suoi rapporti con la società»⁸¹ si è cercato inoltre di far incontrare le indagini sulla storia della religiosità e sull'evoluzione delle istituzioni ecclesiastiche del basso Medioevo con lo studio del mondo rurale in quanto tale, sia nei suoi aspetti più materiali che in quelli relativi alla mentalità contadina. Da tali tentativi - non ancora abbastanza numerosi,

⁷² M. Berengo, *Il Cinquecento*, in *La storiografia italiana negli ultimi vent'anni*, vol. I, Marzorati, Milano, 1970, p. 508.

⁷³ Cfr. G. G. Merlo, *Inquadramento ecclesiastico e vita religiosa delle popolazioni rurali nel secolo XIV. Problemi e direzioni di ricerca*, in V. Fumagalli & G. Rossetti (a cura di), *Medioevo rurale*, cit., pp. 399-415; G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 215-248.

⁷⁴ Cfr. G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, vol. II.: *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino, Einaudi, 1974, pp. 431-1079; O. Capitani, *Storia ecclesiastica come storia della «coscienza del sistema»*, in G. Rossetti (a cura di), *Forme di potere e struttura sociale in Italia nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna, 1977, pp. 41-55; D. Herlihy & Ch. Klapisch - Zuber, *I toscani e le loro famiglie*, cit.

⁷⁵ Cfr. P. Brezzi, *Storia religiosa: Medioevo*, in *La storiografia italiana negli ultimi vent'anni*, vol. I, cit., pp. 1173-1190; Id., *Medioevo «cristiano» e sociologia religiosa*, in *Studi sul Medioevo cristiano offerti a R. Morghen*, vol. I, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1974, pp. 233-250; C. Violante, *La società italiana nel basso Medioevo*, in «Itinerari», IV, (1967), pp. 617-662.

⁷⁶ Cfr. V. Branca, *Dizionario critico della letteratura italiana*, UTET, Torino, 1973; Id., *Concetto, storia, miti e immagini del Medio Evo*, Sansoni, Firenze, 1973.

⁷⁷ Cfr. L. Bolzoni, *Oratoria e prediche*, in A. Asor Rosa (a cura di), *Letteratura italiana*, Einaudi, Torino, 1984, vol. III, *Le forme del testo*, t. 2, *La prosa*, pp. 1041-1074.

⁷⁸ Cfr. N. Sapegno, *Il Trecento*, in *Storia letteraria d'Italia*, Vallardi, Milano, 1933; Id., *Storia letteraria del Trecento*, Ricciardi, Milano-Napoli, 1963.

⁷⁹ Cfr. G. Petrocchi, *Scrittori religiosi del Duecento*, Sansoni, Firenze, 1974; Id., *Scrittori religiosi del Trecento*, Sansoni, Firenze, 1974.

⁸⁰ Cfr. G. Cracco, *Évolution et aspects de la spiritualité aux XIV^e et XV^e siècle, v. Italie*, in *Dictionnaire de spiritualité*, VII, Paris, 1971, coll. 2219-2227.

⁸¹ G. G. Merlo, *Inquadramento ecclesiastico e vita religiosa...*, cit., p. 400.

come osserva G. Cherubini⁸² - nell'ambito della storiografia toscana sono nati studi di C. Violante⁸³, Ch. M. de La Roncière⁸⁴, G. Cherubini⁸⁵, R. Brentano⁸⁶, W. M. Bowsky⁸⁷, M. Tangheroni⁸⁸ e altri. In parallelo si sono sviluppate anche indagini sull'eresia nei secoli XIII - XIV, vista in riferimento agli sviluppi generali della società e della Chiesa. Tra gli studiosi di tali problematiche vanno elencati G. Miccoli⁸⁹, G. Volpe⁹⁰, R. Morghen⁹¹, A. Frugoni⁹², R. Manselli⁹³. In una direzione ancora diversa di ricerca si sono indirizzati invece quegli studiosi che hanno mirato a definire l'origine e il carattere dei fenomeni estranei al canone della Chiesa e tuttavia presenti nell'ambito religioso popolare. Le loro ricerche sulla presenza di elementi di magia, di stregoneria e di superstizione, condotte con l'appoggio dell'antropologia, dell'etnologia, della psicologia⁹⁴, della storia della cultura, della filosofia e delle scienze, hanno avuto però un carattere meno regionale e locale comprendendo spesso, forse in ossequio della sostanziale «unicità» del fenomeno magico⁹⁵, aree geografiche e culturali più ampie. Così, a una bibliografia sterminata dedicata alla magia in generale con i suoi vari elementi cerimoniali - tra cui il rito, il gesto, la parola, la formula, gli amuleti e i

⁸² Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 215-216.

⁸³ Cfr. C. Violante, *Pievi e parrocchie nell'Italia centrosettentrionale durante i secoli XI e XII*, Vita e Pensiero, Milano, 1974; Id., *I vescovi e lo sviluppo dell'economia monetaria nei secoli XI e XII*, Giuffrè, Milano, 1961.

⁸⁴ Cfr. Ch. M. de La Roncière, *La place des confréries dans l'encadrement religieux du contado florentin: l'exemple de la Val d'Elsa*, in «Melanges de l'École Française de Rome, Moyen Âge - Temps modernes», LXXXV, (1973), pp. 31-77; Id., *L'influence des franciscains dans la campagne de Florence au XIVe siècle (1280-1360)*, in *Ibidem*, LXXXVII, (1975), pp. 27-103.

⁸⁵ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 215-248.

⁸⁶ Cfr. R. Brentano, *Vescovi e collocazione socio-culturale del clero parrocchiale*, in AA. VV., *Pievi e parrocchie in Italia...*, cit., pp. 235-255.

⁸⁷ Cfr. W. M. Bowsky, *A Medieval Italian Comune: Siena under the Nine, 1287-1355*, University of California Press, Berkeley, 1981.

⁸⁸ Cfr. M. Tangheroni, *Vita religiosa e strutture ecclesiastiche nella Garfagnana del Trecento*, in AA. VV., *Pievi e parrocchie in Italia...*, cit., pp. 763-775.

⁸⁹ Cfr. G. Miccoli, *La storia religiosa*, cit.,

⁹⁰ Cfr. G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana. Secoli XI-XIV*, Sansoni, Firenze, 1973.

⁹¹ Cfr. R. Morghen, *L'eresia nel Medioevo*, in Id., *Medioevo cristiano*, Bari, Laterza, 1968, Id., *Storia della Chiesa e storia dell'eresia in tre opere recenti*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 81, (1969), pp. 297-316.

⁹² Cfr. A. Frugoni, *Pellegrini a Roma nel 1300: cronache del primo Giubileo*, Piemme, Casale Monferrato, 1999; Id., *Incontro con Cluny*, Accademia Tudertina, Todi-Perugia, 1960.

⁹³ Cfr. R. Manselli, *Per la storia dell'eresia catara nella Firenze del tempo di Dante. Il processo contro Saraceno Paganelli*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 62, (1950), pp. 123 e ss.

⁹⁴ Cfr. A. Dupront, *Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective*, «Annales ESC», XVI, 1961, pp. 3-11; Id., *Anthropologie religieuse*, in *Faire l'histoire*, a cura di J. Le Goff e P. Nora, Gallimard, Paris, 1974; Id., *Du sacré : croisades et pèlerinages, images et langages*, Gallimard, Paris, 1987.

⁹⁵ «Antropologi e storici delle religioni hanno rilevato concordi - pur nella varietà e disparità delle loro tesi - come la magia sembri essere un fenomeno comune a tutte le civiltà e come il complesso di riti e di atteggiamenti che la caratterizzano costituisca in realtà un quadro che, nonostante le infinite varianti, si ripropone in ogni tempo e sotto ogni cielo con sorprendenti connotati di omogeneità e somiglianza. Parrebbe quasi che, tra gli uomini, a una gamma infinita di usi e di credenze sul piano religioso, corrisponda viceversa una solida univocità su quello magico» (F. Cardini, *Magia, stregoneria, superstizioni...*, cit., p. 1).

talismani -, alla demonologia, alla stregoneria e alle scienze occulte⁹⁶ corrisponde un numero più esiguo di studi dedicati alle specifiche aree storico-geografiche e una storiografia ancor minore rivolta esplicitamente alla Toscana degli ultimi secoli del Medioevo⁹⁷.

2. Metodologia e fonti della ricerca

La nostra ricerca mira a fornire un'analisi delle immagini e dei modi di rappresentazione del mondo rurale presenti nella letteratura e negli scritti toscani del XIV e XV secolo. L'indagine si articola in due parti. La prima parte tende alla ricostruzione del quadro della realtà materiale, economica e sociale del contado toscano emergente da alcune testimonianze letterarie e cronachistiche del periodo. Essa peraltro non solo mira a fornire informazioni sulle condizioni materiali del mondo rurale evocate dagli scrittori e a valutare, attraverso un confronto con gli esiti della storiografia moderna, il loro "valore storico-documentario", ma vuole anche mostrare il loro carattere selettivo indicando le motivazioni della scelta e analizzando i modi con cui tali aspetti vengono discussi. L'analisi delle immagini attraverso le quali gli autori raccontano le relazioni tra la campagna e la città, descrivono la condizione economica, sociale e lavorativa dei campagnoli e tracciano i loro ritratti consentirà infatti non solo di cercare in esse scorci della "realtà" storica, ma anche di penetrare per loro tramite gli atteggiamenti mentali assunti dagli scrittori nei confronti della campagna e dei suoi abitanti. A questa ricerca incentrata sugli aspetti materiali della vita nelle campagne si accompagna poi, nella seconda parte, uno studio della dimensione interiore e spirituale propria di quel mondo. A fronte di una realtà come quella tardo medievale, dominata da una forte presenza del fenomeno religioso, e per un contesto di esso come quello rurale, caratterizzato principalmente da una cultura pratica e materiale, la dimensione interiore e spirituale coincide sostanzialmente, o in rilevante misura, con quella religiosa. È perciò alla mentalità religiosa contadina che guarderemo. E poiché il fenomeno religioso appare profondamente trasversale e non si presta a facili distinzioni, la mentalità religiosa contadina

⁹⁶ Per una raccolta bibliografia dettagliata, cfr. F. Cardini, *Magia, stregoneria, superstizioni...*, cit., pp. 103-141.

⁹⁷ Cfr. L. Fumi, *Usi e costumi lucchesi. Superstizioni, pregiudizi e malie in Lucca*, Edikronos, Palermo, 1981; F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi. Superstizioni cittadine e superstizioni rurali in uno scrittore «borghese» del Trecento*, in «Ricerche storiche», IV, (1974), pp. 164-241; Id., *Magia e stregoneria nella Toscana del Trecento*, in «Quaderni medievali», 5, (1978), pp. 121-156; G. Brucker, *Sorcery in Early Renaissance Florence*, «Studies in the Renaissance», X, (1963), pp. 7-24. Esempio dal punto di vista di un'analisi locale e riferita a un villaggio dell'area francese è lo studio svolto da E. Le Roy Ladurie su Montaillou: cfr. E. Le Roy Ladurie, *Storia di un paese: Montaillou. Un villaggio occitanico durante l'Inquisizione (1294-1324)*, Rizzoli, Milano, 1977.

risulta immersa nel quadro della più generale mentalità religiosa delle classi subalterne popolari, non è che un riflesso dell'ampio e complesso fenomeno della "religiosità popolare": nozione peraltro assai problematica e su cui forniremo a breve qualche giudizio. Perciò, nella seconda parte della ricerca ci impegneremo nel tentativo di ricostruire i tratti salienti della mentalità religiosa popolare tardo medioevale, facendo emergere il più possibile, e ove possibile, gli aspetti propri del mondo delle campagne. Come vedremo, emergeranno vari e disparati elementi - atteggiamenti, idee, credenze, pratiche rituali, ecc. - sia appartenenti al canone religioso istituito e promosso dalla Chiesa sia a quello estranei e risalenti a origini proprie e remote. La disamina di tali figure, accompagnata dallo studio delle loro radici e finalità, chiarirà il quadro e le singolarità della vita religiosa popolare nella Toscana del tempo. E nella propensione alla credulità spinta fino all'assurdo, negli atteggiamenti di scarsa ortodossia religiosa, nei pensieri e nelle parole denotativi di mentalità magica e nelle superstizioni diffuse potremo scorgere anche paure, preoccupazioni, gioie, disperazioni e speranze collettive e individuali da cui quei fenomeni in fondo scaturivano⁹⁸.

Nella prima parte della ricerca prenderemo in considerazione immagini presenti nel *Trecentonovelle* di Franco Sacchetti⁹⁹, in vari esempi di libri di famiglia¹⁰⁰ tra cui soprattutto *Ricordi* di Giovanni di Pagolo Morelli e *Libro di buoni costumi* di Paolo da Certaldo, e infine in *Motti e facezie del Piovano Arlotto*. I testi letterari che invece analizzeremo nella seconda parte sono le *Novelle* di Giovanni Sercambi, alcuni cicli di prediche volgari di Bernardino da Siena e ancora *Motti e facezie del Piovano Arlotto*. A questo punto va fatta un'osservazione, la quale è doverosa ogni qualvolta a base di una ricerca storica sia scelto un testo letterario. La problematicità delle analisi storiche svolte sia su opere propriamente "letterarie" come le fonti novellistiche¹⁰¹, sia su scritture documentarie private ma allo stesso tempo non prive di aspetti di "letterarietà" come i libri di famiglia¹⁰², sia su fonti di difficile classificazione come *Motti e*

⁹⁸ Cfr. R. Manselli, *Il soprannaturale e la religione popolare nel Medio Evo*, Studium, Roma, 1985, pp. 5-7.

⁹⁹ Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, a cura di G. Sinicropi, 2 voll., Le Lettere, Firenze, 1995; Bernardino da Siena, *Le Prediche Volgari [Quaresimale fiorentino del 1424]*, a cura di C. Cannarozzi, 2 voll., A. Pacinotti, Pistoia, 1934; Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, a cura di C. Delcorno, Rusconi, Milano, 1989; *Motti e facezie del Piovano Arlotto*, a cura di G. Folena, R. Ricciardi ed., Milano-Napoli, 1953; F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, a cura di V. Marucci, Roma, Salerno, 1996; G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, in V. Branca (a cura di), *Mercanti scrittori. Ricordi nella Firenze tra Medioevo e Rinascimento*, Rusconi, Milano, 1986, pp. 103-339; P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, in *ibidem*, pp. 1-99, B. Pitti, *Ricordi*, in *ibidem*, pp. 341-503.

¹⁰⁰ Useremo, oltre al termine «libri di famiglia», anche quello di «libri di ricordanze», concordando con gli argomenti espressi a sua difesa da Giovanni Cherubini. Cfr. G. Cherubini, *Scritti toscani*, cit., pp. 269-289.

¹⁰¹ Anche se, nonostante numerosi tentativi, non esiste ancora una soddisfacente definizione della novella come genere letterario, essendo essa troppo eterogenea per prestarsi alle riduzioni a un solo tipo ideale. Cfr. P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia. Una lettura del «Novelliere» di Giovanni Sercambi, lucchese*, Pacini Fazzi, Lucca, 1992, p. 11.

¹⁰² Anche in questo caso però restano vani i tentativi di una definizione *a priori* del genere, pure esso estremamente eterogeneo. Cfr. A. Cicchetti & R. Mordenti, *La scrittura dei libri di famiglia*, in A. Asor Rosa (a

facezie del Piovano Arlotto, deriva dal fatto che esse, in quanto opere d'arte, non si propongono una fedele e "oggettiva" riproduzione della realtà - la quale non è del resto possibile in nessuna opera scritta - bensì ne offrono volutamente un'immagine artistica. Scrive infatti Jacques Le Goff: «l'immagine della società che appare nella letteratura [...] mantiene con la società globale da cui è nata, con le classi dominanti che la comandano, con i gruppi ristretti che la mettono a punto, con gli scrittori che la realizzano, delle relazioni complesse. [...] Questa immagine è a un tempo un'espressione, un riflesso e una sublimazione o un camuffamento della società reale. Se la letteratura può essere definita, non senza qualche retorica, come uno specchio della società, si tratta, indubbiamente, di uno specchio più o meno deformante secondo i desideri coscienti e incoscienti dell'anima collettiva che vi si specchia e soprattutto secondo gli interessi, i pregiudizi, le sensibilità, le nevrosi dei gruppi sociali che fabbricano questo specchio e lo tendono alla società [...]»¹⁰³. Nel caso delle fonti novellistiche tale immagine appare condizionata non solo dall'intento specifico e dalle capacità creative dell'autore ma anche da una serie di fattori ad essi connessi: ad esempio, la sua cultura, la sua mentalità, le regole del genere a cui appartiene l'opera, l'influenza della tradizione letteraria preesistente, il programma ideologico sotteso alla scrittura, le circostanze e le finalità della creazione, le aspettative e i gusti del pubblico che il testo intende incontrare, per accennare solo ai più importanti. E anche per quanto riguarda i libri di famiglia l'immagine della realtà riprodotta può essere condizionata dalla personalità dello scrivente, dalla sua formazione, dalla sua ottica morale, sociale e politica, dalle motivazioni e dalle circostanze della scrittura, dagli scopi che essa intende raggiungere, dal carattere ristretto del pubblico a cui si rivolge, dalla segretezza del messaggio, ecc. Ma le problematiche di sfruttamento di testi letterari e di libri di famiglia nelle ricerche storiche non finiscono qui. Alla complessa questione del rapporto tra realtà riprodotta e realtà storica si sovrappone quella della relazione fra tali fonti e le classi subalterne di cui, nel caso della nostra ricerca, esse devono dare testimonianza. Come osserva Carlo Ginzburg, i testi letterari usati nelle indagini storiche sulle classi subalterne si rivelano fonti "doppiamente indirette": da un lato perché "scritte" di fronte alla prevalente oralità della cultura popolare, dall'altro lato perché prodotte da rappresentanti della cultura dominante e quindi condizionate dalla loro visuale e

cura di), *Letteratura italiana*, Einaudi, Torino, 1984, vol. III, *Le forme del testo*, t. 2, *La prosa*, pp. 1117-1159; G. Cherubini, *Scritti toscani*, cit., pp. 269-287.

¹⁰³ J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. Saggi sul lavoro e la cultura del Medioevo*, Einaudi, Torino, 2000, pp. 100-101. Cfr. anche A. Dupront, *Problèmes et méthodes...*, cit., pp. 3-11; C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, cit., pp. XI-XXXI, P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia*, cit., pp. 9-12, 35-56.

incapaci di presentare la realtà popolare se non nel ruolo di oggetto di narrazione¹⁰⁴. Ma anche se i volti, gli atteggiamenti, i comportamenti, i costumi, i pensieri, le idee, le parole, le credenze, le preghiere e le superstizioni dei membri del popolo ci giungono attraverso opinioni di scrittori che non concedono loro solitamente alcun diritto di parola, «quando si parla di filtri e intermediari deformanti non bisogna esagerare. Il fatto che una fonte non sia “oggettiva” [...] non significa che sia inutilizzabile»¹⁰⁵. Così, tutti gli elementi menzionati non pregiudicano il valore e l'utilità di ricerche storiche su fonti letterarie; però, certo, ne condizionano fortemente il metodo¹⁰⁶. Gli storici devono usare molta prudenza e cautela e agire in modo differenziato. Come osserva Giovanni Cherubini a proposito delle fonti novellistiche, per scagionare i rischi di errori interpretativi e di unilateralità gli storici devono «guardarsi dal trattare la novellistica come una fonte identica a quelle con le quali sono più tradizionalmente alle prese. [...] La novellistica presenta problemi propri. Essendo prodotto per definizione “letterario”, il suo utilizzo diventa tanto più complesso e difficile da parte dello storico quanto più complessa è la genesi della novella o della raccolta di novelle, quanto più complessa e più grande è la personalità dell'autore»¹⁰⁷. Ed è per questo, egli aggiunge, che intraprendendo un'analisi storica su tali fonti «oltre la personalità, la biografia dell'autore e il pubblico a cui questo si rivolge, è indispensabile conoscere di ogni novella la tradizione o le tradizioni letterarie in cui si inserisce, e di ogni novella, o parte di novella, la fonte storica - orale o scritta - o il “modello” da cui deriva»¹⁰⁸. E un procedimento in parte analogo deve accompagnare lo studio delle fonti cronachistiche familiari, le quali vanno lette prendendo in considerazione la personalità dello scrivente insieme alla cultura sua e del suo tempo, al contesto storico-sociale in cui le cronache sono nate, al ruolo di deposito della memoria economica, familiare, spirituale, individuale che esse devono svolgere e ad altri specifici elementi¹⁰⁹. Solo conoscendo tutti questi profili lo storico può arrivare a una comprensione profonda e a un'interpretazione corretta di tali fonti, mettendo a frutto così l'incredibile ricchezza e la grande varietà di informazioni, notizie e immagini che esse offrono.

¹⁰⁴ Cfr. C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, cit., p. XIII. Cfr. anche W. Ong, *Oralità e scrittura*, cit.,

¹⁰⁵ C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, cit., p. XV.

¹⁰⁶ Cfr. J. Le Goff, *L'immaginario medievale*, Laterza, Bari, 2004, pp. 3-7.

¹⁰⁷ G. Cherubini, *Il mondo contadino nella novellistica italiana dei secoli XIV e XV. Una novella di Gentile Sermini*, in V. Fumagalli & G. Rossetti (a cura di), *Medioevo rurale*, cit., p. 420.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ Cfr. Ch. Bec, *Les marchands écrivains*, cit.; A. Cicchetti & R. Mordenti, *La scrittura dei libri di famiglia*, cit., pp. 1117-1159; G. Cherubini, *Scritti toscani*, cit., pp. 269-287; Id., *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 313-426; A. Petrucci (a cura di), *Il libro di ricordanze dei Corsini (1362-1457)*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1965; F. Pezzarossa, «Libri di ricordanze» e filologia, in «Filologia e critica», 12, 1987, pp. 63-90.

Come afferma acutamente Piotr Salwa, lo storico può cercare nella realtà riprodotta «informazioni dirette su eventi storici» (in tal caso però, egli precisa, la fonte letteraria non è sufficientemente affidabile da poter essere sfruttata autonomamente e la sua testimonianza richiede convalida nei documenti dell'epoca); può studiare la letteratura «come parte integrante dei processi che formano e creano la cultura», e cioè esaminarla «in riferimento alle strutture sociali, ai vari ambienti, ai gusti collettivi»; può considerare la letteratura «un riflesso degli interessi e dei problemi di una data epoca o di una data società»; e infine, può sfruttare le testimonianze letterarie per la ricerca sulla «storia della mentalità, cioè degli atteggiamenti, dei comportamenti, della sensibilità, del modo di pensare»¹¹⁰. Tutti questi diversi approcci d'indagine ci proponiamo appunto di esercitare, senza dimenticare mai l'invito alla prudenza e alla cautela. Per quanto riguarda in particolare le fonti novellistiche, le informazioni utili dal punto di vista della nostra analisi andranno ricercate sia all'interno dei singoli racconti, sia nella struttura giustapposta della *cornice* che li commenta contribuendo a definire le regole di funzionamento di un determinato modello del reale. Non meno importanti tuttavia si riveleranno anche i rifacimenti e le rielaborazioni dei motivi tradizionali, gli «scostamenti» dal «modello» originale, l'introduzione delle varianti, i tentativi di attualizzazione dei motivi antichi, gli anacronismi presenti: tutti elementi miranti ad avvicinare la visione della realtà riprodotta nell'opera a un sapere condiviso dal pubblico e più precisamente, come scrive ancora Piotr Salwa, a «quella parte del sapere collettivo comune alla maggior parte dei membri di una società che potremmo chiamare “la visione quotidiana del reale”»¹¹¹. È proprio in tale sfera che cercheremo notizie tipiche ed esemplari, capaci di offrire immagini non tanto «vere» quanto «verosimili» del mondo popolare e in specie rurale. Ma non privi di significato appariranno anche le assenze di certe figure presumibilmente frequenti nella realtà, nonché i silenzi stesi sopra fenomeni cruciali: oblii che non si lasciano spiegare con la semplice fallibilità della memoria. Analizzando i «buchi neri» di «questo specchio della società che ci propone la letteratura» in cui alcune «figure svaniscono, sono fatte sparire da quelli che fabbricano lo specchio»¹¹², ed evidenziando i motivi individuali o generali della soppressione, cercheremo di penetrare aspetti ulteriori della visione del mondo popolare e rurale e le ideologie ad essi connesse.

¹¹⁰ Cfr. P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia*, cit., pp. 10-11. Cfr. anche Id., *La narrativa tardogotica toscana*, Cadmo, Firenze, 2004, pp. 9-28.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 36.

¹¹² J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, cit., p. 101.

Le fonti prese in esame nella prima parte - la raccolta novellistica di Franco Sacchetti, i libri di famiglia di Giovanni di Pagolo Morelli e di Paolo da Certaldo e *Motti e facezie del Piovano Arlotto* - presentano caratteristiche particolari che forniscono una visione abbastanza diversa delle problematiche trattate (le immagini del mondo e della vita rurali nella loro dimensione materiale), contribuendo in questo modo a formare una visuale ampia e ricca di sfumature. Le testimonianze del mondo rurale offerte da Franco Sacchetti¹¹³ - uno scrittore "cittadino" e "fiorentino" per eccellenza che «trouve sa véritable inspiration dans l'époque contemporaine et dans les soucis de la société bourgeoise»¹¹⁴ - rivelano un'ottica la quale produce un forte «restringimento di orizzonte geografico dei luoghi del narrare»¹¹⁵ focalizzando l'attenzione dell'autore quasi esclusivamente su Firenze, sul contado fiorentino e più oltre sulla campagna toscana. In ciò risiede appunto la grande ricchezza di questa fonte per la nostra ricerca. Essa permette di cogliere una vasta serie di opinioni, di atteggiamenti e d'idee sul mondo contadino diffuse presso le classi medio-alte della società fiorentina, strati nei quali l'autore appare fortemente immedesimato e di cui condivide i valori¹¹⁶. Lo stesso mondo emerge, visto da prospettive e con intenti diversi, dalle cronache familiari degli altri due scrittori "fiorentini", Giovanni di Pagolo Morelli e Paolo da Certaldo, anch'esse capaci seppur a loro modo di riflettere gli usi e le idee della borghesia mercantile fiorentina dell'epoca¹¹⁷. Da un lato abbiamo la testimonianza di un "mercante memorialista", Giovanni di Pagolo Morelli, desideroso di costruire un'immagine importante della propria famiglia ma anche di trasmettere ai posteri una serie di informazioni, di insegnamenti e di ammonimenti edificanti formulati in base allo studio, all'esperienza e all'analisi acuta della vita e capaci di mantenere l'«eccezionale e suggestivo equilibrio fra ragion di mercatura e ragion di famiglia, fra imperativi economico-sociali prevalentemente domestici e etica cristiana, fra le varie tradizioni mercatantesche»¹¹⁸. La narrazione, improntata dalle esperienze dirette e dominata dallo schietto *sermo cotidianus*¹¹⁹, ci permetterà di conoscere in maniera immediata, concreta ed intima le regole di gestione degli affari familiari, i principi dell'organizzazione e dell'amministrazione delle proprietà contadine, i segreti della gestione delle rendite rurali, gli

¹¹³ Per un sintetico profilo biografico, cfr. *Nota biografica* in F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., pp. XXXVIII-XL.

¹¹⁴ Ch. Bec, *Les marchands écrivains*, cit., p. 180.

¹¹⁵ *Introduzione*, in F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., p. XV.

¹¹⁶ Cfr. C. Varese (a cura di), *Prosatori volgari del Quattrocento*, R. Ricciardi ed., Napoli - Milano, 1955; L. di Francia, *Novellistica*, F. Vallardi, Milano, 1924-1925.

¹¹⁷ Per fondamentali profili biografici e letterari dei due autori si rimanda a: V. Branca, *Mercanti scrittori*, cit., pp. XXVIII-XXXIII, XXXIV-LII; Ch. Bec, *Les marchands écrivains*, cit., pp. 53-75, 95-111.

¹¹⁸ V. Branca, *Mercanti scrittori*, cit., pp. XXXIV-XXXV.

¹¹⁹ Cfr. Ch. Bec, *Les marchands écrivains*, cit., pp. 55-56, *passim*.

atteggiamenti da assumere nei confronti dei lavoratori mezzadri e molti altri aspetti economici della proprietà rurale, oltre a consentirci di intravedere anche il profondo valore sociale e spirituale di essa. Dall'altro lato, troviamo nel *Libro di buoni costumi* di Paolo da Certaldo una scrittura meno incentrata sull'esperienza individuale dell'autore e volta ad interpretare in maniera più enciclopedica e proverbiale «la sagesse de son temps et de sa classe»¹²⁰, fornendo una serie di indicazioni capaci di esprimere idee, sentimenti, valori, atteggiamenti “medi” e “tipici” dei membri della società borghese nei loro rapporti con il mondo rurale. Infine, *Motti e facezie del Piovano Arlotto* offre sopra la stessa realtà una testimonianza ancora più peculiare e originale, preziosissima per la nostra ricerca. Il suo straordinario valore deriva innanzitutto dal fatto che la narrazione, mirando a ricordare i motti del protagonista - il prete Arlotto, piovano della pieve rurale di San Cresci a Maciuoli - insieme alle concrete situazioni in cui essi furono pronunciati, non solo appare piuttosto lontana dal canone narrativo della novellistica contemporanea ma offre anche un quadro importante della vita di tutti i giorni sia del piovano che della comunità rurale in cui egli si muove. Così, la raccolta di brevi storie costruite solitamente attorno a un incontro, a una risposta o a una battuta diviene un patrimonio ricchissimo di testimonianze oculari dello scrittore e di informazioni generali e “verosimili” sull'ambiente e sulla sua vita. E sarà proprio quel “verosimile” che tenteremo di ricostruire, focalizzando l'attenzione non tanto sullo specifico, sullo straordinario e sull'unico quanto piuttosto sul solito, sull'ovvio e sul tipico. Cercheremo cioè scorci di quella realtà quotidiana che non viene rappresentata direttamente ma che si può comunque cogliere scrutando le ragioni profonde, le cause nascoste e le circostanze sottese alla narrazione tutta dialogo e movimento, brio e velocità, la quale non consente “sprechi” descrittivi. Emergerà una serie di immagini della vita materiale delle campagne spontanee, dirette, meno deformate dalle esigenze del genere novellistico o dall'ottica dei mercanti-scrittori: la visuale di chi, pur non essendo privo di esperienze cittadine o addirittura mondane, vive profondamente immerso nella realtà rurale, ne osserva i ritmi e le leggi, le forze e le debolezze, capisce le preoccupazioni e le gioie, riconosce con rispetto la ricchezza e la parziale diversità senza atteggiamenti di superiorità morale, sociale o intellettuale. Questo contribuirà a una comprensione più approfondita della vita economica e sociale del mondo rurale e getterà anche una luce nuova, più umana e sincera, sull'immagine del villano e sulla questione dei rapporti tra i padroni e i lavoratori delle campagne.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 95.

La seconda parte della ricerca appare assai più complessa e problematica e richiede ulteriori specifiche precisazioni metodologiche. L'argomento affrontato - lo studio della mentalità religiosa popolare e in specie rurale nella Toscana del tardo Medioevo - pone infatti, oltre alle già discusse questioni sulle modalità di sfruttamento delle fonti letterarie nelle ricerche storiche, problemi nuovi e peculiari. Innanzitutto è necessario riflettere sul concetto stesso di "religiosità popolare" e sulla sua utilizzabilità quale strumento di analisi storica. Come intendiamo l'aggettivo "popolare" usato in riferimento al fatto religioso, e in che modo vogliamo tracciare la linea che ci permetta di distinguere chiaramente i fenomeni appartenenti da un lato alle credenze popolari e dall'altro lato alla religiosità colta? È veramente operabile e metodologicamente corretta una loro separazione all'interno del generale sistema delle idee religiose? In verità, i problemi, i rischi e gli errori connessi ai tentativi di una simile distinzione sono già stati segnalati da numerosi studiosi, tra cui Raoul Manselli¹²¹, Jacques Le Goff¹²² e Carlo Ginzburg¹²³, in quali prendono però posizioni diverse. Di fronte al fatto religioso Manselli mette in risalto la sua sostanziale unità, in seno alla quale «ogni divisione diventa lacerazione e frattura. È perciò [...] un errore metodologico [...] sentire la religiosità "popolare" come qualche cosa di nettamente distinto da quella "colta"»¹²⁴. Secondo Manselli c'è stata nel Medioevo - o anzi in una data fase dell'epoca medievale, che per la sua millenaria durata e per la diversità di atteggiamenti mentali e di fonti non può essere considerata unica ed uniforme - una sola religione, quella cristiana. Nell'ambito di tale unità di fede si sono formate poi diverse forme di culto¹²⁵, la cui varietà era dovuta innanzitutto alle differenze culturali tra i credenti (che però non possono essere identificate semplicemente con differenze di classe sociale) e alla molteplicità di scopi da essi attribuiti al culto. Mentre la religiosità colta - rappresentata soprattutto dall'alta classe sacerdotale - tendeva all'organizzazione concettuale della "parola di Dio" e all'elaborazione, tramite una sofisticata analisi teologica, di un coerente sistema di credenze, la religiosità popolare - propria del resto della società, tra cui anche una parte del clero stesso - recepiva tale "parola" non come complesso di realtà concettuali ma come un insieme di verità garantite da un'autorità

¹²¹ Cfr. R. Manselli, *Il soprannaturale e la religione popolare...*, cit.

¹²² Cfr. J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, cit., pp. 191-255.

¹²³ Cfr. C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, cit.; Id., *Premessa giustificativa*, cit., pp. 393-398; Id., *Folklore, magia, religione*, in *Storia d'Italia*, Einaudi, Torino, 1972, vol. I, *Caratteri originali*, pp. 603-676; Id., *Stregoneria e pietà popolare. Note a proposito di un processo modenese del 1519*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XXX, 1961, pp. 269-287, e *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino, 1989.

¹²⁴ Cfr. R. Manselli, *Il soprannaturale e la religione popolare...*, cit., p. 4.

¹²⁵ Cfr. *ibidem*.

suprema¹²⁶. Il processo di assimilazione di queste verità fu però, avverte Manselli, contrassegnato per un verso da una serie di semplificazioni e di riduzioni concettuali, necessarie visto il livello generale di cultura dei devoti, e per un altro verso da una notevole selezione delle idee religiose, dovuta alla compatibilità soltanto parziale di esse con il *background* spirituale preesistente e alla loro differenziata capacità di rispondere alle esigenze esistenziali e spirituali dei credenti. Da tale processo nacque così una religione popolare che tendeva non solo a spiegare il mondo e a rispondere alle principali domande spirituali dei fedeli, ma anche a soddisfare i loro basilari bisogni psicologici di protezione, aiuto e conforto emergenti dalle concrete necessità della vita. E in tale “religiosità popolare” entrarono non solo le idee impiantate dalla plurisecolare missione cristianizzante, ma anche quelle derivanti da antichi culti pagani e ritenute dai fedeli talmente importanti da non poter essere abbandonate, insieme a riti e a consuetudini ad essi connessi ma non più intesi come tali e quindi divenuti parte del folklore religioso¹²⁷. Questo complesso sistema di credenze religiose popolari fu però secondo Manselli tutt’altro che stabile. Con il passare del tempo, in seguito al continuo contatto con la religiosità colta, allo sviluppo da parte della trionfante Chiesa romana di una nuova predicazione mirante proprio a raggiungere le masse¹²⁸ nonché al mutare delle circostanze sociali, politiche, economiche e culturali, avvenne che certi elementi di tale sistema furono eliminati o relegati in una zona di folklore non religioso, mentre altri vennero sottoposti a un ulteriore adattamento al modello della religiosità “ufficiale” e altri ancora trasformati per corrispondere meglio al bisogno del “magico” presente nella mentalità dei fedeli. Un solo Dio in Tre Persone, onnipotente e onnipresente, sostituì quindi definitivamente le antiche divinità pagane. Gli impegni e le competenze di esse, consistenti nell’offrire varie forme di aiuto, di sostegno e di protezione ai fedeli, vennero ridistribuite tra Cristo, la Madonna e un’infinita schiera di santi. L’errore e la debolezza umana ricevettero il nome di “peccato” e il male fu incarnato dalla figura del diavolo¹²⁹. Ma nonostante questi progressi la cristianizzazione si fermò molto spesso a un livello puramente terminologico e concettuale, senza giungere a modificare fino in fondo la mentalità diffusa, nella quale il concetto della

¹²⁶ Cfr. *ibidem*.

¹²⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 4-20 e R. Manselli (a cura di), *La religiosità popolare nel Medio Evo*, Bologna, Mulino, 1983, pp. 20 e ss; F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, cit., pp. 170-182.

¹²⁸ Cfr. A. Vauchez, *Présentation* in AA. VV., *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*. Tavola rotonda organizzata dall’École Française de Rome, in collaborazione con l’Istituto di Storia Medievale dell’Università di Padova, Roma, 22-23 giugno 1979, École Française de Rome, Roma, 1981, pp. 7-16.

¹²⁹ Nell’Antico Testamento manca un Signore del Male concreto. La sua figura viene concretizzata e identificata con Satana, inteso come il Nemico, solo attorno al III secolo a. C. Cfr. J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, Laterza, Bari, 2004, pp. 15-20.

provvidenza divina rimase ancora a lungo incompreso¹³⁰ mentre il magico e il controllo di forze soprannaturali continuarono ad essere molto operanti.

Differenziandosi in parte da Manselli, J. Le Goff insiste invece su un'interpretazione, già formulata da Bachtin¹³¹, della "religione popolare" come risultato di «un gioco sottile di acculturazioni interne»¹³² avvenuto tra la cultura ecclesiastica e quella degli ambienti laici, non solo in seguito al desiderio di evangelizzazione sentito dalla classe clericale ma anche per una forte pressione culturale esercitata delle classi popolari stesse. Secondo tale studioso francese, che ha esaminato le dinamiche dei rapporti tra questi due livelli di cultura per il periodo altomedievale, quel "gioco sottile" fu iniziato nel V secolo quando la cultura colta, monopolizzata dalla Chiesa ma attenta a recuperare e ad inglobare anche elementi del patrimonio greco-romano, si trovò davanti, «più che a una cultura pagana al suo stesso livello e con un tipo di organizzazione analogo»¹³³, a una cultura di carattere "primitivo": un universo culturale folklorico - intendendo con folklore «lo strato profondo di cultura (o civiltà) tradizionale [...] soggiacente in ogni società storica»¹³⁴ - il quale poggiava da un lato su un sostrato di arcaiche credenze agricolo-naturalistiche e dall'altro lato sulla tradizione greco-romana segnata anche da influenze barbariche¹³⁵. Nonostante il netto divario esistente tra questi due ambiti culturali, però, l'atteggiamento assunto dalla cultura ecclesiastica nei confronti delle idee provenienti dal folklore fu ispirato secondo le Goff ad una parziale accoglienza. Tale apertura apparve dettata per un verso da una certa comunanza di strutture mentali tra i due ambienti, e per l'altro verso dalle esigenze pragmatiche dell'evangelizzazione, la quale non poteva prescindere dalla situazione culturale del laicato e, per essere efficace, doveva realizzarsi attraverso tentativi di adattamento e non di rado con l'inserimento della stessa cultura clericale nel quadro preesistente di quella folklorica¹³⁶. Il seguito a questo processo si verificò la "sussunzione" di certi elementi del folklore nella cultura clericale, mentre altri elementi, giudicati inconciliabili, furono rifiutati a volte per

¹³⁰ Raoul Manselli identifica il momento di vera interiorizzazione della fede e di sviluppo di una nuova dimensione psicologica con la piena accettazione dell'esistenza del provvidenziale piano divino, nell'ambito della quale avviene la distribuzione (equa o meno agli occhi degli uomini) della felicità e della sofferenza e che, pur rimanendo incompreso, viene visto come segno della presenza ed espressione della volontà di Dio. Il riconoscimento, sia nei momenti di gioia che in quelli di dolore, della occasione per la partecipazione spirituale con Dio e la conseguente piena e gioiosa accettazione delle Sue decisioni segnano - secondo lo studioso - il momento del superamento della concezione romano-germanica. Cfr. R. Manselli, *Il soprannaturale e la religione popolare...*, cit., pp. 24 e ss.

¹³¹ Cfr. M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino, 1979.

¹³² Cfr. J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, cit., p. 196.

¹³³ *Ibid.* p. 198.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 198, n. 17.

¹³⁵ Cfr. *ibid.* pp. 197-198.

¹³⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 199-200.

“distruzione” e spesso per “obliterazione” o per “snaturamento”¹³⁷. Una parte della cultura folklorica finì così con l’integrarsi progressivamente nella cultura ecclesiastica, superando l’incomunicabilità tra i due ambienti la quale, precisa Le Goff, nasceva più dall’ignoranza e dall’incomprensione del folklore da parte della cultura ecclesiastica che da un’ostilità programmatica. Come rileva anche Jean-Claude Schmitt, questa integrazione fondata sulla “manomissione” reciproca delle due culture si protrasse per tutto l’alto Medioevo ed entrò in una fase particolarmente proficua con la nascita degli Ordini Mendicanti e con lo sviluppo di una nuova evangelizzazione, mediante la quale «i predicatori “volgarizzano” i concetti fondamentali della cultura clericale, ma prestano anche attenzione alle parole dei laici di cui sono i confessori, a cui spesso restituiscono dall’alto del pulpito, trasformati in *exempla*, i racconti ricevuti»¹³⁸. I motivi originari della cultura popolare entrarono così a far parte, trasfigurati ed adeguatamente elaborati, dell’insegnamento ufficiale della Chiesa e per suo tramite ritornarono in forma canonizzata nella stessa cultura popolare da cui erano usciti, determinando un movimento di “circolarità” che segnò profondamente la cultura del tempo¹³⁹.

Questa feconda reciprocità di influenze tra cultura ecclesiastica e cultura folklorica, e la loro dinamica “circolare”, vengono messi in rilievo anche da Carlo Ginzburg nei suoi studi riguardanti i secoli XVI e XVII. Egli si pone in aperto contrasto con la concezione “aristocratica” della cultura che vede nel folklore un insieme disorganico e deforme di idee presenti anticamente nella mentalità delle classi dominanti e formatosi in seguito a un processo unilaterale di assimilazione e di snaturamento di quelle idee da parte del popolo¹⁴⁰. Consapevole della plurisecolare continuità e dell’estrema complessità dei rapporti di scambio tra cultura ecclesiastica e popolare, Ginzburg sottolinea il risultato mai scontato di tali contatti e invita addirittura ad evitare il termine stesso di “religiosità popolare”, perché troppo arbitrario, ambiguo e viziato da storiche generalizzazioni¹⁴¹. Di conseguenza rifiuta anche ogni tentativo di dare una definizione aprioristica del fenomeno religioso popolare, giacché tale delimitazione comporterebbe inevitabilmente la semplificazione, la generalizzazione e quindi anche la distorsione della verità storica. Verità che invece va ricercata attraverso un’analisi attenta delle fonti, capace di configurare la specificità storica e la varietà

¹³⁷ Cfr. *ibid.*, p. 200, e S. Boesch-Gajano, *Dislivelli culturali e mediazioni ecclesiastiche nei «Dialoghi» di Gregorio Magno*, in «Quaderni storici», 41, (1979), pp. 398-415.

¹³⁸ J.-C. Schmitt, *La parola addomesticata. San Domenico, il gatto e le donne di Fanjeaux*, in «Quaderni storici», 41, (1979), p. 416.

¹³⁹ Cfr. *ibid.*, p. 433. Cfr. anche J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, Bur, Milano, 2004, pp. 205-241 e J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Spemann, Berlin-Stuttgart, 1905, p. 147, cit. in J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 205-206.

¹⁴⁰ Cfr. C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, cit., p. XII.

¹⁴¹ Cfr. C. Ginzburg, *Premessa giustificativa*, cit., p. 393.

«irriducibile a una definizione, dei comportamenti e degli atteggiamenti religiosi delle classi popolari»¹⁴². Scartando *a priori* una visione dei rapporti tra ceti egemoni e subalterni in termini o di invalicabile contrasto dovuto alla «contrapposizione ostinata e consapevole» o di perfetta consonanza sorta dall'«acculturazione sostanzialmente riuscita (più o meno durevole)»¹⁴³, inoltre, egli mette in rilievo la ricchezza e la molteplicità di queste relazioni, descrivendone la varietà di forme attraverso le categorie del “proposto”, del “prescritto”, del “tollerato” e del “proscritto”¹⁴⁴: categorie i cui confini variano per ogni epoca. In questo modo la circolarità degli scambi tra diversi ambienti culturali si accompagna a suo avviso alla costante mutevolezza degli atteggiamenti religiosi dei loro rappresentanti, il che porta a rifiutare un'interpretazione della “religiosità popolare” come coacervo di idee chiuso, impermeabile, astorico e immobile. L'idea dell'isolamento, della fondamentale incomunicabilità e della conseguente stabilità del fenomeno religioso popolare è così soppiantata dalla visione di una «lotta tra religione delle classi egemoni e religione delle classi subalterne, fatta, come ogni lotta, di scontri in campo aperto, di compromessi, di paci forzate, di guerriglie»¹⁴⁵ e condotta da avversari in continua trasformazione.

Nella nostra analisi accoglieremo un'interpretazione del fenomeno religioso popolare corrispondente a quella data da J. Le Goff e da Carlo Ginzburg, augurandoci che i risultati del lavoro possano dimostrare la sua validità anche per l'epoca tardomedievale. Continueremo nonostante ciò ad usare il concetto di “religiosità popolare”, cercando però di limitarne l'ambiguità, l'oscurità e l'astoricismo configurandolo come un insieme di comportamenti, di atteggiamenti e di idee religiose variamente diffusi nelle classi popolari del periodo. Ciò dovrebbe consentire di utilizzarlo in modo sostanzialmente strumentale, senza incorrere in implicazioni ideologiche o in connotazioni teoriche più o meno discutibili.

Le fonti prese in esame nella seconda parte - le *Novelle* di Giovanni Sercambi, due cicli di prediche volgari di San Bernardino e *Motti e facezie del Piovano Arlotto* - presentano caratteristiche differenziali più marcate rispetto a quelle studiate nella prima parte, fornendo angoli di visuale assai peculiari sul fenomeno religioso popolare. A differenza di altre raccolte di novelle, la narrazione di Sercambi rispecchia - come è già stato ampiamente riconosciuto

¹⁴² *Ibid.*, p. 394.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 393.

¹⁴⁴ Cfr., *ibid.*, p. 394.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 396.

da studiosi quali Christian Bec¹⁴⁶, Franco Cardini¹⁴⁷, Giovanni Cherubini¹⁴⁸, Odile Redon¹⁴⁹, Piotr Salwa¹⁵⁰ e altri - i fenomeni più generali connessi alla sfera di credenze, sentimenti, valori, interessi, gusti, desideri e paure diffusi all'epoca. Innanzitutto per la mentalità dell'autore: essendo uomo pratico, politico spregiudicato e mercante avido di realismo, «scarsamente incline alla commozione, alla fantasia, al prendere in considerazione cose che non si possano vedere, toccare e misurare»,¹⁵¹ egli tende a «dire précisément et objectivement toutes les choses telles qu'elles sont»¹⁵², tracciando magistralmente il contesto socio-politico in cui vive e che conosce a fondo in maniera concreta. In secondo luogo, per la natura del suo stesso genere novellistico: pur essendo eterogeneo e di difficile codificazione, esso esprime «en un language accessible à tous une vision “médiocre” de la vie quotidienne» in cui «les “mercatores” retrouvent sans doute leur univers et leurs préoccupations»¹⁵³. In terzo luogo, per l'intento ideologico e politico sotteso all'opera: la narrazione «sia per il carattere degli argomenti che tocca, sia per la lingua naturale che usa, sia per l'estensione del pubblico cui solitamente si rivolge»¹⁵⁴ mira a rappresentare la visione quotidiana del reale diffusa mediamente fra la gente. In quarto luogo, per il repertorio di fonti scelto dallo scrittore, il quale si richiama espressamente alla tradizione popolare, e quindi a un insieme meno ricco di quello che egli possiede ma corrispondente senz'altro al livello del suo pubblico. E infine, per la qualità artistica dell'opera: ritenuta da molti studiosi inferiore al modello boccaccesco¹⁵⁵ essa offre, proprio in virtù di questa inferiorità, un contatto con il mondo sotteso alla finzione meno indiretto e deformato da stilizzazioni, diventando così «un indice più immediato e sicuro»¹⁵⁶ dei fenomeni che in tale mondo si andavano verificando¹⁵⁷.

Le prediche volgari di san Bernardino da Siena, quasi contemporanee all'opera sercambiana, contengono gli insegnamenti del «maestro della predicazione francescana»

¹⁴⁶ Cfr. Ch. Bec, *Les marchands écrivains*, cit., pp. 175-199.

¹⁴⁷ Cfr. F. Cardini, *Le «nouvelle magique» di Giovanni Sercambi*, cit., pp. 169-241.

¹⁴⁸ Cfr. G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 3-51.

¹⁴⁹ Cfr. O. Redon, *Le corps dans les nouvelles toscanes du XIVe siècle*, in AA. VV., *Faire croire*, cit., pp. 147-149.

¹⁵⁰ Cfr. P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia*, cit., pp. 23-46; Id., *La narrativa...*, cit., pp. 107-142.

¹⁵¹ F. Cardini, *Le «nouvelle magique» di Giovanni Sercambi*, cit., p. 169.

¹⁵² Ch. Bec, *Les marchands écrivains*, cit., p. 178.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 175.

¹⁵⁴ P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia*, cit., p. 36.

¹⁵⁵ Per le informazioni sulla tradizione di studi sul Sercambi, cfr. *ibid.*, pp. 12-35.

¹⁵⁶ F. Cardini, *Le «nouvelle magique» di Giovanni Sercambi*, cit., p. 170.

¹⁵⁷ Cfr. O. Redon, *Le corps dans les nouvelles toscanes...*, in AA. VV., *Faire croire*, cit., p. 148. Christian Bec arriva perfino a dire che: «Si le *Décameron* est l'épopée des marchands, [...] le *Novelliero* en est la chronique: moins ambitieuse, plus terre à terre et quotidienne» e che «la technique mise en oeuvre par le conteur est journalisme avant lettre: consistant en raconter des aventures en grossissant les traits pour frapper le lecteur» (Ch. Bec, *Les marchands écrivains*, cit., pp. 182, 187).

pronunciati durante la quaresima dell'anno 1424 nella chiesa di Santa Croce in Firenze e tre anni più tardi al Campo di Siena¹⁵⁸. Emerge da esse una serie ulteriore di immagini della religiosità popolare assai interessanti non solo perché formulate da un rappresentante del clero e quindi da un membro “dell'altra parte” del dialogo religioso, ma anche perché nate da un raffronto diretto e costante con le problematiche più impellenti dello spirito religioso dell'epoca accompagnato da un immediato e acuto commento. Commento il quale, oltre a proporre un quadro della religiosità conforme al programma ideologico dalla Chiesa, mette in risalto lo scarto, a volte drammatico, tra il volto postulato e quello effettivo della religiosità popolare. Certo, la provenienza ecclesiastica di Bernardino può ridurre senz'altro l'obiettività della testimonianza ma non ne intacca il valore documentario¹⁵⁹. Il linguaggio e lo stile adottati, le tematiche trattate, le associazioni e le tecniche di persuasione messe in atto, gli *exempla* usati dal Santo sono parti integranti di un discorso ideologico non solo atto a raggiungere le masse, e quindi strettamente aderente al loro immaginario ed alla loro mentalità¹⁶⁰, ma anche sorto in parte dal loro impulso “committente”¹⁶¹. L'insieme di questi elementi fornisce perciò, come osserva Giovan Battista Bronzini, una ricca testimonianza sul fenomeno religioso popolare dell'epoca. Consente di capire la psicologia delle folle che nella prima metà del '400 riempivano le chiese e ingombravano le piazze in cerca di un insegnamento spirituale rinnovato e capace di affrontare le nuove problematiche sociali e religiose sorte a quel tempo¹⁶²; delle folle pronte a commuoversi fino all'estasi sulla *pietas* di Cristo, e allo stesso tempo incapaci di rinunciare a una serie di credenze e di riti ancestrali, coltivati molto spesso non per contrastare la Chiesa ma per attenuare la sensazione di abbandono o di rifiuto da parte sua¹⁶³.

E infine, l'importanza speciale di *Motti e facezie del Piovano Arlotto*, già rilevata per la comprensione del mondo rurale nei suoi aspetti concreti e materiali, risulta ancora maggiore per quanto riguarda lo studio della mentalità religiosa popolare. Lo stretto contatto con la gente del popolo, la profonda e quotidiana immersione nel mondo dei parrocchiani e la conoscenza diretta delle sue traversie consentono al piovano di andare oltre gli aspetti

¹⁵⁸ Le prediche si tennero nel 1424 nella Chiesa di Santa Croce a Firenze, nel 1425 a Firenze e a Siena e nel 1427 di nuovo a Siena.

¹⁵⁹ Cfr. G. B. Bronzini, *Le prediche di Bernardino e le tradizioni popolari del suo tempo*, in AA. VV., *Bernardino predicatore nella società del suo tempo. XVI Convegno Internazionale di Studi*, Todi, 9-12 ottobre 1975, L'Accademia Tudertina, Todi, 1975, pp. 110-152.

¹⁶⁰ Cfr. L. Bolzoni, *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Einaudi, Venezia, 2002; ID., *Oratoria e prediche in Letteratura italiana*, cit., pp. 1041-1045, 1048-1053.

¹⁶¹ Cfr. G. B. Bronzini, *Le prediche di Bernardino...*, cit., pp. 116-120.

¹⁶² Cfr. C. Delcorno, *Introduzione* in Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena* cit., pp. 9-10.

¹⁶³ Cfr. R. Manselli (a cura di), *La religiosità popolare...*, cit., pp. 37-38, e G. B. Bronzini, *Le prediche di Bernardino...*, cit., p. 121.

esteriori della vita delle persone e di penetrarne la dimensione interiore, lo spazio dei sentimenti. Pensieri, desideri, speranze, paure, turbamenti, illusioni, ecc.: tutto un caleidoscopio emozionale che agita l'umanità povera e calda dei popolani e sfugge all'occhio distante degli scrittori borghesi emerge - spesso indirettamente e al di là della stessa intenzione del narratore - dalle vicende di Arlotto. E insieme ad esso, ovviamente, anche la dimensione peculiarmente religiosa che ne sta al centro. L'occhio di Arlotto diviene quindi un faro ulteriore e privilegiato che illumina l'universo complesso della mentalità religiosa popolare e meglio degli altri ne mostra le filigrane sottili: non più per desiderio di rappresentazione artistica o per differenza pedagogico-dottrinale, come avviene nelle fonti precedenti, ma per compenetrazione e condivisione: un processo virtuoso che mescola le varie umanità e le rivela a se stesse per quello che sono. Al punto che la stessa opera di evangelizzazione a cui Arlotto, nella sua veste di prete, pur è chiamato assiduamente prende l'aspetto non di un insegnamento dall'alto ma di un costante dialogo con i bisogni della gente, nel corso del quale lo stesso piovano risulta sovente toccato e modificato. Il che conferma ulteriormente quel singolare fenomeno di "circolarità" del fenomeno religioso di cui abbiamo detto.

3. Articolazione della ricerca

La prima parte della ricerca avrà la seguente articolazione. Tenendo conto della ricchezza e della varietà delle realtà geografiche, paesaggistiche, demografiche, politiche, abitative ed agricole della Toscana, faremo precedere l'analisi da un capitolo introduttivo destinato a delineare sinteticamente i tratti salienti della configurazione della regione in epoca tardo medievale. Passeremo quindi all'analisi delle fonti seguendo un criterio peculiarmente tematico. Individueremo cioè alcuni nuclei tematici significativi presenti in tutte le fonti e cercheremo di comparare i modi diversi in cui essi sono trattati e i contributi specifici apportati dall'una e dall'altra fonte. Innanzitutto prenderemo in esame il quadro dei rapporti economico-sociali tra la città e la campagna, che rappresenta l'interesse più frequente degli autori dei testi nella descrizione del mondo rurale e consente di tracciare una fitta rete di relazioni quotidiane tra i due ambiti. A questo scopo parleremo prima dei contadini in città cercando di ricostruire un ricco affresco dell'umanità campagnola presente ai mercati, nelle strade, nelle botteghe, nelle piazze e nelle case cittadine, e poi tratteremo un quadro della presenza borghese nel contado mirando a illustrare le sue tradizioni, i suoi significati

ideologici e sociali, le sue motivazioni e infine le sue dinamiche fondamentali per l'assetto organizzativo, culturale e abitativo del contado. Presentate in generale le relazioni economico-sociali tra la città e la campagna, focalizzeremo lo sguardo sul mondo rurale analizzando svariati aspetti della vita e del lavoro in campagna quali emergono dalle fonti. In primo luogo descriveremo la condizione sociale, professionale ed economica delle diverse categorie di lavoratori in cui si articola la classe contadina. In riferimento a ogni categoria professionale individuata (contadini ricchi, proprietari agricoli, allevatori, mezzadri, braccianti, nullatenenti, ecc.) cercheremo testimonianze riguardanti le sue condizioni di vita e di lavoro, esaminando l'aspetto delle dimore rurali, la strutturazione dei poderi agricoli e la ricchezza e molteplicità di tipologie e di strumenti del lavoro contadino. Questo quadro del contadino-lavoratore sarà completato con le immagini della società dei villani nel tempo di festa, nei momenti di svago e nei luoghi di socialità. Si passerà infine ad un esame della figura stessa del villano trasmessa dalle fonti, alla cui stregua essa verrà presentata nei suoi aspetti esterni, nelle sue qualità intellettive e nelle sue caratteristiche morali. Come parti integranti dell'immagine del villano saranno analizzati anche i nomi e i soprannomi attribuiti alle figure contadine nonché un'altra serie di dati linguistici capaci di completare il ritratto del villano e delle sue relazioni con i borghesi.

La seconda parte della ricerca avrà la seguente articolazione. Essa userà un approccio metodologico ed espositivo diverso da quello utilizzato nella prima parte. Infatti, per la particolare problematicità del tema affrontato che mal si presta a generali schematizzazioni, e per la notevole differenza d'intenti e di prospettive esistente, come s'è detto, fra le fonti assunte, è parso opportuno non procedere alla definizione di nuclei tematici comuni a cui riferire le fonti bensì affrontare le fonti stesse una per una facendone emergere volta a volta i profili salienti nella descrizione del fenomeno religioso popolare. I risultati della ricerca sembrano confermare la validità di questo approccio, mostrando un quadro ampio e complesso al quale le varie fonti contribuiscono con elementi molteplici e differenziati. Inizieremo dall'analisi dell'opera di Sercambi, che mostrerà temi centrali come l'importanza della figura del prete e del santo nel culto popolare, il radicamento di elementi di superstizione e di pensiero primitivo magico nell'immaginario e nelle forme esteriori del culto, la dimensione delle scienze occulte e la sua presenza nel popolo. Tratteremo poi gli scritti di san Bernardino, i quali offriranno dovizia d'informazioni sulla visione generale della condizione umana, sugli aspetti del culto popolare giudicati scorretti, pericolosi e sconfinanti nella magia e nella superstizione, sul crescente fenomeno della stregoneria, sulle operazioni diaboliche e infine sui rituali complessi proposti dalla Chiesa come alternativi alle pratiche

devianti. Passeremo infine allo studio del quadro di vita religiosa descritto in *Motti e facezie del Piovano Arlotto*, il quale riproporrà molti dei precedenti profili - in particolare il ruolo dei religiosi, il culto dei santi, la presenza di forme culturali estranee al canone - approfondendone però la comprensione con una visione “dall’interno” ricca di calda e immediata umanità.

PARTE I

LA VITA ECONOMICA E SOCIALE

CAPITOLO 1

LA TOSCANA NEI SECOLI XIV E XV. UN QUADRO GENERALE

«Poche regioni d'Italia, forse nessuna, offrono una varietà di paesaggi agrari, di forme di sfruttamento del suolo, di tipi di insediamento paragonabile a quella della Toscana»¹⁶⁴, scriveva Giuliano Pinto cercando di dare un'idea dell'incredibile diversità di assetti geografici, paesaggistici e demografici che la regione presenta. Di quella ricchezza che colpisce, sì, per la bellezza di ogni suo singolo elemento (dalle bianche pareti delle Apuane alle scure pinete della Maremma, dalle dolci colline senesi alle turbolenti vette garfagnine), ma che rivela in pieno la propria straordinarietà per la continua varietà di forme, di aspetti, di prospettive: quel caleidoscopio fantasmagorico che, oggi come ieri, lascia lo spettatore non solamente incantato ma anche sbalordito o addirittura disorientato. Su quale fascino esercitasse quel paesaggio anche secoli fa, nei tempi del Medioevo, si è scritto tanto. La storia della convivenza e dell'amore tra l'uomo e l'ambiente della Toscana emerge da svariate fonti: dalle disposizioni comunali atte a regolamentare lo sfruttamento delle risorse e a preservarne l'integrità, alle opere iconografiche segnate profondamente dal gusto dell'osservazione fino alle immagini letterarie: sia quelle più usuali fornite dagli scrittori dei libri di famiglia per lodare la mitica bellezza, l'accogliente amenità e la generosa fertilità delle proprie terre d'origine¹⁶⁵, sia quelle dei ricordi più personali che con ritmo incalzante, con linguaggio schietto e con una presa quasi diretta raccontano la curiosità, lo stupore e la gioia dei viaggiatori di epoche remote¹⁶⁶. E sono anche queste fonti a fornire una miriade di informazioni sul paesaggio toscano del Tre e del Quattrocento e a permetterci di ricostruirne i caratteri generali e di tracciarne le linee di trasformazione.

Il panorama toscano di oggi si rivela infatti profondamente diverso da quello dell'autunno del Medioevo. E questo non solo per la spiccata presenza umana e il conseguente sviluppo dell'edilizia, particolarmente aggressivo a partire dagli anni '60 -'70 del XX secolo, o per la recente trasformazione delle strutture, delle forme e delle tecniche di produzione, ma anche in virtù delle incessanti opere di riassetto del terreno e di regolamentazione idrica che a partire dal Seicento cominciarono a incidere in maniera sempre più marcata sulle condizioni

¹⁶⁴ G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 7.

¹⁶⁵ Cfr. G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., pp. 103-339; Buonaccorso Pitti, *Ricordi*, cit., pp. 341-503.

¹⁶⁶ Cfr. B. Masi, *Ricordanze di Bartolomeo Masi calderaio fiorentino dal 1478-1526*, (a cura di O. Corazzini), Sansoni, Firenze, 1906.

naturali e sull'aspetto dell'ambiente. Ma, come si presentava la Toscana agli occhi dei suoi abitanti ed ospiti tra il XIV e il XV secolo?

Pur se fatta per due terzi di collina, per un quinto di montagna e per un decimo appena di pianura¹⁶⁷, e benché caratterizzata nel 90% dalla presenza di suoli poco profondi, aridi e spesso inadatti a molte fra le fondamentali colture erbacee¹⁶⁸, la regione era zona di intenso sfruttamento agricolo. Tale carattere agricolo più che una vocazione naturale era una necessità, una condizione *sine qua non* per la sopravvivenza di una popolazione regionale che proprio nei primi decenni del Trecento superò il milione¹⁶⁹, raggiungendo livelli massimi di crescita e segnando valori che non avrebbe più toccato se non in tempi molto recenti¹⁷⁰. Questa pressione demografica, in costante aumento a partire dall'anno Mille, all'inizio del XIV secolo aveva già determinato profonde trasformazioni delle strutture produttive regionali¹⁷¹. Le necessità di sostentamento di un numero sempre più cospicuo di persone avevano causato nell'arco di tre secoli un lento ma inesorabile e, come si sarebbe poi visto, fatale passaggio dal sistema produttivo altomedievale, basato su un certo equilibrio fra la cerealicoltura, l'orticoltura, l'allevamento, la caccia, la pesca e lo sfruttamento dei boschi, a un regime produttivo fondato soprattutto sulla produzione cerealicola¹⁷². Con il passar degli anni la coltura dei cereali - considerata la più redditizia e, nonostante le rese medievali relativamente basse¹⁷³, senz'altro la meglio capace di sfamare la popolazione - si sviluppò non solo sui terreni più fertili e naturalmente favorevoli alla produzione di granaglie, ma anche sulla maggior parte degli spazi destinati prima alle altre attività economiche. Così, mentre la lavorazione superficiale del suolo dovuta alla semplicità degli attrezzi e delle tecniche

¹⁶⁷ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 7; G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., p. 159.

¹⁶⁸ Il grano ha infatti generalmente bisogno di suoli più profondi perché mette radici a una profondità di circa mezzo metro. Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 12-13.

¹⁶⁹ La popolazione durante il picco demografico databile per la fine del Duecento e l'inizio del Trecento raggiunse probabilmente 1 milione e 300 mila persone. Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 53-66.

¹⁷⁰ Lo sviluppo della popolazione toscana ritornò ai livelli segnati nel Trecento solo in epoche relativamente vicine.

¹⁷¹ Cfr. C. M. Cipolla, *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, Il Mulino, Bologna, 1974, pp. 13-16.

¹⁷² Cfr. M. Montanari, *Campagne medievali*, cit., pp. 32-108; G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 14, 25; A. Cortonesi & G. Piccinni, *Medioevo delle campagne. Rapporti di lavoro, politica agraria, protesta contadina*, Viella, Roma, 2006, pp. 15-57; S. R. Epstein, *Alle origini della fattoria toscana. L'Ospedale della Scala di Siena e le sue terre (metà '200 - metà '400)*, Salimbeni, Firenze, 1986, *passim*. Per i dati sull'epoca altomedievale, cfr. M. Montanari, *L'alimentazione contadina nell'alto Medioevo*, cit., pp. 108-219.

¹⁷³ Le rese medievali sono ancora oggi oggetto di fervide discussioni. In generale si presume però che nel periodo altomedievale le rese agricole medie si aggirassero attorno a 4 per 1, mentre nel Tre e nel Quattrocento oscillassero tra 4 e 8 per 1, con punte eccezionali di 12 per 1 e con valori medi di circa 5-6 per 1. Un aumento più marcato dei rendimenti si riscontra solo dopo la crisi del Trecento, nel periodo di concentrazione della cerealicoltura sulle terre migliori e di un più ragionevole sfruttamento dei suoli. Cfr. M. Montanari, *Campagne medievali*, cit., p. 55-71; G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 12-13, e Id., *Il contadino e il lavoro dei campi*, in J. Le Goff (a cura di), *L'uomo medievale*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 133-134.

produttive impediva lo sviluppo di un'agricoltura intensiva, i campi a grano coprirono lentamente i terreni dove prima aveva regnato l'inculto, il pascolo, il bosco, determinando la progressiva riduzione di allevamenti e limitando in maniera sensibile le possibilità di caccia e di sfruttamento delle risorse naturali delle foreste: risorse del resto sempre più inadeguate di fronte alla popolazione in aumento¹⁷⁴.

La produzione cerealicola si diffuse così in tutte le parti della Toscana segnando pur se in proporzioni diverse il loro paesaggio. La sua presenza fu senz'altro più marcata nella zona delle pianure asciutte, vale a dire sui terreni al nord dell'Arno comprendenti la pianura fiorentino-pistoiese della Valdinievole, la zona di Prato e la piana di Lucca¹⁷⁵. Questo territorio infatti, dopo una serie di interventi di regolamentazione idrica messi in atto a partire dal XII secolo per far defluire le acque stagnanti e dare un corso più sicuro a fiumi e torrenti, presentava suoli fertili e ottime condizioni di coltura¹⁷⁶. Così, le colline di Pistoia e i dintorni di Prato divennero veri e propri centri di produzione cerealicola e aree di essenziale importanza economica per il Comune di Firenze, che aveva invece poche pianure adatte alla coltivazione del grano¹⁷⁷. Accanto ai seminativi nudi o alberati sui terreni della pianura pratese e pistoiese si sviluppò anche una fervida produzione viticola e ortofrutticola nonché, pur se in misura minore, l'allevamento: tutte attività i cui prodotti dovevano soddisfare non solo la richiesta locale ma anche quella del mercato fiorentino. Similmente, anche nella zona di Lucca, accanto alla coltivazione di granaglie fiorì la produzione di viti, alberi da frutta, ulivi e gelsi.

I tentativi di un intenso sfruttamento agricolo erano altrettanto numerosi al sud dell'Arno, nella zona delle colline centrali comprendente le valli di Greve, di Pesa, di Elsa, di Era, la Val di Chiana, l'alta Valle dell'Ombro, il Chianti e la Valdorcia. Ma le caratteristiche fisiche e chimiche di questi suoli erano diverse da quelle dei fertili margini delle pianure alluvionali, il che rendeva più complicato lo sviluppo dell'agricoltura. Sul territorio dello stato senese, che occupava la maggior parte di questa zona, «le pianure interne erano poche e di scarsa ampiezza»¹⁷⁸, i terreni collinari in prevalenza cretacei¹⁷⁹ si rivelavano

¹⁷⁴ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 17-34, e M. Montanari, *Campagne medievali*, cit., pp. 32-108.

¹⁷⁵ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 9, 22.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 22.

¹⁷⁷ All'epoca le pianure fiorentine non arrivavano nemmeno al 5% del territorio comunale. I territori pianeggianti più famosi per le buone rese cerealicole erano situati nei dintorni della città: Piano di Sesto, Pian di Ripoli, Pian di San Salvi. Ma i cereali trovavano anche terreni adatti nella bassa Valdelsa, nel Valdarno superiore e nel fondovalle del Mugello. Cfr. G. Pinto, *Il Libro del Biadaio*, cit., p. 74.

¹⁷⁸ G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 19.

¹⁷⁹ Cfr. G. Pinto, *ibid.*, pp. 32-33.

spesso poco fertili, mentre le zone più basse non erano libere da problemi idrici. Numerosi fondovalle presentavano infatti squilibri idrogeologici talmente gravi da resistere a lungo ai lavori di bonifica intrapresi dal Comune¹⁸⁰. Si coltivavano quindi i cereali ma con più fatica, con rese spesso inferiori a quelle medie e infine non senza rischi di inondazioni capaci non solo di vanificare in un attimo gli sforzi di tanti anni, ma anche di compromettere a lungo la fertilità dei suoli. Comunque, se i terreni delle colline centro-meridionali non sempre erano perfetti per la coltura di granaglie, essi offrivano tuttavia buone opportunità per la coltivazione di viti, di alberi da frutta, di ortaggi e di ulivi¹⁸¹. Così, ai paesaggi di seminativi nudi, vitati o arborati si aggiungevano i panorami contrassegnati da viti in coltura promiscua con orti o con canneti, nonché da vigne vere e proprie. E infine, almeno le pendici più alte continuavano ad essere occupate dai boschi, che pur se in maniera ridotta rispetto ai secoli precedenti offrivano possibilità d'allevamento del bestiame minuto.

Se la messa a coltura incontrava difficoltà non banali sull'arido territorio collinare e nelle acquitrinose conche del senese, un contesto ancora più inospitale per molte colture erbacee era costituito dalla zona montagnosa. Identificabile, ad eccezione del monte Amiata, con la catena appenninica essa attraversa in lungo l'intero territorio regionale, dalle vette delle Alpi Apuane, attraverso le vallate di Garfagnana, i monti Pisani, e la mite montagna pistoiese, fino alle sommità del Mugello, del Casentino e della Valtiberina, segnando i confini settentrionali e orientali della Toscana. Ma anche qui, nonostante l'inadeguatezza dei suoli calcarei e marnosi-arenacei, problemi di assetto idrico e la rigidità del clima, la cerealicoltura era tutt'altro che assente¹⁸². La necessità di garantirsi un minimo di sicurezza alimentare e il desiderio di rendersi almeno in parte indipendenti dai traffici commerciali sempre insicuri e solitamente insufficienti spingevano la popolazione locale a coltivare i cereali ovunque fosse possibile. Così, pur se con rese bassissime e a costo di una fatica maggiore, le granaglie si arrampicavano ad altitudini superiori a volte a 800-900 metri¹⁸³. La cerealicoltura di questa zona poggiava fortemente sui cereali cosiddetti inferiori (come il miglio, la spelta, il panico o la saggina), preferiti perché più robusti e quindi più resistenti alle intemperie del clima montano¹⁸⁴, ma non si esauriva con questi. Un elemento fondamentale e caratteristico della produzione cerealicola nell'Appennino era lo sfruttamento degli alberi di castagne, la cui

¹⁸⁰ Cfr. *ibid.*

¹⁸¹ Cfr. G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 231-311. Simile per i terreni collinari del Comune di Firenze. Cfr. G. Pinto, *Il Libro del Biadaio*, cit., p. 75.

¹⁸² Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 27.

¹⁸³ Cfr. *ibid.*, p. 28.

¹⁸⁴ Sembra anche che i cereali inferiori garantissero rese leggermente più alte di quelle del frumento. Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 12-13.

farina poteva benissimo integrare o addirittura sostituire la farina del grano. Così, mentre nei secoli dell'alto Medioevo tra le colture arboree dominavano incontrastate le querce, le cui ghiande servivano come cibo per i maiali in allevamento brado, nel Due e nel Trecento ai maestosi querceti si accompagnarono numerosi castagneti¹⁸⁵. Inoltre, i suoli inadatti per la crescita del grano si rivelavano spesso idonei per la coltura a terrazza delle viti, degli alberi da frutta più resistenti e degli ortaggi¹⁸⁶. E infine qui, a differenza delle aree collinari e quelle di alta pianura densamente popolate e sottoposte a sfruttamento più intenso, i terreni incolti lasciati a prato o boschivi erano ancora estesi, costituendo elemento fondamentale del paesaggio e favorendo lo sviluppo di una serie di attività economiche, le più importanti delle quali erano il pascolo e l'allevamento, praticati un po' ovunque su tutta la catena¹⁸⁷. Il possesso di ovini, di suini, di cavalli o di bovini costituiva una vera ricchezza, e il quadro della popolazione variava da chi teneva solo qualche animale a chi aveva migliaia di capi in proprietà o in soccida dai proprietari cittadini. E questa era anche la terra della transumanza dalla quale le greggi, guidate dai pastori e accompagnate da piccole comunità di guardiani a cavallo, di ragazzi, e di mercanti del bestiame, partivano a fine estate per svernare nella Maremma pisana o senese¹⁸⁸. Da tale allevamento derivavano una serie di attività economiche collaterali tra cui la produzione della lana - in particolare dei semplici panni romagnoli e agnellini - , la fabbricazione di formaggi e la concia delle pelli. Un'importanza inferiore ma ciononostante non trascurabile avevano anche la caccia, la pesca e l'apicoltura che fornivano prodotti sia al mercato locale sia a quello cittadino¹⁸⁹. Ma la produzione economica di queste zone non finiva qui. Il bosco, oltre a fornire cibo per uomini e bestie, offriva anche una materia prima di fondamentale importanza soprattutto all'epoca del *boom* demografico, e cioè il legname. Esportato in grosse quantità per fornire materiale alle numerose costruzioni edili, richiesto per i cantieri del Porto Pisano, indispensabile per i forni delle fucine locali, e infine prezioso per la fabbricazione dei mobili, degli oggetti d'uso quotidiano, degli attrezzi e dei prodotti di artigianato, il legno costituiva un cespite economico rilevante¹⁹⁰. E infine, la terra

¹⁸⁵ Nei secoli del basso Medioevo i castagneti non erano più una coltura del tutto spontanea. La loro notevole diffusione testimonia infatti l'opera di piantagione sistematica e di cura costante da parte delle popolazioni dell'Appennino. Cfr. M. Montanari, *Campagne medievali*, cit., pp. 32-49; G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 29; G. Cherubini, *La «civiltà» del castagno in Italia alla fine del Medioevo*, in «Archeologia Medievale», VIII, 1981, pp. 247-280.

¹⁸⁶ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 29.

¹⁸⁷ Cfr. G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 120-142.

¹⁸⁸ Le greggi partivano di solito il 1 settembre e ritornavano dal pascolo invernale il 30 aprile. Cfr. G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., p. 133; Id., *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 50-55, e G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 31, 38-40.

¹⁸⁹ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 40-55.

¹⁹⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 30-34.

della montagna non era priva di ricchezze minerarie. Così, accanto ai pregiatissimi marmi delle Apuane, le zone del pistoiese e del Casentino offrivano giacimenti metalliferi consentendo lo sviluppo del rinomato artigianato locale del ferro¹⁹¹.

Il territorio toscano meno sfruttato dal punto di vista della cerealicoltura e della produzione agricola in generale era senz'altro quello della pianura. Comprendente i terreni adiacenti al litorale tirrenico (dal porto di Talamone nella Maremma, attraverso i terreni lungo il corso dell'Arno con le conche di Firenze e di Pistoia, fino alla piana di Pisa, la area del lago di Massaciuccoli e alla bassa Lunigiana), tale zona offriva i suoli potenzialmente più fertili. Solo potenzialmente però, perché gravi squilibri idraulici irrisolvibili all'epoca¹⁹² la rendevano particolarmente ostile alla coltura¹⁹³. Nella parte settentrionale la pianura toscana era fatta di laghi, di lagune, di ristagni d'acqua e di terreni costantemente minacciati da inondazioni dei fiumi Serchio e Arno. Laddove finiva la palude, il terreno appariva coperto da macchie e da boscaglie che si alternavano ove possibile con i campi a grano. Nelle zone meno popolate e più lontane dal letto dell'Arno dominava comunque l'inculto, il prato e il pascolo. Non diversamente si presentava il paesaggio della Maremma pisana costituita da terreni a macchia cosparsi di "marazzi", di "stagnoli" e di paludi, dove la produzione cerealicola era relegata verso la zona interna delle prime pendici collinari. Nella Maremma senese invece, dove finivano il loro corso numerosi fiumi, più marcata era la presenza di estesi laghi e di sconfinata paludi. I fanghi di decine se non centinaia di kmq. tendevano a prosciugarsi parzialmente nei periodi più caldi dando possibilità di semina dei cereali estivi. Il resto del paesaggio era segnato dalla boscaglia. Ma nonostante la scarsità di terreni coltivabili e i gravi problemi idraulici, la zona litorale tirrenica non era improduttiva. Come s'è detto la Maremma pisana e senese erano terre della transumanza dove le greggi provenienti dalle zone di montagna pascolavano dai primi di settembre alla fine d'aprile¹⁹⁴. Inoltre, l'abbondanza di prati, boschi e incolti favoriva anche l'allevamento locale che insieme a tutte le attività connesse costituiva un cespite economico particolarmente rilevante¹⁹⁵. Infine, i numerosi bacini di acque dolci offrivano notevoli possibilità di pesca, un'attività importantissima

¹⁹¹ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 40; G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 130-137.

¹⁹² I provvedimenti intrapresi dal Comune di Pisa - tra cui i lavori di bonifica dei terreni, di innalzamento degli argini dei fiumi e del loro rafforzamento mediante le piantagioni di alberi, di costruzione dei canali di drenaggio e della loro periodica pulitura - erano frequenti e numerosi, ma limitati alle zone più densamente popolate e quindi insufficienti per risolvere il problema del territorio. Così la difficile situazione idrica dei terreni in questione fu risolta definitivamente solo nel XX sec. Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 13, 24-25.

¹⁹³ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 17-18.

¹⁹⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 50-55.

¹⁹⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 40-55.

nell'epoca in cui la dieta veniva determinata, oltre che dai gusti, dalle indicazioni e dalle prescrizioni religiose¹⁹⁶. Nel Tre e nel Quattrocento la richiesta del pesce, apprezzato ai mercati sia locali che cittadini, era talmente alta che si ricorreva non solo alla pesca nei bacini naturali ma anche alla costruzione di peschiere artificiali capaci di garantire forniture sicure e costanti¹⁹⁷. I terreni della macchia e della palude offrivano pure rifugio a tante specie animali diventando uno dei terreni preferiti per la caccia di selvaggina stanziale e di uccelli migratori. Non meno importante nell'economia delle popolazioni locali era la vendita del legname e delle canne, abbondantemente presenti nelle adiacenze palustri. E infine, le zone della Toscana tirrenica e meridionale non erano prive di ricchezze minerarie tra cui rame, oro, argento, piombo, allume e zolfo, nonché di giacimenti di sale¹⁹⁸.

La diversità dell'assetto orografico e pedologico, a cui la Toscana doveva la strabiliante varietà dei suoi paesaggi e la molteplicità delle produzioni locali, determinava profondamente anche la distribuzione della popolazione regionale e le strutture di insediamento. Tenzionalmente pronta a concentrarsi sui terreni adatti in qualche modo alla coltura nonché nelle zone vicine alle grandi città o alle principali vie di comunicazione, la popolazione si addensava nelle aree di alta pianura, di collina e nelle zone di bassa montagna. Aree contrassegnate da una densità demografica particolarmente alta erano le zone circostanti ai principali centri toscani come Firenze, Lucca, Pistoia, Prato, Siena, Arezzo¹⁹⁹. Un'eccezione tra le città medio-grandi era costituita solo da Pisa, un centro economico di prim'ordine nel Due e nel Trecento²⁰⁰ ma circondato da inospitali, paludose e malariche piane alluvionali. Intensamente abitati erano anche i territori lungo le vie di comunicazione, come la via Francigena, dove un continuo passaggio di uomini e traffici contribuiva allo sviluppo di iniziative produttive locali.

¹⁹⁶ In seguito alle prescrizioni religiose, i giorni di vigilia arrivavano a 120-130 all'anno, per cui una giornata ogni tre si digiunava ed era vietato il consumo di carne e di grassi animali. Per informazioni sull'importanza del pesce nella dieta dell'alto e del basso Medioevo, cfr. M. Montanari, *L'alimentazione contadina*, cit., pp. 277-295; Id., *Campagne medievali*, cit., pp. 191-212; G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 45-47.

¹⁹⁷ Tra gli investimenti del genere vanno ricordati: nel 1436 la costruzione da parte del Comune di Firenze della peschiera nel Lago Nuovo, la costruzione delle peschiere sul lago di Porta, a Mortone, a Camaione e sul lago di Massaciuccoli. Una zona di pesca per eccellenza era costituita dal Lago di Bientina, i cui prodotti contribuivano a fornire il mercato fiorentino. Le peschiere sorgevano anche tra le paludi di Piombino, di Scarlino, di Grosseto e di Orbetello. Per garantirsi l'abbondanza di pesce il Comune di Siena tentò perfino lo sbarramento del fiume Bruna, distrutto pochi anni dopo la costruzione dal fiume in piena. Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 17-25; G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 45-47.

¹⁹⁸ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 50-52.

¹⁹⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 32-33.

²⁰⁰ Cfr. M. Tangheroni, *Politica, commercio, agricoltura...*, cit., pp. 141-190.

I principali centri urbani e le più grandi arterie di comunicazione si concentravano quindi nella zona centrale della regione, sui terreni collinari e nelle maggiori conche interne, rendendo tale territorio il fulcro assoluto della Toscana²⁰¹. Era quella «la terra di città» per eccellenza, la zona più urbanizzata, più popolata, del maggior peso economico e, come s'è visto, del più intenso sfruttamento agricolo. Oltre ai centri urbani tra i più grandi d'Europa, come Firenze (la cui popolazione ai primi del Trecento veniva stimata tra i 90.000 e i 120.000 abitanti), Pisa, Lucca e Siena (ciascuna con una popolazione di circa 40.000-50.000 persone), essa raggruppava anche una serie di città medio-piccole ma non per questo irrilevanti, come Pistoia, Prato, Volterra, San Gimignano, Montepulciano, Arezzo e Cortona (ciascuna con una popolazione compresa tra gli 8.000 e i 15.000 abitanti)²⁰². Attorno a tali centri si estendeva il contado con i suoi borghi, mercatali, villaggi aperti, torri, *palatia*, *fortilitia*, piccoli insediamenti fatti di 3-4 case e abitazioni sparse che ospitavano circa 280.000-320.000 persone²⁰³. Un paesaggio fortemente antropizzato e intensamente coltivato quindi: frutto di una plurisecolare azione colonizzatrice dei comuni²⁰⁴ e motivo di grande orgoglio per i loro cittadini che non mancarono di lasciarne testimonianze letterarie e iconografiche. Basta pensare alle intense pagine di Giovanni Villani²⁰⁵ o allo straordinario affresco del Palazzo Comunale di Siena²⁰⁶. A circa dieci chilometri dai maggiori centri urbani sorgevano invece veri e propri anelli difensivi fatti di rocche, fortezze, e solidi castelli (*castra*) eretti dai comuni per tutelare la sicurezza e l'indipendenza dei territori²⁰⁷.

Se nei primi tre decenni del XIV secolo la Toscana centro-meridionale ospitava tra 750.000 e 975.000 persone, corrispondenti a $\frac{3}{4}$ dell'intera popolazione regionale stimata su 1

²⁰¹ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 34.

²⁰² Cfr. G. Cherubini, *Scritti toscani*, cit., pp. 21-32.

²⁰³ Cfr. G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 145-148; A. A. Settia, *Lo sviluppo degli abitati rurali in alta Italia: villaggi, castelli e borghi dall'alto al basso Medioevo*, in V. Fumagalli & G. Rossetti (a cura di), *Medioevo rurale*, cit., pp. 157-200.

²⁰⁴ Sul processo di decastellamento condotto dai comuni nei secoli XII-XIII, cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 133-151.

²⁰⁵ «Ell'era dentro bene albergata di molti belli palagi e case, e al continovo in questi tempi s'edificava, migliorando i lavori di farli agiati e ricchi, recando di fuori asempro d'ogni miglioramento e bellezza. Chiese cattedrali e di frati d'ogni regola, e monisteri magnifici e ricchi; oltre a ciò non era cittadino che non avesse possessione in contado, popolano o grande, che non avesse edificato od edificasse riccamente troppo maggiori edifici che in città; e ciascuno cittadino ci peccava in disordinate spese, onde erano tenuti matti. Ma ssi magnifica cosa era a vedere, ch'uno forestiere non usato venendo di fuori; i più credevano per li ricchi difici d'intorno a tre miglia che tutto fosse della città al modo di Roma, senza i ricchi palagi, torri e cortili, giardini murati più di lungi alla città, che inn altre contrade sarebbero chiamati castella. In somma si stimava che intorno alla città VI miglia avea più d'abituri ricchi e nobili che recandoli insieme due Firenze non avrebbero tante (G. Villani, *Nuova cronica*, (a cura di G. Porta), Guanda, Parma, 1990-1991, XII, 100-120, pp. 201-202).

²⁰⁶ Sul valore storico dell'affresco del Buongoverno del Palazzo Pubblico di Siena, Cfr. E. Sereni, *Storia del paesaggio agrario*, cit., pp. 132-143; G. Romano, *Documenti figurativi per la storia delle campagne...*, cit., pp. 130-202; A. Guidotti, *Agricoltura e vita agricola nell'arte toscana...*, cit., pp. 53-83; O. Pächt, *Le paysage dans l'art italien*, cit., e Id., *Early Italian Nature Studies...*, cit., pp. 13-47.

²⁰⁷ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 133-151.

milione-1 milione e 300 mila abitanti²⁰⁸, le altre due zone vale a dire l'area Appenninica e la fascia Tirrenica ad essa adiacente si spartivano quasi tutto il resto della popolazione. La zona meno popolata in assoluto, e tuttavia sovrappopolata rispetto alle risorse che offriva, era quella montana dove la popolazione, assente nelle zone più elevate, si concentrava lungo le vie principali di comunicazione e nelle zone di maggiore fertilità del terreno²⁰⁹. La generale ostilità del territorio, la polverizzazione e la dispersione dei possedimenti adatti alla coltura nonché l'abitudine di sfruttare i pascoli comuni favorivano qui forme di insediamento accentrato, come villaggi aperti, piccoli borghi, *castra*²¹⁰. Una loro fitta maglia copriva, infatti, le zone più agibili. Ma questa era anche la zona in cui resistevano ancora importanti signorie rurali²¹¹. I loro castelli marcavano fortemente il paesaggio rappresentando per il governo cittadino, se non più una minaccia, tuttavia un ostacolo al controllo sistematico del territorio: controllo che i comuni tentavano di conquistare mediante la fondazione di «terre nuove»²¹².

La mancanza di grandi o persino medi centri urbani e la scarsità dell'insediamento contrassegnavano invece la zona Tirrenica. I centri maggiori della zona erano Massa Marittima, Sovana, Grosseto, Montalcino, Piombino, Chiusi e Radicofani, di cui solo Massa Marittima raggiunse forse nel momento migliore 5.000 abitanti e Grosseto arrivò a 1.500 unità. La popolazione degli altri centri non superava probabilmente 1.000 anime²¹³. Sul territorio si estendeva anche una rete di castelli e rocche spesso distanti fra loro che ospitavano in media un centinaio di abitanti e in cui la gente si radunava per ragioni di sicurezza. Fuori delle loro mura il territorio era quasi completamente privo di piccoli insediamenti e di case sparse²¹⁴.

Questa varietà di insediamenti nelle singole zone, oltre ad essere conseguenza di diversi assetti fisico-pedologici dei suoli e di differenti situazioni politiche, rispecchiava anche svariate forme di proprietà a cui erano legati particolari rapporti di lavoro. Le aree più fortemente urbanizzate, e cioè i circondari delle principali città, già dai primi del Trecento erano dominate dalla proprietà cittadina ed ecclesiastica. Le cause di questo predominio

²⁰⁸ Cfr. *ibid.*, p. 62.

²⁰⁹ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 26, 167-174; Id., *Il Libro del Biadaio*, cit., pp. 103-106; Ph. J. Jones, *From Manor to Mezzadria*, cit., pp. 218 e ss.

²¹⁰ Cfr. G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 126-127.

²¹¹ Cfr. *ibid.*, 201-229.

²¹² Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit. pp. 167-174.

²¹³ Cfr. *ibid.*, p. 43.

²¹⁴ Cfr. *ibid.*, p. 44.

cittadino erano numerose e multiple²¹⁵. In parte esso fu effetto di un plurisecolare processo di passaggio dalla proprietà feudale basata sulla servitù della gleba al libero mercato della terra. Tale trasformazione diede ai contadini la libertà personale, ma provocò anche una loro forte diversificazione economica che si tradusse da un lato nell'inurbamento dei più ricchi e dall'altro lato nell'espropriazione dei più poveri²¹⁶. In questo modo le città divennero centri di affluenza delle ricchezze monetarie e fondiarie nonché sedi privilegiate dei proprietari. Ma a favorire la penetrazione cittadina nel contado furono anche i provvedimenti giuridici ed economici messi in atto dagli stessi comuni, che proprio nella presa di proprietà delle terre da parte dei cittadini videro un modo per estendere e accrescere il controllo sistematico del territorio. I lavori di bonifica finanziati dai governi cittadini, la distruzione o il parziale smantellamento di insediamenti signorili ritenuti pericolosi, la tutela della sicurezza delle strade, lo sviluppo di una rete viaria capace di congiungere non solo i grandi centri ma anche località piccole e singole case, nonché l'introduzione di una serie di agevolazioni fiscali per il transito delle merci miravano tutti ad aumentare il valore economico e le possibilità di sfruttamento dei terreni suburbani. Terreni preziosi anche, perché capaci di garantire ai proprietari non solo quell'autosufficienza alimentare che nell'epoca del *boom* demografico si faceva sempre più vitale, ma nel caso dei poderi più estesi, pure eccedenze importanti e facilmente vendibili al mercato cittadino. E infine, accanto a ragioni di autonomia alimentare e puramente economiche, il possesso della terra aveva anche una sua dimensione simbolica: dimensione che andava oltre il valore commerciale dell'appezzamento e conferiva al proprietario un tanto bramato prestigio sociale²¹⁷.

Fu quindi un insieme complesso e variegato di cause, motivazioni, desideri e stimoli a suscitare nei cittadini più ricchi e nei rappresentanti di fasce urbane più modeste quella «fame della terra» che determinò la progressiva «conquista del contado» e una sempre maggiore espropriazione contadina. Il fenomeno - particolarmente studiato per le zone di Siena e di Firenze, dove il carattere e l'abbondanza della documentazione hanno permesso di definirne meglio le caratteristiche e le dimensioni²¹⁸ - fu presente come s'è detto nei circondari di tutte

²¹⁵ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 24 e ss.

²¹⁶ La trasformazione delle campagne in seguito al passaggio dalla grande proprietà signorile e della struttura dei mansi al libero mercato della terra è discussa da G. Cherubini, cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 56-74; Id., *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 153-156; M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 60 e ss.

²¹⁷ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 24-30, 60 e ss.

²¹⁸ Particolare è la situazione di Siena, per la quale i dati offerti dalla *Tavola delle Possessioni* redatta tra il 1317-1320 hanno permesso agli studiosi di definire con precisione la struttura dei possedimenti dei cittadini senesi nei primi decenni del '300. Una fonte simile per Firenze è costituita dal *Catasto* fiorentino, posteriore però di un secolo (1427) e capace di dare il quadro delle possessioni cittadine solo nel terzo decennio del '400. Per le altre zone della Toscana sono disponibili le fonti databili al XV e XVI. Il ricchissimo catasto di Lucca redatto a

le maggiori città toscane. Così, nelle «masse»²¹⁹ senesi la proprietà dei lavoratori domiciliati fuori mura era minoritaria già ai primi del Trecento e nei due secoli successivi non fece che diminuire. Un processo analogo ebbe luogo nel Comune di Marzocco, la cui documentazione quattrocentesca mostra che i lavoratori proprietari abitavano soprattutto fuori dell'antico contado di Firenze²²⁰. Anche nelle Sei Miglia lucchesi le terre erano principalmente nelle mani delle classi urbane e degli enti ecclesiastici²²¹.

In seguito a questa crescente pressione economica, i piccoli proprietari contadini tendevano a diventare nullatenenti o a ritirarsi verso zone di minor interesse cittadino, finendo per occupare i terreni più distanti dalla città, meno agibili, meno fertili e meno sicuri²²². Nel senese trecentesco la presenza di coltivatori indipendenti si faceva infatti più marcata già sulle prime propaggini delle colline del Chianti, cresceva nelle aride zone cretacee a sud-est della città e diventava dominante nelle zone di alta collina e di montagna situate nella parte occidentale del comune²²³. Sul territorio della repubblica fiorentina a metà Quattrocento erano principalmente le terre di confine mal collegate e spesso insicure - tra cui il Valdarno aretino, la Valdambra, l'alta Valdisieve, il contado di San Miniato, il Chianti e le pianure più lontane da Prato e da Pistoia - a segnare una più consistente presenza di contadini proprietari. Nello stato lucchese la proprietà campagnola caratterizzava le zone interne²²⁴. Ma le aree fondamentali di tale tipo di proprietà erano la bassa pianura e la montagna: i proprietari lavoratori erano numerosi nella Maremma pisana e senese, e prevalevano in maniera

cavallo fra il Tre e il Quattrocento è stato finora poco studiato. Cfr. G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 153-156, 231-241; D. Herlihy & Ch. Klapisch - Zuber, *I toscani e le loro famiglie*, cit., 233-236, 299-324, 363-392; Ph. J. Jones, *From Manor to Mezzadria*, cit., pp. 193-241; Id., *Per la storia agraria italiana...*, cit., pp. 287-349; P. Cammarosano, *Le campagne senesi dalla fine del secolo XII agli inizi del Trecento: dinamica interna e forme del dominio cittadino*, in AA. VV., *Contadini e proprietari nella Toscana moderna*, cit., pp. 153-222.

²¹⁹ «Masse» senesi è la fascia di campagna che circonda le mura cittadine per un raggio di 4 o 5 miglia per aprirsi poi sul contado vero e proprio. Cfr. D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., p. 33.

²²⁰ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 191-199.

²²¹ Sul territorio delle Sei Miglia nei primi decenni del Trecento la proprietà contadina si alternava ancora con quella cittadina e quella ecclesiastica. Ma in seguito all'espansione cittadina, ai primi del Cinquecento la terra intorno alla città apparteneva quasi esclusivamente ai proprietari cittadini o a enti religiosi. Cfr. *ibid.*, p. 147.

²²² Semplificando il quadro che appare dalle analisi di Giovanni Cherubini, attorno a Siena la proprietà cittadina occupava il 70-80% dei terreni, mentre quella contadina costituiva non più del 6-7%. Il resto apparteneva agli enti ecclesiastici. Più lontano dalle mura cittadine, sulle colline fertili e adatte alla coltura promiscua e alla viticoltura, la proprietà cittadina si manteneva ai livelli vicini al 70-80%, mentre saliva anche la proprietà contadina (circa il 15-20%). Nelle zone povere, distanti dalla città e difficilmente raggiungibili, dominava la proprietà contadina toccando a volte anche l'80% del totale. Cfr. G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 278-289. Per il contado fiorentino nel Quattrocento, cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 67-73.

²²³ Cfr. G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 278-289.

²²⁴ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 192-193.

indiscussa sui territori posti lungo l'arco dell'Appennino, aree in cui più frequente era anche la proprietà comune²²⁵.

Alle diverse strutture di possesso corrispondevano forme di produzione differenti. Nelle zone in cui dominavano i possedimenti cittadini lo sfruttamento della terra si realizzava soprattutto tramite varie forme di conduzione indiretta, tra cui l'affitto²²⁶, il canone parziario²²⁷ e la mezzadria²²⁸. I terreni dominati dalla proprietà contadina invece erano regno della conduzione diretta. Così, nelle «masse» senesi e nelle valli intensamente sfruttate d'Arbia e d'Orcia, la maggior parte dei possedimenti cittadini erano condotti a mezzadria. Uno strappo a questa regola costituivano solo i modesti proprietari cittadini che preferivano coltivare i propri fazzoletti di terreno «a loro mani» o con l'aiuto di qualche lavoratore salariato, e i grandi proprietari che cedevano le terre in affitto perché interessati a mettere in commercio le scorte in natura previste dal canone. Il contratto mezzadrile era presente anche sui possedimenti degli enti ecclesiastici, dove tuttavia tendeva ad alternarsi con affitti a tempo breve o persino con antichi fitti ventinovenali o perpetui²²⁹. Nel Comune di Firenze all'epoca del *Catasto*, «a mezzo» erano condotti i possedimenti cittadini situati nella zona adiacente alle mura e nella fascia centrale compresa fra Mugello e San Gimignano²³⁰. La mezzadria vera e propria o il canone parziale venivano adottati anche sui migliori terreni del contado pistoiese e nelle più fertili zone del pratese²³¹. Sul resto del territorio i fitti con canone in natura o in denaro, preferiti anche qui dagli enti ecclesiastici²³² e dai commercianti cittadini di prodotti

²²⁵ Di proprietà comune erano, come s'è visto, i boschi, i pascoli, gli incolti e gli acquitrini.

²²⁶ Il contratto d'affitto concedeva la conduzione della terra al lavoratore in cambio di un canone fisso annuo da corrispondere in denaro o in natura. Era spesso un contratto a tempo breve. Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 66-67.

²²⁷ Il canone parziario prevedeva la spartizione del reddito tra il padrone e il lavoratore in proporzioni svariate e «non a mezzo». Tali proporzioni venivano singolarmente stabilite per ogni prodotto.

²²⁸ Il contratto mezzadrile era un contratto di colonia in cui il padrone metteva la proprietà fondiaria mentre il mezzadro la forza-lavoro. Il contratto veniva stipulato di solito a tempo molto breve, e prevedeva la possibilità di scioglimento anticipato aumentando ancora l'insicurezza e l'instabilità del lavoratore. Il ricavato era generalmente diviso in due, e così erano ripartiti anche le spese di produzione e gli investimenti necessari. Una serie di clausole precise stabilivano ogni volta gli oneri particolari spettanti al colono e al padrone. Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., p. 66.

²²⁹ Cfr. G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 295-302; Id., *La mezzadria toscana delle origini*, cit., pp. 131-152; M. Montanari, *Campagne medievali*, cit., pp. 86-99.

²³⁰ Nel 1430 i mezzadri costituivano il 18,9% di tutti i contadini residenti sul territorio fiorentino, mentre i fittavoli il 4,3%! Il resto erano coltivatori indipendenti in possesso di casa e di terre proprie. La relativamente modesta presenza dei poderi mezzadrili va però ridimensionata in relazione al fatto che essi occupavano terre migliori, le più popolate, le più intensamente sfruttate. Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 192-193; M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 66-73.

²³¹ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 192-193; Ph. J. Jones, *From Manor to Mezzadria*, cit., pp. 193-241.

²³² Gli enti ecclesiastici ricorrevano tuttavia spesso anche al lavoro dei salariati. Cfr. G. Pinto, *Il personale, le balie e i salariati dell'ospedale di San Gallo di Firenze negli anni 1395-1406. Note per la storia del salariato nelle città medievali*, in «Ricerche Storiche», IV, (1974), pp. 113-168.

alimentari²³³, si alternavano con la conduzione diretta praticata dai contadini proprietari. L'incidenza della mezzadria, in costante crescita sui territori dello stato fiorentino e nel senese, era invece minore a Lucca. Lì persino nelle immediate vicinanze della città dominava l'affitto, mentre le aree più lontane erano coltivate direttamente dai contadini proprietari²³⁴.

Le forme di conduzione scelte e i tipi di contratto agricolo adottati non rimanevano senza influenza sull'aspetto e sulla strutturazione produttiva dei poderi. Così, le zone della maggior presenza di mezzadria, e in particolare le basse e le medie colline centrali dove essa s'instaurò precocemente, già dall'inizio del Trecento erano contrassegnate dall'insediamento sparso di tipo poderale. Un terreno concesso «a mezzo» ai contadini non di rado nullatenenti comprendeva quindi non solo la terra su cui lavorare, ma anche una casa colonica e una serie di infrastrutture agricole atte a favorire il più vasto ed efficace sfruttamento delle sue risorse²³⁵. Accanto all'abitazione del colono situata sui campi si trovavano un orto, una vigna spesso alberata, un fienile, una stalla, un'aia, una capanna, un cortile con in mezzo un pozzo, un forno da pane, una cella e a volte anche una colombaia. In più, tra il Due e il Trecento alle modeste «case da mezzadri» iniziarono ad accompagnarsi anche le «case da signore». Costruite in forma di torri, ville, *palatia* e *fortilizia*, esse avevano quell'aspetto monumentale e sontuoso che oltre ad affascinare i contemporanei era anche un segno tangibile della nobiltà e della prosperità dei proprietari.

Accanto ai contratti di mezzadria, anche gli affitti stipulati a lungo termine, a vita o in perpetuo comportavano spesso la presenza dei fittavoli sul podere, pur se essi potevano risiedere altrove, in un borgo, in un castello, in una villa o in una propria casa posta magari su un podere adiacente. Fuori dalle terre coltivate risiedevano invece di regola i fittavoli con contratti a breve termine. Per quanto riguarda i contadini proprietari, la situazione variava di zona in zona. Sui terreni dove lo sviluppo della produzione agricola e le condizioni generali di sicurezza avevano favorito l'esodo dai borghi e la formazione di una fitta maglia di insediamenti sparsi, frequenti erano le case contadine poste tra campi. Ma nelle aree come la Maremma pisana o senese contrassegnate dall'ostilità dell'ambiente, dalla scarsa sicurezza del territorio e dalla mancanza di insediamenti sparsi, i contadini proprietari continuavano a vivere all'interno dei castelli fortificati, distanti spesso ore di viaggio dai loro campi²³⁶. Non diversamente si presentava la situazione dei proprietari contadini in montagna. Per una serie di ragioni di sicurezza e di economia del lavoro a cui abbiamo già fatto cenno, anche loro

²³³ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 148-149.

²³⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 192-193.

²³⁵ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 125-235.

²³⁶ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 42-48.

preferivano l'insediamento accentrato dei piccoli villaggi aperti, dei borghi fortificati o dei veri e propri *castra*.

Tale era il generale quadro geografico, paesaggistico, demografico ed economico della Toscana dell'inizio del '300, e cioè nell'epoca in cui la regione ospitava circa 1 milione-1 milione e 300 000 abitanti. Ma a partire dal decennio 1330-1340 le cose iniziarono a cambiare. Un insieme di fattori ambientali, sociali ed economici cominciò a incidere in maniera sempre più grave sulla produttività della regione e sulle condizioni di vita dei suoi abitanti. I primi segnali dello squilibrio nei rapporti tra l'uomo e l'ambiente arrivarono con le catastrofi naturali e con le conseguenti crisi annonarie della seconda metà del XIII e dei primi decenni del XIV secolo²³⁷. Se la costante variabilità del clima aveva abituato le popolazioni del Medioevo alle continue oscillazioni delle rese cerealicole²³⁸, tuttavia in quel periodo le frequenti scorrerie degli eserciti nemici²³⁹, le difficoltà di approvvigionamento e l'eccessivo sfruttamento dei suoli dovuto a rotazioni troppo intense, a concimazioni insufficienti e a lavorazioni superficiali, iniziarono a compromettere in maniera sempre più forte la fertilità dei terreni e ad abbassare in modo marcato i rendimenti²⁴⁰. Ai danni provocati dalle distruzioni sistematiche dei raccolti, dai blocchi imposti all'afflusso del grano forestiero²⁴¹, dalle intercettazioni dei traffici e dalla stanchezza dei terreni si accompagnò il peggioramento del clima, che già dalla metà del XIII secolo aveva segnato un progressivo prolungarsi di periodi freddi e piovosi. Così le piogge, le grandini e le nevi che cadevano durante la semina autunnale e primaverile rischiavano sempre più spesso di guastare il seme appena sparso,

²³⁷ Cfr. G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 164-166; Id., *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 14-15, 34-36; G. Pinto, *Firenze e la carestia del 1346-1347. Aspetti e problemi delle crisi annonarie alla metà del '300*, in «Archivio Storico Italiano», CXXX, 1972, pp. 3-84.

²³⁸ Cfr. M. Montanari, *Campagne medievali*, cit., pp. 191-200; M. S. Mazzi, *Consumi alimentari e malattie...*, cit., pp. 321-337; G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 503-520.

²³⁹ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 45-54.

²⁴⁰ Gli anni a partire dal 1250 sono infatti segnati da un continuo alternarsi di annate buone con periodi di difficoltà annonarie e infine con carestie vere e proprie. Tra i fenomeni che coinvolsero il territorio fiorentino vanno ricordate le fasi di scarsa disponibilità del grano e le carestie degli anni 1275-1277, 1282, 1285-1286, 1291, 1302-1303. Di particolare gravità furono inoltre le carestie che dopo circa 25 anni di relativa tregua si abbatterono sulla Toscana negli anni 1328-1330, 1339-1341, 1346-1347. Negli anni 1315-1317, 1340-1350 e 1374-1375 si verificarono invece carestie che oltre a colpire in modo più o meno grave il territorio toscano, coinvolsero anche una larga parte del continente europeo. A tali periodi si alternarono anni di raccolti mediocri, che pur se meno drammatici impedivano alla popolazione di riassorbire le carestie passate, e solo in casi eccezionali annate di raccolte abbondanti. Anni di raccolte mediocri furono in particolare il 1333, 1334, 1342, 1343, mentre la resa cerealicola risultò abbondante solo negli anni 1337, 1345. Cfr. G. Pinto, *Il Libro del Biadaio*, cit., pp. 71-106; Id., *Firenze e la carestia del 1346-1347*, cit., pp. 19, 42, 54; G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., p. 506. Sulle cause dei bassi rendimenti medievali, cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 24-39, 44.

²⁴¹ Come ha dimostrato G. Pinto in riferimento alla città di Firenze, la gravità di una carestia dipendeva solo in parte dal livello di insufficienza della produzione granaria nelle campagne fiorentine, un'insufficienza del resto cronica, ma veniva determinata anche dall'afflusso regolare o no del grano importato dal Comune. Cfr. G. Pinto, *Il Libro del Biadaio*, cit., pp. 103-106.

mentre le precipitazioni estive impedivano un'adeguata maturazione del grano²⁴². E non finiva qui la loro pericolosità. Cadendo sui terreni collinari spesso disboscati e incapaci di trattenere e di assorbire le acque piovane, esse provocano pure un eccessivo ingrossarsi dei fiumi con conseguenti straripamenti che a loro volta compromettevano ulteriormente la fertilità di terreni²⁴³. Per una popolazione la cui nutrizione poggiava fortemente sui consumi dei cereali ciò non poteva significare che la mancanza del grano: e l'assenza di questo era carestia. La carestia portava inevitabilmente aumento dei prezzi, il quale colpiva però non solo i prodotti cerealicoli²⁴⁴. Visto che la produzione degli altri beni di consumo, provenienti dall'allevamento, dalla caccia e dallo sfruttamento delle risorse lacustri e boschive non poteva fornire risorse sufficienti per sostituire il grano, anche il loro costo tendeva ad aumentare. I prezzi della carne, del formaggio, degli ortaggi, della frutta, delle castagne, del vino, dell'olio e in generale «de omnibus rebus victualibus»²⁴⁵ salivano quindi alle stelle, impedendo a una larga parte della popolazione di acquistarne a sufficienza e condannandola alla malnutrizione se non alla morte per fame²⁴⁶. E infatti, le prime vittime di quello che si sarebbe poi rivelato uno dei periodi più drammatici della storia medioevale morirono proprio di fame²⁴⁷. Ma non era finita qui. Il ciclico ripetersi delle carestie conseguenti alle guerre e ai disastri naturali impediva alla popolazione di riprendersi e contribuiva alla sua malnutrizione cronica. Questa, pur se non letale di per sé, provocava un drastico abbassamento delle difese naturali delle persone, rendendole sempre più vulnerabili e sempre meno in grado di fronteggiare persino quei mali che in tempi normali avrebbero avuto un corso benigno. Fu quindi su una popolazione così, sottonutrita e malnutrita, flagellata da ripetute ondate di influenze, di dissenterie, di febbri tifoide, di tubercolosi, di infezioni polmonari e segnata da un'altissima mortalità infantile, che si abbatté la famigerata Peste Nera del 1348: un fenomeno morboso a cui venne spesso attribuita la colpa del successivo spopolamento, ma che in realtà fu solo il degno coronamento di un susseguirsi micidiale di eventi. Chiuso un ciclo terribile, se ne aprirono però subito altri, e così i decenni successivi al 1350 furono scanditi ogni 10-15 anni

²⁴² A quanto pare il clima medioevale avrebbe subito una variazione nella seconda metà del XIII secolo facendosi sempre più freddo, piovoso e generalmente instabile. Cfr. M. Montanari, *Campagne medievali*, cit., p. 196; E. Le Roy Ladurie, *Histoire du climat depuis l'an mil*, Flammarion, Paris, 1967, pp. 249-255; G. Pinto, *Firenze e la carestia del 1346-1347*, cit., pp. 19-39.

²⁴³ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 30-33; M. Montanari, *Campagne medievali*, cit., pp. 109-120. Si parla infatti di terreni resi «sterili per il flusso e l'offesa delle acque» (*ibid.*, p. 114).

²⁴⁴ Per le informazioni sulle oscillazioni dei prezzi di grano e delle biade nei periodi di difficoltà, cfr. R. A. Goldthwaite, *I prezzi del grano a Firenze dal XIV al XVI secolo*, in «Quaderni Storici», 28, 1975, pp. 5-35; G. Pinto, *Il Libro del Biadaio*, cit., pp. 29-106.

²⁴⁵ Salimbene de Adam, *Cronica*, (a cura di G. Scalia), Laterza, Bari, 1966, voll. II, p. 180.

²⁴⁶ Cfr. G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., p. 507-508 e R. A. Goldthwaite, *I prezzi del grano a Firenze...*, cit., pp. 5-35.

²⁴⁷ Cfr. M. S. Mazzi, *Consumi alimentari e malattie...*, cit., pp. 322-323.

dalle serie: guerra-carestia-epidemia o disastro naturale-carestia-epidemia²⁴⁸. La popolazione ne uscì decimata e profondamente trasformata dal punto di vista psicologico, sociale ed economico²⁴⁹.

Il periodo che seguì la grande crisi demografica appartiene senz'altro ai meglio documentati nella storia demografica della Toscana medievale. E questo grazie ai dati raccolti nel *Catasto* fiorentino del 1427, la cui varietà e ricchezza ci permettono di ricostruire in dettaglio, almeno per il territorio dello stato fiorentino, le dimensioni e i caratteri delle trasformazioni avvenute tra il 1330 e il 1430. I calcoli risultano più difficili per quanto riguarda le popolazioni di Siena e di Lucca, in riferimento alle quali disponiamo di registri battesimali nonché di libri del debito pubblico e dell'Estimo, risalenti tutti alla fine del Trecento²⁵⁰. Le peggio documentate in assoluto sono invece le vicende demografiche delle campagne. Da quanto risulta però dai pochi ma importanti studi specifici al riguardo²⁵¹, l'andamento demografico delle zone rurali seguì negli anni della crisi quello delle città.

E così, i primi decenni del Quattrocento ci appaiono contrassegnati dalla sempre più marcata supremazia della Repubblica fiorentina, che dopo una serie di guerre e di tregue conquistò verso la metà del secolo il controllo sopra l'intera zona centrale e sopra la maggior parte dell'area settentrionale della regione²⁵². La crescente egemonia politica di Firenze andava di pari passo con il suo primato economico e con la sua preminenza demografica. Sul territorio dello stato fiorentino risiedevano infatti circa i 2/3 dell'intera popolazione regionale, i suoi confini racchiudevano quasi tutte le maggiori città toscane, i suoi suoli erano fra i più ricchi e intensamente coltivati, i suoi territori venivano attraversati dalle maggiori arterie di comunicazione²⁵³. Ma le cifre e le proporzioni demografiche risultavano profondamente cambiate rispetto al passato. Negli anni della redazione del catasto (1427-1430) l'intera

²⁴⁸ Cfr. *ibid.*, p. 326, e G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 62.

²⁴⁹ Cfr. G. Pinto, *Il Libro del Biadaiolo*, cit., p. 71; R. Romano, *L'Italia nella crisi del secolo XIV*, in «Nuova Rivista Storica», L, (1966), pp. 580-595; J. Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale*, Sansoni, Firenze, 1969, pp. 283 e ss.

²⁵⁰ Comunque, anche in questo caso i dati del *Catasto* risultano utili come indici delle tendenze demografiche su territori vicini e rivelano spesso somiglianze con i territori senese e lucchese. Cfr. G. Pinto, *Il Libro del Biadaiolo*, cit., pp. 52-53, 56.

²⁵¹ Disponiamo di studi specifici sulle zone di Prato, San Gimignano, Volterra e Pistoia, cfr. E. Fiumi, *Demografia, movimento urbanistico e classi sociali in Prato...*, cit., pp. 267 e 275; *Id.*, *Popolazione, società ed economia volterrana...*, cit.; *Id.*, *Storia economica e sociale di San Gimignano*, cit., pp. 154, 170-191; D. Herlihy, *Pistoia...*, pp. 86-87, 94; D. Herlihy & Ch. Klapisch - Zuber, *I toscani e le loro famiglie*, cit., 401-440.

²⁵² Cfr. G. Chittolini, *La formazione dello stato regionale e le istituzioni del contado: ricerche sull'ordinamento territoriale del dominio fiorentino agli inizi del secolo XV*, in *Egemonia fiorentina ed autonomie locali nella Toscana nord-occidentale del primo Rinascimento: vita, arte, cultura*, Centro italiano di studi di storia e d'arte, Pistoia, 1978, pp. 17-70.

²⁵³ Negli anni della redazione del *Catasto* il contado e il distretto di Firenze comprendevano tra l'altro: Pisa, Prato, Pistoia, Volterra, Arezzo, Cortona, Castiglion Fiorentino, Montepulciano, San Gimignano, Colle, Barga e Castiglion della Pescaia. Cfr. D. Herlihy & Ch. Klapisch - Zuber, *I toscani e le loro famiglie*, cit., pp. 227-258.

popolazione dello stato fiorentino non superava le 275.000-280.000 persone. La città stessa, una volta di 90.000-120.000 abitanti, ora ne contava appena 37.000, con un calo demografico compreso tra il 59 e il 69%²⁵⁴! La zona del contado fiorentino, affollatissima prima della crisi, ora ospitava appena 104.000 persone con un calo demografico pari a circa 62,9-67,5%. Ma il crollo della popolazione non aveva toccato solo la città e le zone immediatamente adiacenti. Altrettanto drammatica si prospettava anche la situazione del distretto²⁵⁵. Rispetto agli anni Trenta del XIV secolo Pistoia perse il 60% degli abitanti, mentre la popolazione del suo contado diminuì del 50%²⁵⁶. Nel medesimo periodo la popolazione di Prato registrò un calo di 2/3, mentre il suo contado perse il 39% degli abitanti²⁵⁷; e simili furono le perdite demografiche riportate da Arezzo e Cortona²⁵⁸. Ed erano queste zone che grazie al notevole sviluppo agricolo, alla fertilità dei terreni e alla vicinanza delle città reagirono meglio al flagello. Un crollo più drammatico fu registrato nelle appartate e scarsamente popolate aree di Volterra e di San Gimignano, dove la popolazione cittadina diminuì del 75% mentre il calo di quella rurale toccò la punta del 79,9% e determinò l'abbandono di molti villaggi²⁵⁹. Uno spopolamento simile fu registrato anche nelle zone appenniniche del Mugello e del Casentino, dove i villaggi deserti e le fusioni delle parrocchie non furono meno frequenti.

Non diversamente si presentava la situazione dello stato lucchese. In seguito ai ripetuti colpi di peste, alle carestie e ai conflitti armati la città perse circa 2/3 della popolazione raggiungendo il limite di 10.000 abitanti. A quanto pare ancora più grave fu il calo nella zona rurale immediatamente adiacente alle mura, le cosiddette Sei Miglia, la cui popolazione diminuì del 70% o forse addirittura dell'80%²⁶⁰. Particolarmente grosse furono anche le perdite nelle zone della montagna. Nella Garfagnana, dominata dal piccolo insediamento accentrato, il brusco calo demografico determinò lo spopolamento di numerosi villaggi, l'abbandono di molti territori di coltura e il flusso migratorio verso le città della pianura. Di conseguenza, nei primi decenni del '400 la popolazione dell'intero contado lucchese non superava probabilmente 30.000-35.000 abitanti²⁶¹.

²⁵⁴ Cfr. D. Herlihy & Ch. Klapisch - Zuber, *I toscani e le loro famiglie*, cit., pp. 236-243; E. Fiumi, *Fioritura e decadenza dell'economia fiorentina*, in «Archivio Storico Italiano», CXVI, 1958, pp. 465-467.

²⁵⁵ Citiamo dati approssimativi e arrotondati da G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 59 e D. Herlihy & Ch. Klapisch - Zuber, *I toscani e le loro famiglie*, cit., pp. 243-248.

²⁵⁶ Cfr. D. Herlihy, *Pistoia...*, cit., p. 94.

²⁵⁷ Cfr. E. Fiumi, *Demografia, movimento urbanistico e classi sociali in Prato...*, cit., pp. 267, 275.

²⁵⁸ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 60.

²⁵⁹ Cfr. *ibid.*, p. 61. Sulla riduzione del numero dei fuochi rurali di circa 80%, cfr. E. Fiumi, *Storia economica e sociale di San Gimignano*, cit., pp. 154, 170-191; Id., *La popolazione del territorio volterrano-sangimignanese...*, cit., I, pp. 264 e ss.

²⁶⁰ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 60.

²⁶¹ Cfr. *ibid.*, p. 57 e G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., p. 126.

La crisi demografica non risparmiò nemmeno il Comune di Siena. Pur avendo conquistato Massa Marittima e soggiogato una serie di castelli feudali della Maremma, esso uscì dal secolo di carestie e di epidemie profondamente cambiato, indebolito e ridotto in posizione secondaria dal punto di vista sia politico che economico. Non meglio si presentava la sua condizione demografica. La città di Siena, stimata un secolo prima sui 40.000-50.000 abitanti, verso la metà del '400 ne contava solo 15.000. Il resto del territorio, comprendente ormai tutta la zona meridionale della Toscana dalla Maremma alla Valdichiana, ospitava invece circa 65.000 persone segnando un calo demografico del 75%²⁶². La densità media dell'intero stato era pari a 10 abitanti per kmq, con un rapporto di 1 a 2,5 rispetto allo stato fiorentino²⁶³.

Questa fortissima contrazione demografica, oltre a modificare profondamente l'aspetto delle città e delle campagne alla fine del Medioevo, ebbe una serie di conseguenze per lo sviluppo agricolo ed economico della regione. In un primo momento il calo della popolazione, la conseguente riduzione della domanda di prodotti alimentari e la scarsità della manodopera determinarono un abbandono generale dei terreni coltivati. Campi non arati, vigne neglette, uliveti in abbandono e orti invasi da vegetazione spontanea si trovavano un po' ovunque, dalle zone più appartate della montagna lucchese o della Maremma senese ai possedimenti confinanti con le mura dei maggiori centri urbani. In seguito a questo brusco abbandono, molti suoli resi coltivabili grazie alle fatiche e alle attenzioni continue ora regredivano in terre sterili. I terreni strappati di recente al bosco o alla palude segnavano un veloce ritorno allo stato originario di macchia, di brughiera, di selva. Ma l'avanzare dell'incolto e il ritorno alle terre sterili furono ben presto fermati e regolati, con il ricorso a un nuovo sistema di sfruttamento del territorio, più razionale e spesso più adeguato alla naturale vocazione dei terreni²⁶⁴. Sottratte alla coltivazione e trasformate in incolto, in pascolo o in bosco rimasero principalmente le terre marginali, non di rado poco adatte alla coltivazione sia dal punto di vista pedologico che sotto l'aspetto climatico²⁶⁵. In questo modo l'agricoltura toscana si allontanò dalle aride zone di alta collina e della montagna, concentrandosi nelle più fertili aree pianeggianti. Abbandonati i territori sterili, lontani e inagibili la produzione agricola investì le zone di maggiore produttività, capaci di garantire non solo rese medie più

²⁶² Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 54-56, 60.

²⁶³ Cfr. *ibid.*, p. 56.

²⁶⁴ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 36-38.

²⁶⁵ Furono abbandonati o trasformati in pascoli molti campi situati nelle zone appenniniche, nel Casentino e nella Valtiberina. Cfr. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 167-168.

alte ma anche una qualità migliore dei prodotti²⁶⁶. Ad aumentare la fertilità dei terreni coltivati furono anche le rotazioni più frequenti e una più meditata messa a riposo dei suoli, ambedue rese possibili dalla maggior disponibilità dei terreni e dalla più scarsa richiesta di alimentari da parte di un mercato in forte contrazione.

A subire trasformazioni furono però non solo le condizioni ma anche le strutture della produzione agricola. L'abbandono dei campi nelle zone appenniniche, nel Casentino, nella Valtiberina o nella Maremma senese comportò infatti la creazione in esse di nuovi spazi idonei al pascolo, favorendo lo sviluppo dell'allevamento stanziale e transumante e permettendo all'economia quattrocentesca di raggiungere un nuovo equilibrio tra allevamento e agricoltura²⁶⁷. Crebbe così il numero di capi allevati per lana, latte o carne, il che influenzò positivamente la struttura dei consumi e anche la quantità e la qualità delle bestie da soma, la cui forza trainante e il cui concime offrivano un aiuto prezioso alla produzione agricola²⁶⁸. Sui campi liberati dalla pressione cerealicola si svilupparono inoltre colture nuove, in grado di offrire una maggiore varietà di prodotti a un mercato divenuto più esigente e capaci di soddisfare meglio i bisogni dell'industria locale. Si diffusero quindi colture arboree e arbustive tra cui gli alberi da frutta, le viti, gli ulivi, ma anche le piantagioni come guado, robbia, zafferano, lino e gelso, pronti a fornire materie prime e sostanze coloranti alle industrie tessili²⁶⁹. Il ritorno del bosco d'altro canto offrì alla popolazione superstita maggiori possibilità di sfruttamento delle sue risorse, tra cui in particolare migliori opportunità di caccia.

Le conseguenze della crisi però non finivano qui. Un crollo demografico di queste dimensioni non poteva rimanere senza effetto sulla conformazione antropica della regione. Negli anni del calo più drammatico i vuoti di presenze umane e il conseguente inselvaticamento di molti terreni contribuirono a ridurre il livello di sicurezza del territorio. Le strade divennero più pericolose, malagevoli e in certe zone persino inaccessibili. I boschi, le brughiere, le paludi si riempirono di bestie selvatiche che in cerca di cibo si avventuravano persino nelle più immediate vicinanze delle città. Le schiere di briganti imperversavano nel

²⁶⁶ Cfr. M. Montanari, *Campagne medievali*, cit., pp. 55-71.

²⁶⁷ Tale rapporto rimase tuttavia fortemente squilibrato, segnando fino ai secoli XVIII-XIX una cronica insufficienza di animali sui campi. Cfr. M. Montanari, *Campagne medievali*, cit., p. 64, e G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 127-129, 164-170.

²⁶⁸ Gli ovini erano allevati per la lana, il latte, la carne, i maiali per la carne, mentre i bovini venivano considerati quasi esclusivamente come bestie da traino e macellati solo se vecchi e incapaci di lavorare. La produzione lattiera delle mucche rimaneva insignificante e il latte, sfruttato principalmente per il consumo fresco e per la fabbricazione dei formaggi, era quello delle pecore. Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 48-55.

²⁶⁹ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 64; G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., p. 25, e Id., *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., pp. 136-137.

contado e nelle aree boschive adiacenti alle vie di comunicazione, mettendo a repentaglio i viaggiatori e le merci. Tutto quanto insieme spingeva la popolazione a spostarsi verso zone più popolate, capaci di offrire rifugio negli insediamenti accentrati e protetti da mura di cinta²⁷⁰. Per effetto di tale tendenza si ebbe lo spopolamento definitivo delle zone che già prima della crisi apparivano più scarsamente abitate. Così fu proprio tra la fine del '300 e i primi del '400 che le inospitali aree montagnose poste tra Pistoia e Firenze e nel Casentino, nonché le malsane e insicure zone della Maremma senese accentuarono il loro carattere di terre deserte, abitate dalle bestie e preferite dai banditi. Una crisi profonda toccò inoltre gli isolati territori del Volterrano e del Sangimignanese nonché le paludose e malariche terre del Valdarno inferiore tra Pisa e San Miniato²⁷¹: zone dove in seguito alla scomparsa di numerosi villaggi si verificò anche un declino politico ed economico²⁷². In altre aree rurali le ragioni di sicurezza e la tendenza alla redistribuzione della popolazione provocarono l'abbandono da parte dei contadini di case sparse e di piccoli complessi insediativi posti sui campi nonché la riconcentrazione degli abitanti nei borghi, nei castelli e nelle città. Tale fenomeno avvenne sia nelle zone più distanti dai maggiori centri urbani e caratterizzate dalla marcata presenza di castelli fortificati (*castra*), sia nei suburbi delle maggiori città toscane. E così, anche le strutture insediative dei circondari, fatte come s'è visto di *fortilitia*, di *palatia* fortificati, di robuste torri con funzioni di avvistamento, di piccoli borghi, di ville aperte, di gruppetti di 3-4 case, infine di dimore isolate sui poderi, subirono una serie di trasformazioni consistenti in abbandoni, rifacimenti, riadattamenti. Ad essere lasciati furono innanzitutto gli edifici più poveri, i cui abitanti cercavano strutture migliori o tentavano persino di inurbarsi. Centri un tempo sovrappopolati ora offrivano ampi spazi vuoti capaci di ospitare non solo gli uomini, ma anche le bestie e perfino le colture. In tal modo, mentre le zone urbane marginali e adiacenti alle mura si trasformavano in aree coltivate determinando una parziale ruralizzazione dello spazio cittadino, le dimore abbandonate sui campi venivano adibite a ripostigli per attrezzi o a rifugi provvisori per lavoratori domiciliati all'interno delle mura. Le testimonianze evidenti di tale processo si trovano un po' su tutto il territorio toscano: dalle Masse senesi dove lo spopolamento dovuto al passaggio dalla zona rurale alla città fu clamoroso, alla città di Firenze dove i terreni rinchiusi nella monumentale terza cerchia

²⁷⁰ Cfr. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 143-174; ID., *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 36-39; G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 144-146.

²⁷¹ Cfr. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 170-174.

²⁷² Cfr. G. Cherubini, *Scritti toscani*, cit., p. 29.

muraria²⁷³ vennero adibiti a vigne, orti e giardini cittadini, allo Stato di Lucca dove non rari furono gli abbandoni dei villaggi suburbani, fino ad Arezzo, nel cui contado si registrò una tendenza fortissima al ritiro in città²⁷⁴.

Il drammatico calo di popolazione e la presenza di numerosi insediamenti privi di proprietari e in stato di abbandono ben presto causarono anche una forte tendenza alla fusione di più poderi e alla concentrazione dei possedimenti terrieri. I numerosi passaggi di proprietà e il conseguente accumulo passivo di ricchezze da parte dei superstiti non fecero che favorire tale prassi, la quale messa in atto dai contadini più ricchi e soprattutto dai proprietari cittadini, si combinava bene con la brama di acquisti fondiari chiaramente percepibile già nel secolo precedente. In tal modo, la seconda metà del XV secolo venne di nuovo segnata dalla crescente attenzione dei cittadini verso la proprietà fondiaria. Inoltre, la tendenza borghese ad estendere i possedimenti e ad organizzarli in unità sempre più compatte si realizzò spesso a scapito della proprietà contadina, provocando la sua progressiva riduzione e l'allargamento della classe di lavoratori nullatenenti. Questa tendenza acquistò un vigore pari a quello trecentesco nelle zone di maggior interesse cittadino, e cioè nei circondari delle principali città, sui terreni più fertili e nelle aree di fondamentale importanza strategica, dove la proprietà borghese tendeva a prevalere sempre più nettamente su quella rustica. I terreni centrali dello Stato fiorentino posti tra il Mugello e San Gimignano, le colline site attorno e a sud di Siena, i circondari lucchesi furono le aree dove meglio si realizzò questa penetrazione borghese. E ciò provocò inevitabilmente, come nel Trecento, una modificazione dei rapporti di produzione. Nel contado fiorentino e nella campagna senese, di pari passo con l'avanzata territoriale cittadina, si diffuse ampiamente infatti la mezzadria²⁷⁵. Il successo di questa forma contrattuale, preferita dai proprietari borghesi già nel XIV s., poggiava infatti sulla coincidenza di interessi fra le parti. Dal punto di vista dei padroni la mezzadria consentiva un'influenza diretta sull'organizzazione delle colture, un controllo strettissimo della produzione agricola e del lavoro contadino nonché uno sfruttamento efficace della forza-lavoro, reso ora ancor più razionale dalla formazione di fondi a coltura promiscua dotati di un'estensione adeguata alle possibilità produttive di una famiglia contadina e dal sempre più diffuso appoderamento. In più la conduzione promiscua mezzadrile, oltre a fornire una vasta

²⁷³ Progettata in vista del forte sviluppo demografico nel 1284 e ultimata nel 1333. Cfr. G. Cherubini, *Scritti toscani*, cit., p. 38; Id., *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 149-150; G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 144-146.

²⁷⁴ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 144-146.

²⁷⁵ Grazie alle ricerche di Herlihy e di Klapisch - Zuber sul Catasto fiorentino e alle analisi della Decima effettuate da Elio Conti si può conoscere la situazione del contado fiorentino negli anni 1427 e 1498, la quale rivela un aumento dei poderi mezzadrili dal 25,3 al 29,6%. Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 193; D. Herlihy & Ch. Klapisch - Zuber, *I toscani e le loro famiglie*, cit., pp. 364-385.

gamma di prodotti per l'autoconsumo e per la commercializzazione, garantiva anche ai proprietari una certa protezione dallo sfruttamento eccessivo delle terre²⁷⁶. Ai lavoratori, la cui posizione contrattuale si presentava ora meglio che mai, il contratto mezzadrile dava invece altri benefici: da un lato l'occasione di lavorare in un podere ben organizzato, più compatto e capace di assicurare un minimo di autosufficienza, e dall'altro lato la possibilità di usufruire di una dimora ricavata spesso dai migliori edifici preesistenti e di utilizzare un'intera serie di infrastrutture di qualità meno scadente che nei tempi passati. Inoltre, la compartecipazione dei proprietari alle spese e agli investimenti favorivano l'introduzione di migliorie che a loro volta consentivano un aumento della produttività. E infine, gli stretti contatti con i padroni permettevano ai contadini di contare su prestiti nei momenti di particolare difficoltà. Così, anche se i vantaggi della parte padronale superavano di gran lunga quelli colonici, conquistati non di rado a costo di un indebitamento cronico o di una progressiva perdita di libertà, pare che almeno nei primi decenni della ripresa la mezzadria offrisse comunque le condizioni di vita e di lavoro migliori.

Ma la mezzadria poderale, pur se dominante nelle zone più ricche, più fertili e più intensamente coltivate della regione, era ancora lontana dal conquistare il primato assoluto fra le forme di sfruttamento terriero. Non di rado, infatti, persino nelle sue zone di elezione essa coesisteva con altre tipologie di colonia parziaria e di fitto, o si presentava dissociata dall'appoderamento. La varietà di soluzioni contrattuali appariva ancora più forte nelle zone in cui i terreni cittadini coesistevano con quelli contadini e dove questi ultimi risultavano dominanti. Nello stesso contado di Firenze e di Siena non mancavano infatti aree in cui la proprietà cittadina risultava parziale o minoritaria e dove la presenza delle terre coltivate a mezzo era secondaria o addirittura insignificante. In tali aree, comprendenti spesso terre più lontane dai maggiori centri urbani, meno fertili e peggio collegate, predominanti erano forme di conduzione diretta e diverse tipologie di fitto. La loro varietà e interscambiabilità davano ai contadini la possibilità di lavorare non solo sul proprio ma anche come fittavoli, mezzadri o affittuari, variando così e moltiplicando i cespiti economici²⁷⁷. Inoltre, la mezzadria era quasi completamente sconosciuta nell'area lucchese. Sui terreni delle Sei Miglia l'incontrastato dominio della proprietà cittadina ed ecclesiastica si combinava con forme contrattuali basate sul tradizionale affitto poderale, mentre nelle aree interne, montagnose o lontane dalla città prevaleva la piccola proprietà contadina il cui sfruttamento si realizzava mediante conduzione diretta o piccoli fitti.

²⁷⁶ Cfr. D. Herlihy & Ch. Klapisch - Zuber, *I toscani e le loro famiglie*, cit., pp. 364-385.

²⁷⁷ Cfr. *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 194; D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., pp. 79-101.

La conquista cittadina del contado portata avanti dopo la crisi demografica causò infine anche una certa metamorfosi delle strutture abitative di campagna. I cambiamenti coinvolsero in primo piano gli insediamenti poderali, dove come s'è visto lo sviluppo dell'istituto mezzadrile favorì la formazione di *habitat* contadini sempre più efficaci, con strutture solo di rado costruite *ex novo* e ricavate generalmente da edifici preesistenti che dopo l'opera di risistemazione e di restauro erano in grado di offrire ai contadini condizioni di vita e di lavoro migliori²⁷⁸. Un processo analogo, pur se meno intenso, avvenne anche sulle terre di proprietà contadina, dove in seguito ad abbandoni, risistemazioni e traslochi si ebbe un generale rialzo della qualità media degli edifici²⁷⁹. Infine, la crescente attenzione per le campagne, oltre a produrre una serie di migliorie pratiche, provocò anche un rinnovato interesse per le dimore signorili e una nuova fioritura delle ville rurali.

In tal modo, la catastrofe demografica del secondo Trecento, pur avendo provocato un momentaneo regresso delle campagne e una parziale «ruralizzazione» delle città, si dimostrò incapace di invertire le tendenze di fondo che venivano dal passato: non riuscì insomma ad arrestare la plurisecolare tendenza cittadina verso la conquista dello spazio rurale e verso l'urbanizzazione delle campagne. Al contrario, dopo il periodo dello *shock* iniziale contrassegnato dallo spopolamento delle zone rurali e dal concomitante inselvaticimento o abbandono degli spazi coltivati, le campagne videro un movimento di riorganizzazione e di lenta ripresa. I danni provocati dal calo demografico furono in parte confinati e in parte trasformati in stimoli per un nuovo sviluppo. Sviluppo che, pur riprendendo alcune tendenze nate nel secolo precedente, si inserì in una realtà trasformata dal punto di vista politico, demografico, economico e culturale, contribuendo alla formazione di un nuovo assetto del contado e alla cristallizzazione di quella varietà di paesaggi, colture, strutture produttive e abitative che avrebbe caratterizzato le campagne toscane a partire dalla fine del Medioevo.

²⁷⁸ A Firenze, infatti, nell'epoca del calo demografico erano scarsi lavori di costruzione *ex novo*, mentre si eseguivano numerosi rifacimenti e riadattamenti di strutture edili preesistenti. Cfr. G. Pinto, *Il personale, le balie e i salariati...*, cit., pp. 134 e ss.

²⁷⁹ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 146.

CAPITOLO 2

LA CITTÀ E LA CAMPAGNA. RELAZIONI ECONOMICHE E SOCIALI TRA I DUE MONDI

Le profonde trasformazioni politiche, economiche, demografiche e sociali avvenute negli ultimi secoli del Medioevo in Toscana, condizionando come s'è visto l'assetto politico della regione, il carattere delle sue relazioni economiche esterne e il volume di quelle interne, il numero e le condizioni di vita della popolazione nonché le forme e i rapporti di lavoro, non rimasero senza influenza sulle menti e sulle coscienze umane. Esse trovarono svariate espressioni nelle fonti giuridiche e fiscali pubbliche e private e penetrarono di riflesso anche negli scritti e nella letteratura dell'epoca. In particolare le raffigurazioni narrative trasmesse in *Trecentonovelle* di Franco Sacchetti, *Motti e facezie del Piovano Arlotto*, *Ricordi* di Giovanni di Pagolo Morelli e *Libro di buoni costumi* di Paolo da Certaldo, che sono le fonti a cui faremo fondamentale riferimento, offrono una ricchezza di immagini in base alle quali possiamo ricostruire gli aspetti fondamentali del mondo contadino e dei suoi rapporti con la città.

2.1. Contadini in città

La prima impressione che si ricava dalla lettura delle fonti riguarda una costante compenetrazione tra l'universo cittadino e quello delle campagne. I due mondi, pur se distinti e chiaramente consapevoli della propria particolarità, rivelano una continua interferenza e un incessante dialogo che rende quasi impossibile una loro netta separazione. I luoghi e i momenti di contatto appaiono infiniti, e questo non solo grazie alla forte intersezione socio-economica tra gli ambienti, la cui espressione più lampante è costituita dalla quotidiana migrazione contadina in città e la massiccia presenza dei cittadini nel contado, ma anche per via della loro contiguità territoriale che si dispiega da un lato nell'esistenza di numerosi spazi rurali all'interno delle città e dall'altro lato nella colonizzazione sempre più mirata e più profonda del territorio rurale da parte della città.

2.1.1. Contadini al mercato

Nell'epoca che qui ci interessa la quotidianità, la vivacità, il volume e la ricchezza dei contatti tra la città e il contado trovavano nel contesto urbano la loro espressione più piena nelle piazze dei mercati²⁸⁰. Tinte di colori freschi e vivaci, affascinanti per la varietà della composizione sociale, animate dai linguaggi più svariati e pronte a portare incontri inaspettati, le piazze fiorentine offrivano un'immagine particolare della costante compenetrazione tra il mondo chiuso all'interno delle mura e il suo contado²⁸¹. Lo scenario più esemplare in tal senso veniva offerto senz'altro dal Mercato Vecchio e dalle sue adiacenze poste tra la piazza e il fiume. Situato in una parte della città centrale non soltanto per la posizione geografica, ma anche perché capace di concentrare attorno a sé varie zone di interesse, esso rappresentava un punto di riferimento vitale per la comunità cittadina. Come osserva Giovanni Cherubini - rileggendo i versi di un rimatore contemporaneo e amico di Sacchetti, Antonio Pucci²⁸², ed esaminando le pagine catastali -, era infatti lì che avveniva l'intersezione dei più svariati nodi della vita cittadina. Accanto alle case torri e ai palazzi delle più influenti famiglie cittadine, a pochi passi dai maggiori centri del potere comunale e dai più importanti luoghi di culto, trovavano il proprio fulcro le principali attività artigianali, commerciali e finanziarie della città. I centri affaristici delle arti più importanti si concentravano al mercato e nelle strade ad esso adiacenti²⁸³. I lanaioli, i ritagliatori, i rigattieri, gli speciali, i banchieri, i macellai, gli oliandoli, gli alberghieri tenevano lì i propri deschi, banchi, botteghe, fondaci, spezierie, opifici, alberghi, taverne e filiali bancarie²⁸⁴, e «la quantità degli oggetti che vi venivano messi in vendita superava di gran lunga quanto i moderni negozi di mercerie e di abbigliamento possono offrire agli sguardi curiosi della loro clientela»²⁸⁵. Persino i venditori ambulanti vi concentravano la loro attività.

Questo perno pulsante e movimentato della città costituiva anche luogo di una marcata presenza contadina. Era proprio al Mercato Vecchio che i due mondi ogni giorno si

²⁸⁰ Cfr. J. Rossiaud, *Il cittadino e la vita di città*, in J. Le Goff (a cura di), *L'uomo medievale*, pp. 157-200.

²⁸¹ All'epoca la maggior parte dei prodotti di consumo alimentare proveniva dalla campagna fiorentina e in particolare dal contado di Firenze. Cfr. Ch. M. de la Roncière, *Alimentation et ravitaillement a Florence au XIV^e siècle*, in «Archeologia Medievale», VIII (1981), pp. 183-192.

²⁸² Cfr. C. Cherubini, *Scritti toscani*, cit., pp. 53-69.

²⁸³ L'arte della Calimala prendeva il nome da una delle viuzze che univano il Mercato Vecchio con quello Nuovo e in cui avevano operato le sue prime botteghe. Nella non lontana via Por Santa Maria si concentravano i traffici dell'omonima arte. Cfr. R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, trad. it., 8 voll., Sansoni, Firenze, 1956-1968, vol. IV, pp. 251-258, 294 e ss.

²⁸⁴ Il centro delle operazioni di banca si trovava infatti al Mercato Nuovo, mentre al Mercato Vecchio avevano una loro sede ausiliare alcuni banchieri. Cfr. *ibid.*, p. 58.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 295.

incontravano, coesistevano e collaboravano, contribuendo a creare l'atmosfera e il folklore del posto. Una caratteristica assoluta dei contadini che affluivano ogni mattina dalle località del più vicino contado (per ragioni di tempo e di difficoltà del viaggio i campagnoli delle zone più lontane dalla città rifornivano piuttosto i mercati locali che non quello cittadino) erano i prodotti alimentari. I canestri di frutta fresca, i cesti di fichi, i panieri di ciliegie, mele, pere, pesche o uva riempivano di colori e di profumi invoglianti i banchi delle trecche o, posti sulle teste delle venditrici ambulanti, attiravano l'attenzione dei passanti. Similmente si realizzava la vendita delle verdure di stagione, del latte e dei fiori che ogni giorno giungevano freschi dalle raccolte mattutine. Anche le erbe medicinali ed aromatiche avevano qui il proprio smercio che, sempre fervido, raggiungeva punte massime nei periodi di epidemie, quando la speranza e il desiderio di guarigione facevano vedere nei decotti, negli impacchi e nelle misture delle erbaiole rimedi validi perfino contro la peste bubbonica²⁸⁶. Tra le derrate offerte dai contadini c'erano anche legumi come ceci, piselli, fagioli e lenticchie, che utilizzati raramente per la panificazione raggiungevano prezzi ragguardevoli e venivano venduti separatamente dalle granaglie²⁸⁷. Ma l'offerta contadina non si esauriva con i prodotti ortofrutticoli. Nei panieri dei venditori c'erano anche uova e formaggi freschi, sui deschi si disponevano pezzi di carne, fili di salsicce e capi di pollame, per non menzionare la cacciagione e l'uccellagione: prodotti particolarmente ambiti nelle esigenti mense cittadine²⁸⁸. Accanto alla carne macellata si vendevano anche animali vivi²⁸⁹. Un interesse tutto particolare suscitavano gli uccelli rapaci tra cui falchi, falconi, sparvieri e astori, specie se addestrati per la caccia²⁹⁰. All'epoca l'arte venatoria non era più una necessità ma rappresentava un passatempo nobile e in voga, praticato con gioia e non senza ostentazione da chiunque ne avesse la possibilità²⁹¹. Di un certo successo godeva anche l'artigianato contadino in vetro, terracotta, vimini e legno che comprendeva ceramiche, mobili, utensili domestici, attrezzi da lavoro, cesti e quant'altro²⁹². Nella zona adiacente alla piazza i venditori provenienti dal contado vendevano anche la paglia. Ma il mercato non finiva qui! Poche centinaia di metri e alcune viuzze assai anguste dividevano il Mercato Vecchio dal mercato di Orsanmichele. Separato dal resto della zona commerciale per ragioni di sicurezza pubblica e di igiene, il suo

²⁸⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 85-86.

²⁸⁷ Cfr. G. Pinto, *Il Libro del Biadaio*, cit., pp. 34-35.

²⁸⁸ Cfr. C. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 44-45.

²⁸⁹ Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 231.

²⁹⁰ Cfr. R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, cit., vol. IV, p. 85.

²⁹¹ Cfr. M. Montanari, *Campagne medievali*, cit., pp. 174-191; *Id.*, *L'alimentazione contadina...*, cit., pp. 254-277.

²⁹² Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 35 e ss.

chiassoso loggione raccoglieva le bigonce colme di grano²⁹³ e di biade²⁹⁴ provenienti dal contado, dal distretto o da più lontano. Qui il traffico veniva tuttavia gestito dai biadaioi, che importavano il grano dai diversi produttori e solo raramente dai contadini che di regola non disponevano di eccedenze cerealicole da vendere²⁹⁵. Fuori della zona del Mercato Vecchio e di Orsanmichele si trovavano poi il Mercato Nuovo, fulcro delle attività bancarie, e quello del Ponte Vecchio, dove attraccavano le barche e dove veniva smerciato sia il pesce fresco locale che quello salato proveniente a volte da luoghi ben distanti²⁹⁶.

La presenza contadina nelle zone del commercio alimentare ed artigianale non si limitava tuttavia a soli venditori stabili e ambulanti, alle trecche e treconi. Ai fornitori delle derrate alimentari non di rado si aggiungevano anche portatori di panni filati nella «fabbrica disseminata» del contado²⁹⁷ o provenienti dalle numerose gualchiere²⁹⁸ situate nella zona suburbana e nel contado più lontano, i quali con animali carichi di merce transitavano verso i luoghi della rifinitura. I contadini costituivano anche una buona parte dei lavoratori alla giornata che in attesa di un qualche incarico si radunavano nella zona del Mercato Vecchio. Proprio lì operavano infatti anche i procacciatori della manodopera maschile e gli «acconciatori delle fantesche», pronti ad offrire agli uomini vari incarichi giornalieri tra cui quelli di «marruffini»²⁹⁹, di servi di botteghe o di aiutanti presso un qualche cantiere vicino, alle donne le mansioni di domestiche o di balie presso le ricche case cittadine³⁰⁰. E infine, nei

²⁹³ Sul mercato di Orsanmichele venivano vendute quattro qualità di grano: il «cavello», il «siciliano», il «comunale» e il «grosso». Il grano «comunale» e «grosso» veniva raccolto nelle diverse aree del contado fiorentino, il «siciliano» proveniva dalla Sicilia o dal territorio fiorentino, mentre il «cavello» era coltivato nelle varie parti della Toscana. Oltre a queste quattro tipologie principali veniva venduto anche grano importato da altre regioni, come il «sardesco», il «romagnolo», e quello senese e aretino. Cfr. G. Pinto, *Il Libro del Biadaio*, cit., pp. 29-33.

²⁹⁴ Come biade venivano classificati cereali inferiori e leguminose utilizzabili per la panificazione, e cioè orzo, spelta, miglio, segale, panico, saggina, fave, vecce, cicerchie e mochi. Cfr. *ibid.*, p. 34.

²⁹⁵ Cfr. G. Cherubini, *Scritti toscani*, cit., pp. 347-351; G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 103.

²⁹⁶ Il pesce salato, prevalentemente il tonno, proveniva dal porto di Pisa o a volte anche via Genova da più lontano. Quello fresco invece arrivava dalla costa tirrenica toscana via Arno e dalla costa adriatica (Romagna in particolare). Le anguille fresche venivano dal lago di Bolsena e dai confini tra la Toscana e l'Umbria. Una zona importante di provenienza del pesce consumato a Firenze era costituita anche dal Lago Trasimeno. Cfr. R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, cit., vol. IV, pp. 82-83; G. Cherubini, *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., p. 137.

²⁹⁷ Nella Firenze del XIV secolo mancava la concentrazione del lavoro salariato in fabbrica. Attorno al 40-50% della forza-lavoro impegnata nella produzione laniera risiedeva infatti nel contado lavorando a domicilio. Solo il prodotto già filato veniva portato in città per essere sottoposto a ulteriori tappe della produzione. Cfr. G. Cherubini, *Scritti toscani*, cit., pp. 50-51; *Id.*, *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., p. 138.

²⁹⁸ Cfr. R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, cit., vol. IV, pp. 110-111.

²⁹⁹ *marruffini*: fattorini, servi di bottega. Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 160, p. 528.

³⁰⁰ Cfr. G. Cherubini, *Scritti toscani*, cit., pp. 53-69; M. S. Mazzi & S. Ravaggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 60 e ss.

periodi di carestia i contadini apparivano più spesso anche in veste di clienti, poveri ma pur sempre speranzosi di poter acquistare al mercato cittadino il grano mancante in campagna³⁰¹.

Terreno di grosse opportunità, il Mercato Vecchio e la ragnatela delle stradine adiacenti rappresentavano anche una zona in cui non mancavano i rischi. Un afflusso massiccio di gente di ogni estrazione sociale, un *continuum* fervido di scambi, vendite ed acquisti, un viavai incessante di venditori, fornitori, clienti, passanti ed astanti e un giro costante di quattrini rendevano tali zone un valido terreno di conquista per giullari, mendicanti, ladri, malandrini, barattieri, prostitute, ruffiani e altri rappresentanti del sottoproletariato urbano³⁰². Attenti a sfruttare la disattenzione degli acquirenti, la mancanza di esperienza dei forestieri, lo smarrimento e l'ingenuità dei «foresi», e protetti dalla calca, dalla confusione, dall'anonimato essi esercitavano qui le loro arti con particolare successo. L'accattonaggio, il tagliar le borse, il gioco d'azzardo, i peccati della carne, le ruberie negli alberghi, gli omicidi nonché frodi e truffe di ogni genere erano dunque all'ordine del giorno, scatenando non di rado risse, liti e subbugli generali durante i quali era più saggio rifugiarsi presso un qualche negozio e chiudere la bottega che cercare la ventura sulla strada.

La particolarità del mondo dei mercati fiorentini non poteva sfuggire allo sguardo di un osservatore attento della vita fiorentina come Franco Sacchetti. Di conseguenza, è proprio tra i banchi del Mercato Vecchio e nelle botteghe quello Nuovo, tra i pilastri di Orsanmichele o nei dintorni del Ponte Vecchio che egli fa muovere alcuni dei suoi protagonisti, sfruttando tali luoghi come teatro delle proprie storie, come un palcoscenico avvincente che invece di scomparire dietro al travolgente susseguirsi degli eventi li arricchisce e li completa.

Lo scenario più frequentemente citato e più dettagliatamente descritto in *Trecentonovelle* è senz'altro quello del Mercato Vecchio. È lì che si svolgono alcuni³⁰³ tra i racconti³⁰⁴ che illustrano la vita e il funzionamento dei mercati cittadini. La fervida attività commerciale e l'andirivieni di persone che caratterizzano il luogo emergono in particolare dalle novelle 155, 159 e 160, dove per raccontare eventi tanto divertenti quanto unici l'autore richiama tutta la quotidiana ricchezza, varietà e dinamicità dell'*entourage*. E così, le bizzarre vicende di un medico pratese che un giorno decide di spostare l'attività dal tranquillo castello a una delle trafficate botteghe degli speciali vicino al Mercato Vecchio permettono di gettare uno sguardo sulla collaborazione tra i medici e i farmacisti³⁰⁵, sull'attività professionale dei

³⁰¹ Cfr. G. Pinto, *Il Libro del Biadaiolo*, cit., pp. 131-150; Id., *Firenze e la carestia del 1346-1347*, cit., pp. 3-84.

³⁰² Cfr. G. Cherubini, *Scritti toscani*, cit., pp. 53-69.

³⁰³ Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., novv.: 69, 72, 155, 159, 160.

³⁰⁴ Cfr. *ibid.*, novv.: 17, 69, 72, 76, 140, 155, 159, 160, 183.

³⁰⁵ Cfr. R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, cit., vol. IV, pp. 307-309.

dottori³⁰⁶ e in generale sulla vita della via Santa Maria della Tromba. La strada, dominata dai negozi degli speciali-farmacisti, dei fabbri e dei ferravecchi, appare costellata di «mostre»³⁰⁷ con preziosi prodotti della spezieria e di «grucce»³⁰⁸ coperte di «grattuge e romaiuoli e padelle e catene da fuoco» e di molte altre «ferramenta» e «masserizie»³⁰⁹. Al tintinnio delle merci in esposizione risponde il rumore della folla: il flusso costante di passanti, clienti, portatori e fornitori che suscita la speranza di una clientela facile e di guadagni migliori la quale tanto aveva ispirato il protagonista.

I «cittadini in moltitudine» riempiono anche ogni centimetro della stessa piazza del Mercato Vecchio, ritratta con particolare dinamicità nelle novelle 159 e 160. Anche se lo spunto per i due racconti viene offerto dal comportamento degli animali che introdotti nella calca della città combinano non pochi guai, i veri protagonisti della narrazione sono le piazze, le vie e gli angoli della zona commerciale. Così, la folle corsa di due cavalli imbizzarriti descritta nella novella 159 inizia proprio al Mercato Vecchio, permettendo al Sacchetti di ritrarre magistralmente la piazza. Vi troviamo i rigattieri che preoccupati dalle grida e dalla confusione generale e sospettando una sommossa si apprestano a chiudere le botteghe. Vi scorgiamo i beccai i quali «allora stavano alla scoperta in mezzo alla piazza», che si guardano con disperazione guastare le migliori «pezze della vitella di latte» esposte sui deschi³¹⁰ o fuggono per nascondersi nelle botteghe degli speciali³¹¹. C'è chi scappa, chi tenta di nascondersi, chi rimane immobile, e c'è chi decide di correre dietro agli animali pensando di fermarli nello «chiassolino che va in Orto San Michele»³¹². Ma è vana speranza, perché ecco che le bestie, entrate nello spazio angusto della viuzza «tra' granaiuoli e le bigonce del grano che si vendea sotto 'l palagio, dov'è l'Oratorio»³¹³, se la cavano ancora meglio seminando calci ai venditori e ai loro clienti. Così, nonostante gli sforzi degli inseguitori, la situazione volge sempre più verso il peggio per precipitare quando «quelli ciechi, che sempre se ne stavano assai nel detto luogo al Pilastro, sentendo il romore ed essendo sospinti e scalpitati,

³⁰⁶ Il medico, fornito accuratamente di tutti gli attributi esterni della professione, e cioè di un cappello rosso altissimo «con un becchetto corto da un lato e [...] con due batoli» e di una guarnacca con orlo di vaio, pare molto meno preoccupato per un'attenta esecuzione degli esami limitandosi alle sbrigative analisi delle urine. (Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 155, p. 497). Cfr. anche R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, cit., vol. IV, p. 312-316.

³⁰⁷ *mostre*: vetrine murate rivolte verso la strada che offrivano ai passanti la possibilità di vedere i prodotti messi in vendita. Cfr. R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, cit., vol. IV, p. 18.

³⁰⁸ *grucce*: stanghe esterne ai negozi su cui venivano appese le merci. Cfr. *ibid.*

³⁰⁹ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 155, p. 500.

³¹⁰ Più tardi i deschi dei beccai in Mercato Vecchio e in Mercato Nuovo sarebbero stati sostituiti dai banchi coperti. Cfr. R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, cit., vol. IV, pp. 78-80.

³¹¹ Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 159, p. 518.

³¹² *Ibid.*, p. 519.

³¹³ *Ibid.*

non sapendo il caso del romore» iniziano a menare «i loro bastoni, dando or a l'uno e or a l'altro», e quando «quelli che si sentivano dar del bastone» cominciano a rivolgersi contro di loro «non sapendo che fossono ciechi», e «altri, che sapeano che coloro erano ciechi», si mettono a riprendere «quelli che contro a loro faceano» e vengono a loro volta ripresi da «quelli tali»³¹⁴. Tra le busse e percosse la folla calda e tumultuosa lascia finalmente la piazza del mercato Orsanmichele per arrivare in «piazza de' Priori», dove per la paura di avere a che fare con una sommossa popolare «serrasi il palagio e armasi la famiglia»³¹⁵. E se alla fine la vicenda termina senza «venire a' ferri»³¹⁶ è solo grazie alla cattura delle due bestie e al loro tempestivo allontanamento dagli occhi della folla.

Il quadro di quest'ambiente così gremito e tumultuoso è riproposto nella novella successiva, in cui due muli introdotti tra i banchi del mercato da un portatore di panni che «venia dalle gualchiere e portava panni a certi lanaiuoli nella Vigna» mettono a soqquadro l'intera piazza³¹⁷. Tra i calci e i salti delle bestie si intravedono di nuovo i banchi dei beccai, con «le caviglie»³¹⁸ cariche di castroni, i tavernai che abbandonano i deschi colmi di carne e di cibi cotti per fuggire «per le botteghe d'intorno»³¹⁹, e i rigattieri con i banchi coperti di panni³²⁰. Ma accanto a questi personaggi già conosciuti appaiono figure nuove. Ecco che vediamo le due bestie sbizzarrirsi sulle merci di una fruttivendola chiamata Lisa e voltare «con calci tutti i [...] panieri» delle altre trecche³²¹. Subito dopo arriva la volta di monna Menta, venditrice di verdure fresche, erbe aromatiche e medicinali, lattughe e altri «camangiari»³²². E quando i muli vengono finalmente domati e le vittime della loro follia cominciano a contare danni, si assiste anche alla fuga di un barattiere, proprietario di un corvo che aveva fatto arrabbiare i muli, il quale consapevole della propria responsabilità decide di salvare la pelle lasciando la città. Altrettanto vivace è il quadro descritto dall'ultima novella ambientata al Mercato Vecchio³²³. Passera della Gherminella, «quasi barattiere» e maestro del «giuoco della gherminella», si aggira costantemente tra la piazza e le viuzze adiacenti

³¹⁴ *Ibid.*, p. 519-520.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 520.

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ *Ibid.*, nov. 160, p. 527.

³¹⁸ *le caviglie*: o le grucce, stanghe fatte per appendere la carne offerta in vendita. *Ibid.*, p. 525, n. 4.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 525.

³²⁰ Cfr. *ibid.*, p. 526. Inizialmente l'arte dei rigattieri indicò come oggetto del proprio commercio «vecchi vestiti e vecchie pellicce», ma poi il passo venne cancellato dallo statuto per cui rigattieri commerciavano giubbe ritagliate da panni sia vecchi che nuovi nonché vari altri vestiti ed articoli in stoffa. Cfr. R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, cit., pp. 327-328.

³²¹ Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 160, p. 526. Una di esse appare anche nella novella 72, mentre l'altra chiamata Ciacca viene menzionata nella nov. 91. Cfr. *Ibid.*, novv.: 72, 91, pp. 212, 284.

³²² *camangiari*: erbe da cottura. *Ibid.*, p. 526, n. 4.

³²³ Cfr. *ibid.*, nov. 69.

«credendo trovare gente grossa per arcare»³²⁴. Tra le sue zone di elezione, oltre alle taverne dove nonostante divieti assoluti e pene severissime il gioco appare di casa³²⁵, c'è anche il «canto de' Marignolli», e cioè la zona del mercato dove si vende la paglia. Fra i vari clienti, e più ancora fra i contadini venditori di fieno, il barattiere conta di trovare gente «grossa» facile da ingannare; ed è infatti lì che ritorna, dopo aver teso la rete su varie piazze dell'Italia settentrionale, per riscuotere un successo e un guadagno irraggiungibili altrove³²⁶.

Ma le immagini della vitalità economica e della promiscuità sociale dei mercati fiorentini non si esauriscono con le novelle ambientate al Mercato Vecchio. Così, la novella 76 dipinge a tinte fresche e vivaci il caos e la folla che regnano al Mercato Nuovo, centro delle attività bancarie e luogo di ritrovo per «gentiluomini e mercatanti»³²⁷. Il racconto 140 traccia un quadro della loggia Orsanmichele, la quale oltre ad ospitare il mercato centrale delle granaglie appare un luogo preferito dell'accattonaggio da parte dei ciechi, fiduciosi nelle offerte dei clienti del mercato, ma soprattutto nella generosità dei fedeli venuti per pregare e per porre *ex-voto* davanti all'immagine miracolosa della Madonna³²⁸. Il mercato «al Ponte», ricco di «storioni e lamprede»³²⁹, viene menzionato nella novella 183, e infine il racconto 17 presenta un'immagine sbrigativa del mercato ambulante e conferma l'attività itinerante delle trette fiorentine³³⁰.

2.1.2. Lavoratori mezzadri

Se i mercati rappresentavano all'interno delle mura il luogo centrale di scambio tra la città e il suo contado, la presenza campagnola in città non si esauriva con le varie categorie dei lavoratori operanti in quelle zone, né si limitava alle piazze. Tra le figure contadine che apparivano con una certa frequenza davanti alle porte e per le strade della città c'erano anche i

³²⁴ *Ibid.*, nov. 69, p. 200.

³²⁵ Cfr. G. Ortalli, *Il giudice e la taverna. Momenti ludici in una piccola comunità lagunare (Lio Maggiore nel secolo XIV)*, in G. Ortalli (a cura di), *Gioco e giustizia nell'Italia di Comune*, Viella, Roma, 1993, pp. 57-61; A. Degrandi, *Problemi di percezione e di rappresentazione del gioco d'azzardo*, in *ibidem*, pp. 111-112; A. Zorzi, *Battaglie e giochi d'azzardo a Firenze nel tardo Medioevo: due pratiche sociali tra disciplinamento e repressione*, in *Gioco e giustizia...*, cit., p. 103; H. Manikowska, *Nadzór i represja: władza i społeczeństwo w późnośredniowiecznej Florencji*, Instytut Historii PAN, Warszawa, 1993, pp. 233-248.

³²⁶ Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 69, p. 203.

³²⁷ Cfr. *ibid.*, nov. 76, p. 222.

³²⁸ Cfr. *ibid.*, nov. 140, p. 425. Per questo stesso motivo davanti al portico di Or San Michele fioriva la vendita dei ceri e degli *ex voto* in cera da offrire alla protezione della miracolosa immagine. Cfr. R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, cit., vol. IV, pp. 68-69, 303, 319; F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov.: 109, 185, pp. 331, 624; *Motti e facezie...*, cit., fac. 24.

³²⁹ Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 183, p. 615.

³³⁰ Cfr. *ibid.*, nov. 17, p. 54.

lavoratori mezzadri. La loro presenza era frutto di una sempre più profonda espansione economica della città in campagna e un segno indelebile dei tempi. Il successo della mezzadria e il conseguente sviluppo dei contratti tra i padroni e i loro mezzadri non potevano non lasciar tracce nelle fonti ed è così che le figure dei mezzadri compaiono sulle pagine del *Trecentonovelle* e nelle riflessioni degli scrittori di ricordanze. Pur se l'ambiente in cui tali personaggi vengono ritratti più spesso è quello rurale del podere, alcune figure di mezzadri emergono anche nel contesto cittadino. Si tratta di coloni che, seguendo gli obblighi contrattuali, si recano alla casa del padrone posta in città per portarvi i prodotti della terra. Con il loro arrivo «dianzi con some»³³¹ si spiega, infatti, l'ingombrante presenza, reale o fittizia che sia, de «gli asini» nella stalla adiacente alla casa di «uno fiorentino assai ricco» della novella 142³³². Ed è grazie alle forniture contrattuali di «staia colme» di grano che prendono sviluppo i rapporti della «moglie d'uno orafo» con il lavoratore: rapporti tanto sgraditi al marito quanto importanti per lo «utile della casa»³³³. La questione della presenza dei mezzadri in città emerge anche nei *Ricordi* di Giovanni di Pagolo Morelli e nelle raccomandazioni precettistiche di Paolo da Certaldo, dove appare però come parte di riflessioni più ampie su come gestire la rendita dominicale o impostare i contatti con i lavoratori. E così, Giovanni di Pagolo Morelli, da cauto ed esperto amministratore delle proprietà terriere, presta una grande attenzione alle forniture dei viveri dalla villa. Il suo interesse, più che sulle modalità per la consegna, si focalizza su strategie utili per nascondere le forniture e per celare le quantità della rendita ricavata: tutto nell'ambito del principio generale di non millantarsi dei propri guadagni³³⁴ in modo da non essere poi «infamato per gran ricco»³³⁵. Il mercante consiglia quindi: «non essere vago che le tue ricolte, se n'hai molte, ti venghino a casa: favvi venire quello che t'è di nicistà, e none a un tratto ma poco per volta»³³⁶. Far quindi portare a casa solo il necessario, ripartito in più forniture poco appariscenti, e lasciare il resto della rendita in villa in modo da poterlo immettere al mercato nel momento più proficuo, ecco dunque la strategia consigliata dall'autore. Strategia che si rivela fruttuosa non solo dal punto di vista economico e sociale, ma anche sotto l'aspetto logistico, perché permette di non occupare la casa con scorte troppo abbondanti, e di schivare

³³¹ Cfr. *ibid.*, nov. 142, p. 436.

³³² *Ibid.*, p. 435.

³³³ *Ibid.*, nov. 106, p. 323.

³³⁴ Cfr. G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., p. 189.

³³⁵ *Ibid.*, p. 192.

³³⁶ *Ibid.*, p. 191.

«lo ‘mpaccio de’ lavoratori [...] la spesa, [...] la polvere e le tigniuole, e molte alte recadie³³⁷»³³⁸.

Se quindi Giovanni di Pagolo Morelli relega la gestione delle rendite alla villa e colloca gli incontri con i lavoratori prevalentemente nell’ambiente rurale, limitando i contatti con la città a poche consegne indispensabili, un punto di vista diverso invece presenta Paolo da Certaldo. Convinto che la villa faccia «buone bestie e cattivi uomini»³³⁹ e fiducioso piuttosto nelle attività di fondaco o di bottega³⁴⁰, egli tratta la gestione fondiaria come un cespite economico difficile e gravoso. Ma «se pur ti conviene usare a la villa», scrive il mercante, «guarti di non ti raunare i dì de le feste... né ’n su la piazza co’ lavoratori, però che tutti beono e sono caldi di vino, e sono co l’arme loro, e non hanno in loro ragione niuna; anzi pare a catuno essere un re, e voglioro favellare pure egliono, però che stanno tutta la settimana nel campo senza favellare se non co le bestie loro»³⁴¹. Per evitare i rischi che possono nascere dall’ebbrezza, dalla spavalderia e dalla solidarietà della massa contadina radunata nella piazza domenicale, quindi, il cauto mercante consiglia di trattare con i lavoratori in un giorno feriale, andando in mezzo ai campi, «quando lavorano, [...] umili e mansueti, bontà de l’aratro o zappa o vanga»³⁴². Ma il terreno su cui egli si sente più a suo agio e su cui propone di sbrigare tutte le faccende più importanti, tra cui il sacrosanto saldo dei conti, è quello cittadino. «Se hai a fare ragione [...], no la fare mai co loro in villa: fagli venire a la città, e ivi la fa»³⁴³, ammonisce dunque l’autore. Solo nel contesto nuovo, sconosciuto e scoraggiante del centro urbano i lavoratori, isolati e smarriti, si possono rivelare contraenti umili, obbedienti e facili a persuadere. Solo lì ci si terrà lontani dal rischio di discussioni tanto inutili quanto pericolose, perché capaci di far nascere ira e furore dei villani, cosa da cui guardarsi come dal fuoco³⁴⁴.

2.1.3. *Lavoratori salariati*

Ma le presenze contadine in città non si esauriscono nemmeno con i mezzadri venuti dentro le mura per portare la rendita padronale o per sbrigare altre faccende contrattuali. Come s’è detto, dalla villa provenivano spesso i membri della larga «famiglia» di servi e

³³⁷ *recadie*: noie, molestie, cfr. *ibid.*, n. 41.

³³⁸ G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., p. 192.

³³⁹ P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 103, p. 19.

³⁴⁰ «Sta a la città, e favvi o arte o mercatantia, e capiterai bene», consiglia infatti l’autore (*ibid.*).

³⁴¹ *Ibid.*

³⁴² Cfr. *ibid.*, p. 20.

³⁴³ Cfr. *ibid.*

³⁴⁴ Cfr. *ibid.*, n. 134, pp. 28-29.

fantasche che lavoravano al servizio dei benestanti casati cittadini. Campagnola era pure in parte la manovalanza edile e la forza-lavoro meno qualificata che trovava impiego presso le botteghe. Tra i contadini provenienti da svariate zone del territorio si reclutavano infine ortolani richiesti presso le case private o negli orti delle istituzioni ecclesiastiche³⁴⁵, apprendisti, aiutanti e fattorini dei fondachi fiorentini, alcune categorie più basse di dipendenti dell'industria laniera, tessitrici e filatrici a domicilio, braccianti agricoli, nutrici dei figli dei ricchi borghesi e balie per gli orfani degli ospedali pubblici³⁴⁶. Figure insomma che, pur se raramente e al margine, appaiono anche nelle nostre fonti.

E così, in una delle novelle sacchettiane «un povero gentiluomo fiorentino», specializzato nel «fare de l'altrui suo», si serve dell'aiuto di un contadino «bene atante e grande, ben fatto»³⁴⁷ per rubare un porco³⁴⁸. La collaborazione del giovane, robusto e pratico degli animali, si rivela molto preziosa anche quando si arriva a uccidere, squartare o «rigovernare» il maiale, e non finisce qui. È ancora lui ad accompagnare «il gentiluomo da beffe» da un tavernaio³⁴⁹ da Ponte alla Carraia per trattare la vendita dell'animale, ed è infine a lui che viene affidato l'incarico di portare la carne con frode in città³⁵⁰. Accanto al contadino tuttofare, nella raccolta appare anche la figura di un contadino fante che si rivela impegnato in una vicenda simile, ma condotta con assai meno destrezza e più vergogna. Il ragazzo lavora al servizio di un vecchio cittadino fiorentino «perduto di gote», ed è proprio il padrone ad affidargli un giorno il compito di uccidere uno dei porci dell'Ordine di Sant'Antonio i quali pascolano in allevamento brado dentro la città e fuori, nelle immediate vicinanze delle sue mura³⁵¹. Ma la brama del vecchio gottoso, immemore degli avvertimenti di non scherzare con Santo Antonio, e la forza fisica del contadino - robusto «che avrebbe gittato in terra una casa»³⁵² ma «mazzamortone»³⁵³ -, non bastano per uccidere l'animale. Si scatena dunque un

³⁴⁵ Tra i sei ortolani impiegati presso l'Ospedale San Gallo di Firenze negli anni 1395-1406, conosciamo la provenienza di tre. Due di loro provengono dal territorio fiorentino, e l'altro da Firenze stessa. Cfr. G. Pinto, *Il personale, le balie e i salariati...*, cit., p. 121.

³⁴⁶ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 120-124, 130-131; G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 41; Id., *Il personale, le balie e i salariati...*, cit., pp. 113-169; G. Cherubini, *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., p. 138 e ss.

³⁴⁷ Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 146, p. 454.

³⁴⁸ Similmente anche nella nov. 214.

³⁴⁹ I tavernai (o osti) erano strettamente legati ai beccai. Anche loro vendevano infatti la carne ed erano proprietari di numerosi deschi destinati alla vendita di carne al Mercato Vecchio. Cfr. R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, cit., vol. IV, p. 80-81.

³⁵⁰ Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 146, p. 455.

³⁵¹ I «porci di Sant'Antonio» pascolavano infatti anche nei pressi della porta San Gallo, dove prendevano inizio le strade per Bologna e per la Romagna. Cfr. *ibid.*, novv.: 75, 197, pp. 220, 697.

³⁵² Cfr. *ibid.*, nov. 110, p. 333.

³⁵³ *mazzamortone*: grande, grosso e stupido. Cfr. *ibid.*, p. 332.

putiferio e un «romore, per sì fatto modo che pareva l'inferno» da cui il padrone e il fante escono piuttosto vinti che vincitori³⁵⁴.

Oltre a robusti campagnoli coinvolti nelle missioni più impegnative, nel *Trecentonovelle* compare anche la figura di un giovane contadino impiegato come apprendista presso la bottega di un maestro orafo³⁵⁵. La sua pratica è destinata però a durare poco. Assunto dal maestro, desideroso - come scrive Sacchetti non senza una nota di sarcasmo - di trarre il giovane fuori della sua condizione e di farlo «buon uomo» oltre che uno «sperto orefice»³⁵⁶, il ragazzo ben presto diventa vittima di una beffa dei compagni deputati a insegnargli il mestiere. Così, il suo primo compito diventa, «o per la [...] novità» dello scherzo «o per la fatica» di esecuzione, anche il suo ultimo impegno e il giovane ritorna in contado col fermo proposito di non venire mai più in città ad imparare mestieri non consoni alla sua condizione³⁵⁷. Mentre la fama della bravata corre la città, le riflessioni del maestro, profondamente deluso per il comportamento ingrato del garzone, si concludono con un'affermazione breve ma significativa sulla sorte degna dei contadini: «statevi nelle zolle, e voi zolle averete»³⁵⁸. In questo modo lo scherzo, con cui i due apprendisti volevano non solo scoraggiare il tentativo di ascesa sociale del contadino, ma soprattutto far intendere al maestro che non erano «con lui a quello mestiere per dirozzare contadini»³⁵⁹, raggiunge pienamente il suo scopo.

Oltre a fornire l'apprendistato per le botteghe artigianali, numerosi contadini erano impiegati anche nei vari rami dell'industria tessile, dal settore della lana con la lavorazione a maglia, fino all'industria serica, il ricamo artistico e la tessitura dei fregi di seta³⁶⁰. Nei primi decenni del XIV secolo, tra le 30.000 persone (lanaioli esclusi) che lavoravano presso i 300 opifici lanieri della città e che intervenivano nei diversi stadi del processo di produzione dei panni, ben un 40-50% proveniva dal contado e lì lavorava, svolgendo il lavoro a domicilio³⁶¹. A questo gruppo, impiegato soprattutto nella filatura e nella tessitura dei panni³⁶², appartenevano sia gli uomini che le donne, anche se il numero delle filatrici e tessitrici

³⁵⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 334, 335.

³⁵⁵ Sulle condizioni dell'apprendistato nella Firenze dell'epoca, cfr. R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, cit., vol. IV, pp. 165-172.

³⁵⁶ Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 215, p. 757.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 759.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 760.

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ Cfr. R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, cit., vol. IV, pp. 163-164.

³⁶¹ Nonostante la successiva crisi demografica il numero degli opifici variò solo leggermente e attorno al 1427 ammontava di nuovo a circa 270. Cfr. *ibid.*, vol. IV, pp. 19-20.

³⁶² La tessitura dei panni fu esercitata a Firenze parte come industria domestica, parte come attività manifatturiera.

superava di gran lunga quello dei filatori e tessitori³⁶³. La filatura, con il fuso come con la ruota, rappresentava infatti una prerogativa quasi esclusiva dalle donne, mentre per mettere in moto i grossi telai da tessitura bisognava essere in due e allora la donna doveva collaborare con l'uomo. In città la pratica della filatura si svolgeva prevalentemente negli interni perché alle lavoranti era proibito di filare sulla strada, ma in campagna tali divieti non venivano praticati e le immagini di campagnole sedute col fuso davanti alle case erano assai frequenti. Non sorprende quindi che proprio in tale contesto appaia anche una «vecchia contadina che filava a filatoio» menzionata da Sacchetti della novella 219³⁶⁴. E pur non essendo specificato se il tessuto dovesse servire a scopi domestici o fosse destinato alla vendita, la vicinanza della città di Firenze³⁶⁵ e l'età della protagonista fanno pensare che la filatura fosse per lei, come per molte altre anziane in campagna o in città³⁶⁶, un'occupazione e una fonte importante di un magro guadagno³⁶⁷.

Migliori opportunità di arrotondare lo scarso reddito familiare si aprivano per le giovani donne di campagna, molto richieste sia come apprendiste filatrici e tessitrici³⁶⁸ che come serve domestiche e balie³⁶⁹. Andare in città ad allattare i figli delle famiglie benestanti o allevare in casa propria i bambini dei cittadini o gli orfani e i trovatelli degli ospedali era infatti l'impiego di molte contadine. Le nutrici campagnole non di rado venivano addirittura preferite alle balie di città da parte sia di privati che di enti³⁷⁰, e ciò per vari motivi. Le nutrici residenti in città, anche se erano più facilmente controllabili, chiedevano una retribuzione alta costringendo genitori o tutori a spese esagerate³⁷¹. L'aria della città poi appariva già all'epoca meno sana di quella campagnola, e pur se il soggiorno del bambino nel contado comportava

³⁶³ Cfr. G. Cherubini, *Scritti toscani*, cit., pp. 50-51; R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, cit., vol. IV, pp. 163-164, G. Cherubini, *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., pp. 138 e ss.; J. Le Goff, *L'uomo medievale*, in Id., (a cura di), *L'uomo medievale*, cit., p. 15.

³⁶⁴ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 219, p. 772.

³⁶⁵ La villa risulta raggiungibile da Firenze in poche ore. Cfr. *ibid.*, p. 774.

³⁶⁶ Sulla condizione delle vecchie vedove, rimaste spesso senza figli o senza una famiglia capace di aiutarle, e costrette a mantenersi con vari impegni tra cui in primo piano proprio la filatura dei panni, cfr. G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 437-438; Id., *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 130-131.

³⁶⁷ Lo stipendio di un lavoratore ammontava all'epoca a circa 13 fiorini annui, che rappresentavano il costo minimo per il mantenimento di una persona adulta dei ceti inferiori. Cfr. G. Cherubini, *Scritti toscani*, cit., p. 50. Per informazioni sulle variazioni di livello degli stipendi e dei salari dei lavoratori artigianali di Pisa nel secolo successivo, cfr. *ibid.*, cit., p. 451.

³⁶⁸ Le condizioni dell'apprendistato femminile vengono analizzate da R. Davidsohn in: R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, cit., vol. IV, pp. 166-167; G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 130-131.

³⁶⁹ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 120-121; D. Herlihy & Ch. Klapisch - Zuber, *I toscani e le loro famiglie*, cit., pp. 460-462, 637-705, 747-794.

³⁷⁰ Ad esempio, su 206 nutrici salariate dall'ospedale di San Gallo solo 32 risiedevano in città e tutte le altre provenivano dal contado. A quanto pare l'istituto preferiva le levatrici contadine, affidando i bimbi alle balie residenti in città solo nei momenti eccezionali, come i periodi di peste e quindi di penuria di lavoratrici. Cfr. G. Pinto, *Il personale, le balie e i salariati...*, cit., p. 128.

³⁷¹ Sulle retribuzioni richieste dalla balie cittadine, cfr. *ibid.*, pp. 128-129.

inevitabilmente il distacco dalla famiglia e impediva frequenti controlli, spesso si optava comunque per il clima favorevole alla salute. E infine, non senza importanza era il fatto che numerose occupazioni con cui le donne residenti in città cercavano di guadagnarsi la vita non di rado rubavano preziose attenzioni ai bambini. Per le donne contadine, invece, la possibilità di allattare un bambino e di conseguire, almeno per i primi 12-15 mesi in cui il neonato si nutriva esclusivamente con il loro latte, un guadagno di 40, 50 o persino 60 soldi³⁷² poteva essere molto importante e stimolante a garantire ai neonati tutte le cure necessarie.

La scelta di una buona balia era quindi un fatto fondamentale e, se consideriamo tutti i pro e i contro, per niente banale. Non stupisce allora che ricordi, riflessioni, consigli e ammonimenti al riguardo facciano parte sia del *Libro di buoni costumi* di Paolo da Certaldo che dei *Ricordi* di Giovanni di Pagolo Morelli. Così il certaldese, consapevole del fatto che al fanciullo «no gli si vuole dare il primo anno altro che la poppa» introducendo «de l'altre cose» solo a partire dal secondo anno «co la poppa insieme, [...] a poco a poco»³⁷³, mette in risalto l'importanza dell'assistenza di «buone baglie e di donne che ne sieno use»³⁷⁴. Convinto che il carattere della nutrice possa condizionare quello del neonato, il mercante consiglia di fare tanta attenzione affinché la «baglia, [...] sia di natura savia, e sia costumata e onesta, e che non sia bevitrice né ubriaca, però che molto spesso i fanciulli ritraggono e somigliano da la natura del latte che poppano»³⁷⁵. Ed è per questo che lo scrittore raccomanda di tenere la levatrice sotto un controllo costante e di ospitarla, se possibile, in casa. Precauzioni ancora più forti vanno prese nei confronti di nutrici contadine. Segnate dalla povertà e lontane dagli sguardi vigili del padrone, esse possono infatti essere tentate di risparmiare, sostituendo ad esempio il loro latte con quello animale³⁷⁶: una privazione che doveva apparire particolarmente grave all'epoca in cui al latte materno venivano attribuiti, oltre a una serie di valori nutrizionali, anche alcuni poteri taumaturgici³⁷⁷. «E però sempre vicita i fanciulli che dai fuori di casa tua a baglia, spesso, acciò che tu vegghi come stanno», ammonisce lo scrittore; e raccomanda: «e s'hanno disagio, mutagli subitamente a altra baglia; e non lasciare per prezzo»³⁷⁸.

³⁷² All'inizio del XV s. un fiorino valeva già 80 soldi. Cfr. *ibid.*, pp. 129-132.

³⁷³ P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 155, p. 36.

³⁷⁴ *Ibid.*, n. 154, p. 36.

³⁷⁵ *Ibid.*, n. 368, pp. 87-88.

³⁷⁶ «Abbi molto guardia, se tu non tieni il fanciullo tuo e la baglia sua in casa teco, di darlo a baglia ch'abbia abbondanza di latte, acciò che la detta baglia per nicessità di latte no gli desse a bere latte di capra o di pecora o d'asina o d'altra bestia: ché il fanciullo o fanciulla che si nodrisce a latte di bestia non ha sua ragione perfetta come quello ch'è nodrito a latte di femina» (*ibid.*, p. 88).

³⁷⁷ Cfr. G. Pinto, *Il personale, le balie e i salariati...*, cit., p. 131.

³⁷⁸ P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 368, p. 88.

Queste preoccupazioni e timori di Paolo da Certaldo sembrano trovare una raffigurazione concreta nella figura di una delle balie della famiglia Morelli, descritta nei ricordi di Giovanni sul padre, Pagolo di Bartolomeo Morelli. La memoria di quella contadina, abitante nel Mugello e cioè nella terra d'origine della famiglia, viene infatti sfruttata dallo scrittore come un esempio amaro su quanto male possa fare una levatrice iniqua. «Questa sua balia era la più diversa femmina e più bestiale che fusse mai, e [...] gli avea date tante busse che ancora ricordandosene gliene venia tanta ira che se l'avesse avuta nelle mani l'avrebbe morta»³⁷⁹. Ma questo caso ricco di abusi, per quanto triste, appare assai particolare. Il soggiorno del bambino presso la nutrice si rivela infatti straordinariamente lungo³⁸⁰ e dettato non tanto dalla necessità di garantirgli un nutrimento adeguato, quanto piuttosto dalla voglia del genitore di sbarazzarsi del bambino³⁸¹. Nato a distanza di più di vent'anni dai primi due fratelli³⁸² - troppa per conquistarsi le attenzioni del padre, preoccupato ormai solo per la sorte dei figli maggiori, adulti e avviati all'arte della mercatantia -, il bambino appare, infatti, abbandonato piuttosto che affidato alla balia. Ed è proprio questa terribile noncuranza del genitore a favorire la freddezza e l'incuria della levatrice e a permettere che un figlio di mercanti fiorentini diventi «poco meglio ch'un lavoratore!»³⁸³.

Che la qualità delle cure ottenute dal bambino dipendesse alla fine principalmente dalle attenzioni dei genitori, sembra essere confermato anche dal fatto che il fratello di Giovanni, Morello, scelga le nutrici dei propri figli anche tra le contadine e non esiti di mandare i bambini in contado. A una balia campagnola di Quinto viene infatti affidata una sua figlia Filippa, ed è nella casa della levatrice che la bambina muore di peste³⁸⁴. Un infelice incidente è invece la causa più probabile della morte di Andrea Lionardo, mandato a balia a

³⁷⁹ Citiamo per completezza l'intero passo dedicato a Pagolo di Bartolomeo Morelli, padre dell'autore: «e' non vide mai suo padre, [...] e questo pare che 'ntervenisse perché e' lo mandò a balia in Mugello e tennevelo tanto ch'egli era quasi grande. E questo penso che fusse perché Pagolo ebbe a dire a nostra madre che questa sua balia era la più diversa femmina e più bestiale che fusse mai, e ch'ella gli aveva date tante busse che ancora ricordandosene gliene venia tanta ira che se l'avesse avuta nelle mani l'avrebbe morta. [...] Vi stessee assai; e credo che Bartolomeo avendone più [...] e già grandi e inviati, faceva poca istima di questo minore. [...] Non voleva avere fatica di governarlo, o per masserizia o per quello si fusse». (G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., pp. 135-136).

³⁸⁰ Anche i piccoli dell'ospedale di San Gallo spesso restavano dopo lo svezzamento presso le loro balie, ma per periodi ben più brevi. Cfr. G. Pinto, *Il personale, le balie e i salariati...*, cit., pp. 130-131.

³⁸¹ Dalle balie in contado venivano infatti mandati anche i bambini di cui i genitori non volevano o non potevano prendersi cura. Cfr. *ibid.*, pp. 126-127.

³⁸² Pagolo è il quarto figlio maschio di Bartolomeo. Nasce «negli anni Domini 1335, o circa» (*ibid.*, p. 135), e cioè a 27 anni di distanza da Giovanni, a 26 anni da Calandro e a 12 anni da Dino. Cfr. *ibid.*, pp. 133-135.

³⁸³ *Ibid.*, p. 136.

³⁸⁴ A contribuire a una tale scelta dei genitori può essere stata anche la speranza che l'allontanamento dalla città potesse salvare la neonata dalla terribile epidemia che nel 1400 scoppiò a Firenze. «La terza fanciulla ebbe nel principio di quella mortalità, ed ebbe nome Filippa: questa vivette pochi mesi, e in ultimo morì nella detta mortalità prima che l'Antonia, a Quinto dove era a balia, e ivi nella Chiesa di Quinto fu seppellita» (*Ibid.*, p. 160).

Pian di Ripoli³⁸⁵. Quanto alle scelte di Giovanni, anche in questo caso la mancanza di informazioni impedisce un'analisi sistematica. Dalle poche parole che egli dedica alle nutrici dei propri figli si evince tuttavia un rapporto particolare con Antonia, la levatrice del primogenito Alberto. È a lei che viene affidato infatti il compito di cresimare il piccolo, di fare da madrina a Tommaso di Morello e di tenere alla cresima Antoniotto di Giovanni³⁸⁶. Legata alla casa Morelli appare anche monna Gemma, un'ostetrica che assiste più volte ai parti della moglie di Giovanni, Caterina, e che tiene poi al battesimo i bambini³⁸⁷. In più, Giovanni non menziona il fatto di mandare i bambini a balia, facendo pensare che l'allattamento si svolgesse sempre presso la famiglia. L'impressione che si ricava dalla lettura è quindi quella di una maggiore cautela da parte dell'autore dei *Ricordi* e di una fiducia posta piuttosto nelle cure quotidiane dei genitori che non nelle attenzioni di levatrici estranee.

2.2. Cittadini in campagna

Le numerose e variegata presenze dei campagnoli in città o l'assunzione della manodopera contadina presso varie manifatture cittadine rappresentavano solo una parte esigua dei quotidiani contatti economici tra la città e il contado. Oltre ai contadini cheolgevano gli occhi verso le città, scorgendovi mercati di consumo dei prodotti alimentari, luoghi di commercio delle materie prime provenienti dalla campagna e centri capaci di assorbire almeno in parte la loro manodopera, erano soprattutto i cittadini a guardare la campagna come un terreno di conquista, spesso degno di un impiego notevole di attenzioni e di capitali. Così, se già la separazione tra la città e il territorio circostante era del tutto approssimativa, altrettanto vaga appariva la distinzione tra le attività propriamente cittadine e quelle agricole³⁸⁸. E questo non soltanto perché la variegata compagine sociale delle città comprendeva presenze difficilmente qualificabili, come artigiani-contadini, piccoli agricoltori-commercianti o contadini-braccianti, ma innanzitutto perché il carattere del commercio e della manifattura rendeva impossibile la loro separazione dall'agricoltura e il loro distacco dalla campagna. «Le più consistenti correnti commerciali sia locali e regionali che a più lunga distanza, avevano infatti per oggetto prodotti dell'agricoltura», e «agricoltura

³⁸⁵ «A di 30 di dicembre 1405, a sera, nacque a Morello della sua donna Catelana uno fanciullo maschio, il dì di Santo Andrea: poseli nome Andrea e Lionardo. E a di 14 detto mese e anno il recò la balia di Pian di Ripoli morto: pensammo l'affogasse.» (*Ibid.*, p. 291).

³⁸⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 243, 245.

³⁸⁷ Monna Gemma tiene al battesimo Telda di Giovanni e Gostanza di Giovanni. Cfr. *ibid.*, pp. 254, 291.

³⁸⁸ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 6-7.

e foreste offrivano [...] quasi tutte le materie prime da elaborare», osserva Giovanni Cherubini³⁸⁹. In più, a partire dal XIII secolo tra i rappresentanti del ceto mercantile si accentuò la tendenza ad unire l'attività commerciale con gli investimenti nella terra e ad accostare la gestione manifatturiera o bancaria allo sfruttamento delle risorse della campagna. Questo desiderio di possesso terriero, legato non solo a molteplici fattori di natura economica ma anche, come s'è detto, al desiderio di sicurezza alimentare e infine alla brama di prestigio sociale, con il passar del tempo divenne tipico non solo delle ricche famiglie mercantili ma anche della borghesia media e dei cittadini in generale. In questo modo le città, che nel corso dei secoli erano divenute centri di ricchezza e zone di accumulo dei capitali divennero anche centri di residenza dei proprietari fondiari. Proprietari che non si riducevano più ai redditieri e ai «nobili del contado» da secoli legati alla proprietà feudale, ai nuovi ricchi di fresco inurbamento o ai mercanti e banchieri desiderosi di capitalizzare con saggezza e onore i loro avventurosi guadagni, ma comprendevano anche piccoli commercianti, modesti artigiani e numerosi altri rappresentanti di borghesia media o medio bassa.

Questa enorme molteplicità e varietà di proprietari trovava riflesso nella particolare strutturazione della proprietà terriera in Toscana testimoniata nelle varie fonti catastali locali. Così, un'immagine preziosa dell'organizzazione fondiaria del senese emerge dalla già menzionata *Tavola delle Possessioni* di Siena³⁹⁰. La fonte, databile agli anni 1317-1320 e cioè al periodo in cui la conquista cittadina del contado aveva ancora tanti passi da fare, indica che tra i 2474 patrimoni privati iscritti nelle 27 libbre cittadine sottoposte all'analisi, 126 patrimoni (e cioè il 5,1%) erano superiori alle 5000 lire e raccoglievano il 50,4% di tutta la ricchezza dei privati. Queste enormi proprietà, appartenenti ad alcune delle più grandi famiglie senesi, comprendevano beni posti sia in città che in campagna, però con una netta prevalenza dei beni rustici. Essi rappresentavano infatti l'85,3% del patrimonio totale, registrando un valore medio pari a 10.190 lire. In più, in questa categoria di proprietari il 18,3% possedeva esclusivamente beni rustici, oltre 4/5 disponevano sia di beni cittadini che di beni rustici, mentre nessuno possedeva solamente beni urbani³⁹¹! Se l'importanza primaria dei grandi possedimenti terrieri presso le famiglie magnatizie senesi appare indubbia, l'entità delle tenute rustiche diminuiva progressivamente nelle categorie più basse di proprietari. Solo nel gruppo di possessori con patrimonio compreso tra 200 e 500 lire il valore dei possedimenti in campagna risultava ancora maggiore rispetto alla proprietà cittadina e cospicua era anche la

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 6.

³⁹⁰ Cfr. G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 231-262.

³⁹¹ Cfr. *ibid.*, p. 257.

percentuale delle famiglie capaci di unire i possessi cittadini a quelli rustici. Ma già nella fascia di cittadini con patrimonio non superiore a 200 lire (il 47% di tutti i proprietari privati), l'incidenza dei beni rustici scendeva al 39,5% con un valore medio del possedimento pari a 77,8 lire, mentre il valore delle proprietà cittadine raggiungeva ben il 60,5% del totale. In tale gruppo più alta risultava anche la percentuale di famiglie in possesso di beni esclusivamente cittadini. Di conseguenza, solo una parte esigua dei senesi possedeva una grande o media proprietà fondiaria; circa la metà dei proprietari gestiva invece fazzoletti di terra non più grandi di due ettari e mezzo. Tali proprietà erano spesso insufficienti per soddisfare i bisogni di una famiglia cittadina, specie se non coltivati direttamente ma concessi a mezzo, però permettevano di coprire almeno in parte la richiesta alimentare ed erano comunque un segno di prestigio sociale.

La situazione del contado fiorentino, documentata nel *Catasto* del 1427 e cioè negli anni in cui la penetrazione cittadina nel contado era già a buon punto, presentava un quadro analogo ma leggermente diverso. Qui la grande proprietà dei più ricchi casati appariva decisamente minoritaria, mentre la parte dominante dei possedimenti non era più costituita dalla piccola proprietà borghese fortemente frazionata, ma dalla cosiddetta proprietà media, formata da possedimenti compatti e allo stesso tempo sufficientemente estesi per assicurare con il proprio reddito il sostentamento di una famiglia cittadina³⁹². Qui insomma era già stato realizzato il riordinamento della struttura fondiaria, mirante all'organizzazione moderna dei possedimenti e alla loro maggior razionalizzazione, in modo da garantire un miglior sfruttamento delle risorse del terreno e un utilizzo più efficace e molteplice della forza lavoro contadina.

2.2.1. La proprietà antica

Considerando il valore economico e simbolico del possesso terriero che emerge dalle cifre dei catasti e dalle dichiarazioni degli estimi, non sorprende che anche le fonti narrative e le cronache private riportino numerosi riferimenti alle proprietà terriere appartenute o appartenenti agli autori o ai protagonisti: immagini capaci di illustrare a pieno quanto frequenti e vari fossero i contatti dei cittadini con il contado e quanto la terra e le sue

³⁹² Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 65, 70; M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., p. 62; E. Conti, *La formazione della struttura agraria*, cit., vol. I, p. 3.

problematiche fossero di casa nei palazzi, nelle torri, nei negozi e nelle botteghe dei borghesi toscani.

Così, è proprio con una descrizione degli antichi possedimenti del casato che si apre la cronaca familiare di Giovanni di Pagolo Morelli. Il mercante - mosso a scrivere i *Ricordi* non soltanto da ragioni familiari ma soprattutto dalle drammatiche circostanze della politica fiorentina che avevano messo a repentaglio l'onore e la credibilità politica del suo casato³⁹³ - si ingegna a dare nelle scritture l'immagine possibilmente più completa e coerente della dignità dello stesso. Consapevole che tale immagine non può prescindere dall'idea di nobiltà radicata nell'immaginario dei contemporanei, lo scrittore decide di reinventare il passato familiare in modo da renderlo corrispondente ai requisiti dell'*ethos* nobiliare vigente nella Firenze dell'epoca³⁹⁴. Ed è così che, ricostruendo le vicende del casato fino a cinquecento anni addietro, egli percorre una serie di punti cardinali da cui una famiglia fiorentina che volesse considerarsi nobile non poteva prescindere. I *Ricordi* riportano la memoria dell'inurbamento fiorentino del casato, illustrano il suo schieramento politico fedelmente guelfo, presentano la sua posizione di rilievo all'interno dell'*élite* sociale e politica di Firenze, scoprono le fonti e il carattere della ricchezza familiare e tracciano una rete di relazioni tra la schiatta e i rappresentanti del ceto nobile e dirigente della città, ma prima di tutto mostrano le radici antiche della stirpe collocandole proprio nel contado³⁹⁵. Il ricordo degli avi si apre infatti con un'indicazione del luogo di origine:

«Anticamente i nostri, già è cinquecento anni o più, ebbono loro ceppo e principio, nominato per vigore d'alcun valsento o sustanzia, nel bel paese di Mugello, cioè nel pioviero di San Cresci, nel populo di Santo Martino a Valcava. E perché ingrata cosa sarebbe se delle molte nobiltà, delle quali è dotato il detto paese, per noi non se ne facesse d'alcuna menzione, con ciò sie cosa che a noi, in quanto al mondo, è suto principio di darci onorevole e gentile essere, facendoci dono di parte di se medesimo mediante la virtù di nostri antichi, dove nel

³⁹³ Infatti, l'anno 1393 (l'anno dell'inizio della scrittura dei *Ricordi*, che durò fino ai primi mesi del 1411 e fu poi ripresa nel 1421 per descrivere la morte del secondogenito di Giovanni, Antoniotto) segnò l'avvio di una fase del tutto particolare nella storia del casato, giacché aprì un periodo di disgrazia e di emarginazione politica dei Morelli che giunse fino all'anno 1404. Il motivo di tale discriminazione della famiglia fu il fallimento politico del casato degli Alberti. Nel momento in cui alcuni membri di quella potente schiatta furono accusati di tentato colpo di stato, l'ombra del sospetto di congiura cadde anche sulle famiglie ad essa legate. La conseguente 'quarantena politica' adottata nei loro confronti coinvolse anche i Morelli, che erano uniti agli Alberti da una serie di parentele più o meno strette (tra cui il matrimonio dello stesso Giovanni con Caterina di Alberto degli Alberti contratto nel 1395). Cfr. L. Martines, *The Social World of the Florentine Humanists 1390-1460*, Princeton, Princeton University Press, 1963, pp. 57-59; L. Pandimiglio, *Giovanni di Pagolo Morelli e le strutture familiari*, in «Archivio Storico Italiano», CXXXVI, 1978, pp. 50-51; G. Brucker, *The Civic World of Early Renaissance Florence*, Princeton, Princeton University Press, 1977, pp. 75-101.

³⁹⁴ Cfr. J. Rossiaud, *Il cittadino e la vita di città*, cit., pp. 164-165.

³⁹⁵ Cfr. Ch. Klapisch - Zuber, *La famiglia e le donne...*, cit., pp. 3-25; V. Branca (a cura di), *Mercanti scrittori*, cit., pp. VIII-LXXVII.

principio per loro fu eletta e disposta la nostra sedia, dalla quale origine pervenuti e aumentati siamo [...]; dico che al detto paese di Mugello si può narrare di esso molte nobile e perfette bontà»³⁹⁶.

Ma ben presto quest'immagine iniziale del Mugello, resa vaga dalla lontananza temporale e dalla temibile forza dell'oblio, cede il posto a una descrizione degna di uno spettatore contemporaneo. Il quadro della «bellezza», della «bontà» e della «grandezza» del Mugello viene tracciato da Giovanni in un'ottica propria dei rappresentanti della borghesia cittadina, con riferimento al carattere degli abitanti, alla proprietà e alla produttività dei terreni, alla ricchezza delle risorse naturali, alle strutture edili, alla vita civile, al volume di traffici mercantili, alle vicende politiche e infine ai confini geografici. Veniamo così a sapere che la magnificenza del luogo «si vede chiara e manifesta nelle persone: cioè nel Mugello ha gran quantità d'uomini, e, secondo contadini, sono orrevoli persone, assettati e puliti nel lor mestiero; simili le lor femmine, sono belle foresi, liete e piacevoli, tutte innamorate, sempre cantando e ballando, facendo continovo buona e lieta festa»³⁹⁷. Oltre che popolato da contadini contenti della loro condizione, sereni, lieti e laboriosi, il luogo «è copioso di nobili cittadini d'ogni tempo [...] i quali con cacce, con uccelli e con festa e con gran cortesie fanno risonare e fiorire il paese»³⁹⁸. Alla bontà degli uomini si accompagna un'infinita ricchezza naturale del terreno. Posto «nel mezzo d'un bellissimo piano dimestico», il Mugello appare infatti «adorno di frutti belli e dilettevoli», ricco di generosi fiumi e correnti, circondato da «gran boschi e selve di molti castagni», da «boschetti e be' quercioli» nonché da «grandi iscopetini»³⁹⁹ e ginestretri» ricchi di ogni selvaggina⁴⁰⁰. Ma il paesaggio naturale capace di offrire spontaneamente abbondanza di cibo e di acqua acquista una perfezione completa solo se colonizzato e controllato dall'uomo. Così, alla bontà «selvatica» del paese fa riscontro la sua ricchezza «domestica» nata da una razionale e paziente opera di urbanizzazione e di messa a coltura. Al primordiale incanto delle estese piane e dei «vaghi monti» si accosta così la confortante bellezza di «edifici, grandi, forti, ben posti, nobili di muraglia, [...] spaziosi di ricchi e nobili abituri» nonché la rassicurante presenza di «terreni presso all'abitazioni [...], ben lavorati, adorni di frutti, e di bellissime vigne, e molto copioso di pozzi o fonti d'acqua viva»⁴⁰¹. In questo modo la terra degli avi si prospetta come un luogo mitico di abbondanza,

³⁹⁶ G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., p. 106.

³⁹⁷ *Ibid.*, pp. 107-108.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 108.

³⁹⁹ *iscopetini*: macchie di scope.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, pp. 108-109.

⁴⁰¹ *Ibid.*

di prosperità, di pace e di giustizia, in cui la generosa bontà della natura viene suffragata dalla saggia e buona azione dell'uomo.

Ma la descrizione non finisce qui. Alle rappresentazioni dell'armonia paesaggistica e della mitica prodigalità agreste del luogo fanno seguito le immagini della potenza militare e dell'importanza politica della zona. Situato al confine nord-ovest della Repubblica Fiorentina, in un'area montagnosa ed austera, il territorio si mostra segnato dalla presenza di «sei notabili fortezze poste pello Comune di Firenze a guardia e fortezza di tutto il paese. Le dette castella prima sono poste in belli e vaghi siti [...], di lungo l'uno dall'altro circa di tre miglia»⁴⁰². I castelli fortificati, attornati da fossi, cinti «d'alte mura e grosse e forti», coronati di «fortissime torri» e «piene di case, ordinate con vaghi borghi, abbondanti d'artefici di ogni ragione»⁴⁰³ rappresentano un segno chiaro ed eloquente dell'attenta presenza del Comune su quei territori. A suffragio di tali strutture miranti a garantire il controllo politico e militare della zona si pongono «molte fortezze grandi e nobile, possedute da nobili e gentili uomini», nonché «assai fortezze tenute e guardate pel nostro Comune, le quali sono meravigliosamente forti e belle e atte agli opportuni bisogni de' paesani»⁴⁰⁴ offrendo nei tempi di bisogno un riparo a «uomini e persone e la ricolta tutta col bestiame»⁴⁰⁵.

La struttura degli insediamenti ritratta da Giovanni di Pagolo Morelli rivela quindi un carattere fortemente difensivo, tipico delle terre di confine dotate di notevole importanza strategica e esposte a rischi da parte di vicini potenti o addirittura prepotenti. Eppure il Mugello si trovava all'epoca fuori della zona che poteva interessare le città rivali del Comune del Marzocco⁴⁰⁶. Le città emiliane e romagnole, poste oltre il crinale appenninico, non erano in grado di mettere a rischio la sicurezza del territorio fiorentino e non tentavano nemmeno di avventurarsi oltre i suoi confini. Lo stesso valeva per Arezzo che, all'epoca già indebolita economicamente e politicamente, presto sarebbe diventata parte dello stato fiorentino. Coloro da cui bisognava difendersi non erano dunque le repubbliche cittadine ma le potenti signorie feudali. Era infatti qui che da secoli stavano le sedi degli Ubaldini e dei conti Guidi, casati i cui interessi locali e la cui fede ghibellina rendevano straordinariamente difficile una loro reintegrazione cittadina e la conquista di un pieno controllo politico ed economico del territorio da parte del potere comunale⁴⁰⁷. Queste vicissitudini della storia politica del Mugello non sfuggono all'attenzione di Giovanni, che ne offre una narrazione breve ma appassionata.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 109.

⁴⁰³ *Ibid.*

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 110.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 112.

⁴⁰⁶ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit. pp. 167-174.

⁴⁰⁷ Cfr. *ibid.*, p. 170. Cfr. anche Ch. Bec, *Les marchands écrivains*, pp. 61-62, 68-75.

Dal suo racconto emerge infatti che, all'epoca dei forti contrasti e dei ripetuti scontri tra il potere comunale e le signorie locali⁴⁰⁸, gli abitanti del paese si dimostrarono «molto fedeli al Comune di Firenze e guelfi» e «colla loro buona sollecitudine si trovarono a cacciare i tirannichi Ubaldini, ghibellini, nimici e rubelli de' guelfi e del Comune di Firenze»⁴⁰⁹. Tra i partigiani più accaniti e coraggiosi del guelfismo, che «a questi fatti si ritrovarono più volte» c'erano anche - sottolinea l'autore - «de' nostri consorti, i quali abitavano nel Mugello e ricevettono molti danni e nelle persone e nel loro avere»⁴¹⁰. Furono proprio costoro a rifiutare allettanti promesse di «gran doni volute fare loro per contaminarli da' detti Ubaldini»⁴¹¹ e a subire le gravi conseguenze di quella decisione. Tutto nel desiderio di seguire «con amore e con zelo la trionfale insegna del nostro Comune e simile la cattolica insegna de' venerabili guelfi»⁴¹². Con il proprio schieramento impavidamente guelfo la famiglia dei Morelli e i casati mugellani ad essa simili favorirono quindi l'avanzata del potere comunale sul territorio, contribuendo alla progressiva riduzione del potere delle famiglie signorili, alla liberazione dalle loro influenze delle principali vie di transito tra la Toscana, la Romagna e Bologna⁴¹³ e al definitivo smantellamento di numerose roccaforti degli avversari⁴¹⁴.

Il passaggio del Mugello alla gestione del Comune di Firenze acquista nel ricordo di Giovanni una valenza estremamente importante perché segna il momento della rottura della *fidelitas* al grande signore feudale e simboleggia la volontaria sottomissione del paese alla giurisdizione e alla protezione della città⁴¹⁵. Questo momento glorioso della storia viene chiaramente sfruttato da Giovanni per provare la tradizionale inclinazione al guelfismo degli abitanti del territorio e soprattutto per sottolineare l'antichità e la forza dello schieramento guelfo dei Morelli. Ma quella vittoria militare dei fiorentini doveva rappresentare solo l'inizio di un lungo processo di conquista: una prima tappa a cui avrebbero fatto seguito una serie di iniziative miranti a un miglior consolidamento politico ed economico del territorio nel sistema

⁴⁰⁸ I conflitti iniziarono attorno alla metà del XIII sec. portando, in seguito a una serie di sconfitte subite dai signori feudali, allo smantellamento dei loro castelli negli anni 1358-1373.

⁴⁰⁹ G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., p. 111.

⁴¹⁰ *Ibid.*

⁴¹¹ *Ibid.*

⁴¹² *Ibid.*

⁴¹³ Prima dell'avanzata fiorentina gli Ubaldini controllavano la zona centro-occidentale del Mugello e la zona appenninica (cosiddette *Alpes Ubaldinorum*) dove passavano le principali vie di transito: le valli del Sillaro, del Savena e del Senio. Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit. p. 170.

⁴¹⁴ Nelle mani degli Ubaldini si trovavano Luco, Ronta, Montacciano e Galliano mentre ai conti Guidi appartenevano Ampinana, San Bavello e San Godenzo. Cfr. *ibid.*

⁴¹⁵ Per informazioni sui metodi della conquista politica del contado condotta da Firenze a partire dalla fine del XII secolo, cfr. S. Bertelli, *Il potere oligarchico nello stato-città medievale*, La Nuova Italia, Firenze, 1978, pp. 26-28.

repubblicano⁴¹⁶. Da qui la costruzione nel Mugello dei già menzionati sei castelli, fondati dal Comune a partire dal primo Trecento e governati dai podestà cittadini con lo scopo di realizzare il controllo militare del territorio. Da qui l'istituzione in queste «terre nuove» dei mercati locali atti di rinvigorire la vita economica del territorio e ad offrire una risorsa ai commercianti provenienti da Firenze⁴¹⁷. Da qui insomma la costante attenzione della Repubblica fiorentina allo sviluppo militare, amministrativo e commerciale della zona: attenzione tanto cara a Giovanni e presentata come una prova indiscussa della bontà e della giustizia del Comune del Marzocco⁴¹⁸.

Il quadro del Mugello tracciato nei *Ricordi*, pur prendendo in considerazione una serie di elementi apparentemente concreti e vitali dal punto di vista dell'ottica borghese, non mira quindi a una rappresentazione realistica del paese. La precisione di Giovanni nel rendere le infinite virtù della terra degli avi serve, come s'è detto, a trasformare il Mugello in un paese mitico di bellezza, di copiosità e di bontà. In questo modo Morelli traccia un ritratto del paese in cui la dimensione realistica viene del tutto subordinata al significato ideologico e sfocia, come nel vago ricordo iniziale, in una sostanziale mitizzazione⁴¹⁹. La descrizione "fisica" della zona riporta un'immagine di perfezione che lo scrittore crea ricorrendo al *topos* del *locus amoenus* e tale immagine mira a donare splendore non tanto al paese, quanto soprattutto alla famiglia Morelli originaria dagli ameni colli e alla Repubblica fiorentina di cui essi fanno parte. E insieme all'affermazione dello *status* nobile del casato e alla dimostrazione della sua plurisecolare ricchezza, onorevole perché sorta dalla proprietà terriera, Giovanni evoca pure il ricordo delle vicende storiche poste dalle origini della storia familiare: ricordo che assume il carattere di un grande manifesto politico, orientato a provare il tradizionale schieramento a favore del potere comunale dei Morelli e la loro plurisecolare adesione guelfa. Una lealtà sorta dunque non da un opportunismo politico di fresca data ma da una fede profonda e

⁴¹⁶ Il 1385 segnò una delle tappe successive che si concluse con la vittoria dei fiorentini e la distruzione totale di alcune roccaforti degli Ubaldini, tra cui Susinana, Rocca e Frassino. Ma il conflitto rimase vivo anche nei decenni successivi, accentuandosi nei momenti di maggior fragilità del Comune di Firenze, come quello dell'anno 1402, quando il timore dell'arrivo del duca di Milano e il malcontento dei contadini del Mugello rafforzavano la posizione degli Ubaldini. Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 45-46; G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., pp. 125-127, *passim*.

⁴¹⁷ Cfr. *ibid.* La fondazione dei mercati rurali nelle zone marginali o di transito, come quella del Mugello, faceva anche parte della politica annonaria del Comune che in questo modo cercava di aprirsi una nuova fonte di rifornimento. Ai mercati di Mugello veniva infatti venduto il grano proveniente dalla Romagna. Cfr. G. Pinto, *Il Libro del Biadaio*, cit., pp. 107, 113.

⁴¹⁸ «Appresso, vi vedrai a tutte queste castella fare mercato ogni quindici dì, paritadamente all'uno e all'altro come tocca, e a questi mercati vedi tutto il Mugello: ciascuno è per vendere o per comprare sue mercantie. Quivi viene in grande abbondanza di ciò che tu sai addomandare. E per levare via molti inconvenienti, i quali potrebbero nascere per molte cagioni, a tutte queste castella istà un podestà cittadino da Firenze, il quale tiene somma ragione a tutti e tiene in pace i suoi sottoposti» (G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., pp. 112-113).

⁴¹⁹ Lo stile di questa parte segue fedelmente il modello della narrativa del Boccaccio, cfr. Ch. Bec, *Les marchands écrivains*, pp. 61-62, 68-75.

provata negli ideali della Parte. Una lealtà infine la cui immagine poteva togliere la parola a chiunque osasse mettere in dubbio la sincerità del guelfismo dei Morelli e che risultava preziosissima all'epoca in cui tale sincerità veniva fortemente contestata. In questo modo la terra, la sua storia e la sua proprietà vengono iscritte nella tradizione familiare dei Morelli con un'enorme molteplicità di significati espressi e sottintesi, formando una delle assi portanti della nobiltà del casato e segnando uno dei momenti principali del suo glorioso passato politico.

2.2.2. Gli acquisti fondiari

Se l'antico possesso della proprietà terriera poteva offrire un radicamento della schiatta nella storia, una prova dell'antichità e della nobiltà delle sue radici nonché una testimonianza dell'onorevolezza delle sue ricchezze, non meno ricchi di significati e di conseguenze erano anche i possessi fondiari più recenti. I proprietari cittadini di lunga e di fresca data prestavano quindi attenzione al mantenimento degli antichi possedimenti familiari e agli acquisti di nuovi appezzamenti destinati ad accrescere la proprietà e lo *status* degli acquirenti. Di conseguenza, chi al momento dell'inurbamento disponeva di terre e di possessioni nel contado non dimenticava di ricordare tale possesso nei libri di famiglia, citandolo come una prova ulteriore della ricchezza e della nobiltà del casato. Così, Buonaccorso Pitti, originario di una famiglia nobile di Semifonte che dopo la cacciata dal castello si era stanziata «a Castelvechio in Val di Pesa», registrava con gran dovizia di dettagli che in quella regione del contado, situata a circa 20 chilometri a sud-est da Firenze, i Pitti «comperarono di belle e buone possissioni e per ispeziale uno luogo che si chiamava alle Torri»⁴²⁰. Una proprietà che sarebbe rimasta a lungo nel possesso della famiglia, permettendo a Buonaccorso di vantarsi anni dopo che tale «possissione ancora oggi di è nostra»⁴²¹. Il mantenimento del controllo sopra la terra di origine rappresentava così un elemento di continuità del casato che collegava il suo passato di nobiltà del contado con il suo presente di nobiltà cittadina, permettendo anche di mantenere, almeno in parte, la tradizione feudale della schiatta. Non sorprende quindi che molte tra le famiglie nobili originarie del contado scegliessero di insediarsi, al momento dell'inurbamento, nel quartiere cittadino più vicino ai

⁴²⁰ B. Pitti, *Ricordi*, cit., p. 352.

⁴²¹ *Ibid.*

loro possedimenti di campagna, e che proprio in quelle zone esse concentrassero le loro attenzioni e i loro successivi acquisti⁴²².

A strategie d'acquisto simili era dedita anche della "gente nuova". Originaria dal contado e arricchitasi in seguito alle suddivisioni dei possedimenti e ai passaggi della proprietà familiare contadina, essa riuscì ad affermarsi all'interno del sistema signorile nei confronti sia degli antichi signori che dei compaesani basando il proprio *status* su incarichi nobilitanti come quello del notaio, del prete o dell'amministratore dei beni signorili⁴²³. Alla ricchezza e al prestigio sociale questa *élite* contadina aggiunse col tempo anche il desiderio di residenza cittadina, il che la portò ad abbandonare il contado e a insediarsi dentro le mura. Ma il cambio di residenza anche in tal caso non significò il distacco dalla campagna. Le terre d'origine continuarono a costituire una ricchezza importante per questi ricchi contadini recentemente inurbati, impegnati nell'artigianato, nel commercio e in numerose altre attività economiche e desiderosi di un'ascesa sociale: di un'ascesa che, per loro come per i membri dell'antica nobiltà del contado, passava anche attraverso l'incremento della proprietà terriera.

Ma l'ampliamento della proprietà d'origine e l'accumulo dei fondi adiacenti non rappresentavano la uniche motivazioni che guidavano gli acquirenti borghesi nella scelta dei terreni. Chi non aveva legami con il contado o chi considerava gli acquisti fondiari in termini puramente economici, sostituendo alle questioni sentimentali e alla «ragion di famiglia»⁴²⁴ motivi di convenienza e freddi calcoli matematici, doveva tener conto di altri elementi che facevano di una proprietà un buon investimento. In tal caso bisognava considerare la posizione geografica del terreno, le sue dimensioni e la tipologia del suolo. La collocazione del podere doveva essere tale da rendere le colture possibilmente libere da pericoli naturali, e in particolare da rischi di alluvioni che all'epoca costituivano uno dei nemici principali delle raccolte. La bontà del suolo determinava a sua volta il volume e la qualità dei rendimenti. Così, Giovanni di Pagolo Morelli invitava i posterì ad investire «in buoni terreni e non presso a fiume»⁴²⁵. La bontà, e le dimensioni giuste del podere rappresentavano d'altra parte parametri cruciali specialmente per la formazione di poderi a coltura promiscua. Fondi piccoli e di qualità erano infatti in grado di far fruttare coltivazioni così diverse come quella del grano, dell'olio e del vino, poggiando sull'utilizzo delle possibilità lavorative di una sola famiglia mezzadrile. «Non ti iscoprire in molte possessioni: compera quelle sieno abbastanza

⁴²² Cfr. Ch. Klapisch - Zuber, *La famiglia e le donne...*, cit., pp. 3-25.

⁴²³ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 61 e ss.

⁴²⁴ Cfr. V. Branca (a cura di), *Mercanti scrittori*, pp. X-LXXVII; Ch. Bec, *Les marchands écrivains*, cit., pp. 53-77.

⁴²⁵ G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., p. 180.

alla vita tua, non comperare poderi di troppa apparenza, fa che sieno da utile e non di mostra»⁴²⁶, scriveva dunque il Morelli. E infine, l'acquisto di un terreno fertile garantiva una maggior liquidità dell'investimento. Un podere piccolo ma produttivo attirava più facilmente la manodopera contadina e soprattutto, nel caso di bisogno, permetteva una facile e vantaggiosa rivendita. Così Paolo da Certaldo consigliava:

«Se comperi terra o vigna, abbi a mente di comperare anzi piccolo campo e buono, ch'assai e cattivo, però che nel buono campo troverai sempre lavoratore. E anche se rivorrai i tuoi danari, troverai ogni volta comperatore de la buona cosa senza perderne; e de la cattiva terra non avrai sì grande mercato che, quando la vorrai rivendere, tu riabbia i tuoi danari»⁴²⁷.

Non meno importante della qualità del terreno era la questione della distanza tra il fondo e la città. Troppa lontananza dal centro urbano comportava la necessità di lunghi spostamenti, rendendo i controlli del podere un impegno gravoso. I fondi posti più lontano dal centro amministrativo spesso erano anche peggio collegati con la rete viaria, e la loro scarsa viabilità rendeva più difficili sia gli spostamenti che i trasporti dei prodotti. E infine, bisogna ricordare che, nonostante gli sforzi dei comuni miranti a garantire il controllo del territorio e la sorveglianza delle vie di transito, la sicurezza dei luoghi all'epoca rimaneva ancora proporzionale alla vicinanza del centro urbano. Le terre poste più lontano erano quindi più esposte alle scorrerie degli eserciti nemici e ai rischi del brigantaggio⁴²⁸, come non mancano di illustrare le nostre fonti. Così, Giovanni di Pagolo Morelli consigliava apertamente di «ispendere [...] danari in possessioni presso a Firenze»⁴²⁹, illustrando le drammatiche conseguenze delle scorrerie degli eserciti mercenari in campagna⁴³⁰ e aggiungendo così una voce allarmante a quella di Paolo da Certaldo il quale, preoccupato per la pericolosità del contado e dei viaggi, consigliava:

«Se vai in alcuno luogo di rischio, muoviti a tua posta, e va senza dirlo a persona dove vadi; anzi, se vai a Siena, di tu vadi a Lucca: e andrai sicuro de la mala gente. E se quando se' in cammino tu trovassi briganti o altre male persone e tu t'avvedessi di niuno malo atto, non ristare punto co loro, se se' in luogo selvatico, anzi studia e cammina forte; e se avanzi punto loro, cavalca poi sì forte, che, per che ti vogliano giugnere, che non possano se non se' a l'albergo o in buona terra. E sempre ti mostra povero di danari il più che puoi»⁴³¹.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 190.

⁴²⁷ P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 102, p. 19.

⁴²⁸ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 41-50.

⁴²⁹ G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., p. 180.

⁴³⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 217, 239-240, 263.

⁴³¹ P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 96, p. 17. Cfr. anche *ibid.*, n. 86, 106.

E anche Franco Sacchetti seguì la tradizione novellistica trattando spesso il problema della sicurezza delle strade e delle campagne, il che dimostra la diffusione generale del fenomeno - presente non solo nel territorio toscano⁴³², ma anche nelle terre di «messer Ridolfo da Camerino»⁴³³ e nella Marchia d'Ancona⁴³⁴ -, e i rischi dovuti al clima incandescente che si istaurava specialmente nei periodi di attesa dell'arrivo di truppe nemiche⁴³⁵.

Ma non finivano qui gli aspetti da considerare nell'acquisto di proprietà terriera. Una questione altrettanto importante era la disponibilità della manodopera contadina nella zona prevista per l'investimento. La mancanza o la scarsità di lavoratori miglioravano la posizione contrattuale dei contadini, costringendo i proprietari a concessioni e agevolazioni a cui altrimenti non sarebbero stati disposti. L'ampia disponibilità della forza-lavoro campagnola invece, oltre a dare maggior libertà di scelta al proprietario, contribuiva ad aumentare la precarietà della posizione lavorativa dei coloni, costituendo uno stimolo a fornire prestazioni migliori. Non a caso quindi sia Paolo da Certaldo che Giovanni di Pagolo Morelli raccomandavano di comprare terreni «dove sia dovizia di lavoratori, e da poterle ogni in di rivendere»⁴³⁶.

Ma gli acquisti di proprietà avevano anche una loro dimensione sociale, per cui non era per niente indifferente da chi si comprava il fondo né di chi si diventava vicini. La buona conoscenza del venditore rappresentava una garanzia in più per non cadere vittima di un inganno e per non comprare terre su cui gravavano obblighi altrui. Così, il certaldese consigliava fervidamente: «quando comperi possessioni, fa' d'avere buoni mallevadori e sicuri, e le parole di donne o fanciulle o fanciulli de la casa, o d'altri stretti parenti, sì che 'nganno non ne potessi ricevere doppo la morte del venditore»⁴³⁷. Giovanni di Pagolo Morelli, attento alle relazioni sociali e alla loro gestione, consigliava di valutare la condizione e la fama dei vicini di contado, giacché a loro spettavano più o meno le stesse cordialità che ai vicini di città⁴³⁸.

⁴³² Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., novv.: 36, 135, 229, 230.

⁴³³ Cfr. *ibid.*, nov. 39.

⁴³⁴ Cfr. *ibid.*, nov. 119, 129.

⁴³⁵ Cfr. *ibid.*, novv.: 36, 119.

⁴³⁶ G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., p. 180. Cfr. anche P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 102, p. 19.

⁴³⁷ P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 246, p. 47.

⁴³⁸ Sull'importanza dei legami di amicizia, di parentela, di vicinato e di clientela che si formavano tra gli abitanti di Firenze nell'ambito del quartiere e del gonfalone, cfr. D.V. & F.W. Kent, *Neighbours & Neighbourhood in Renaissance Florence: the District of the Red Lion in the Fifteenth Century*, J. J. Austin, New York, 1982, pp. 13-19, 24-25, 48-66; S. Bertelli, *Il potere oligarchico...*, cit., pp. 48-49; A. Molho, *Genealogia e parentado. Memorie del potere nella Firenze tardo medievale. Il caso di Giovanni Rucellai*, in «Quaderni storici», 86, n. 2,

«Ancora si vuole ingegnare di farsi volere bene a tutte generazioni di gente, e ‘l modo è questo: che tu non offenda niuno né in detti né in fatti né nell’onore né in vergogna né nello avere né nella persona né in niuna sua cosa. E perché [...]tutti non si possano conoscere, di sempre bene di tutti e non acconsentire a chi ne dicesse male, ma istatti cheto o tu di bene. Sia piacevole nelle parole, di cose che piacciono alla brigata; sia cortese con tutta maniera di gente, onoragli in convitarli, in dare loro bere e mangiare; usa e pratica di dì e di notte in brigata co’ tuoi vicini in Firenze e in contado, servigli di ciò che tu puoi; e se ne conosci nella brigata de’ cattivi, fa vista di non conoscere, ma guarti da lui e non te ne fidare punto»⁴³⁹.

A quanto pare, dunque, era anche attorno alla possessione rurale del casato che si costruiva e si consolidava la sua coesione familiare: quella coesione che, nel caso delle antiche famiglie nobili come i Morelli, era rappresentata all’origine dalla dimora nel contado e poi, dopo l’inurbamento, simboleggiata dalla costruzione compatta delle dimore cittadine della schiatta. Concentrate nello stesso quartiere, nello stesso gonfalone, e spesso nella stessa strada le case familiari rappresentavano un chiaro messaggio ideologico. Il loro aspetto fortificato si riallacciava al carattere semi-militare delle antiche sedi signorili. Le torri dominanti il panorama del quartiere esprimevano il prestigio del casato, la sua diversità dalle altre famiglie, e anche la capacità di separarsi e di difendersi. La vicinanza fra le case della famiglia favoriva la formazione di vere e proprie *insulae* familiari, che non solo concentravano attorno a sé la vita dell’intero casato ma costituivano anche un centro di attrazione nella sua orbita di nuovi membri-clienti. In una città come Firenze, infatti, la maggior parte di questi legami venivano stabiliti proprio nell’ambito della strada, del gonfalone e, al massimo, del quartiere. Si viveva dunque in uno spazio cittadino delimitato, all’interno del quale si formavano le amicizie, si partecipava alla vita sociale, ci si imparentava, finendo per identificarsi più con esso che con l’intera città. E per quanto sembra di evincere dalle parole di Giovanni di Pagolo Morelli, la proprietà rurale offriva un sorta di ampliamento di questo ristretto spazio cittadino della schiatta, fornendo occasioni di nuovi incontri e conoscenze capaci di allargare la rete di relazioni sociali. Il che poteva diventare un punto di forza del casato costruendo amicizie rispettate e influenti, ma poteva anche dare origine a malintesi ed inimicizie: conflitti tanto più pericolosi quanto più importanti e potenti erano i vicini. Per questo Paolo da Certaldo, parlando delle misure da prendere nei momenti di

1994, pp. 365-403; Ch. Klapisch - Zuber, *Albero genealogico e costruzione della parentela nel Rinascimento*, in *ibidem*, pp. 405-420.

⁴³⁹ G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., p. 202.

difficoltà economiche, consigliava di non ricorrere mai a prestiti a titolo del terreno, e soprattutto di non contrarli presso grandi signori:

«Se accatti danari sopra tue terre o case, abbi a fare con tuo pari o con minore di te: molto di guarda di non avere a fare con grande uomo, però che se caso t'accorre che tu voglia, poi ch'hai accattato dal grande uomo sopra la tua terra, vendere la de[tta terra] per pagarlo, acciò che l'usura non ti manuchi, il grande uomo non ti lascia vendere le tue derrate, anzi dice a chi la vole comperare: «Io la voglio, per ciò ch'e' ne può avere»; e in questo modo niuno la vuole per non dispiacere al grande uomo: e così ti sta l'usura a dosso, e perdi la tua possessione. E se tu pur la voli vendere, convientela dare al grand'uomo che l'ha pegno, per ciò che la vuole; e, parti che⁴⁴⁰ la vuole, fa vista di non volerla, e anche tel gitta in grado, se la toglie. Dunque, guardati d'avere a fare con tuo maggiore il più che tu puoi. E se pur non puoi fare altro, vendi e non impegnare, ché niuna cosa è piggiora che l'usura»⁴⁴¹.

2.2.3. L'espropriazione contadina

La denunciata pericolosità dei prestiti esosi - che concessi a pegno del terreno da usurai professionisti o da proprietari borghesi del contado rischiavano di sfociare in forme di espropriazione fondiaria -, richiama un altro aspetto importante della conquista cittadina del contado. L'avanzata rurale della proprietà borghese di vecchio e di nuovo stampo si realizzò non solo mediante regolari acquisti dei terreni, miranti ad accrescere le proprietà preesistenti o a formare *ex novo* moderne unità poderali. I modi in cui i borghesi entrarono in possesso dei terreni rurali in realtà furono molti, e l'acquisto regolare ne rappresentò solamente uno.

Per capire a pieno le modalità con cui avvenne il clamoroso passaggio delle terre nelle mani dei cittadini, bisogna tornare indietro nel tempo, spingendosi fino al Duecento⁴⁴². Fu infatti nel corso in quel secolo che insieme all'inurbamento di massa dei contadini più ricchi e in possesso di fondi rurali, si verificò anche l'acquisto generalizzato dei terreni da parte dei cittadini. Questa tendenza trovò sin dall'inizio la benevolenza e l'appoggio formale dei poteri comunali, che nello sviluppo della proprietà terriera cittadina scorgevano un modo per indebolire l'antica proprietà signorile e quindi un'opportunità importante per una presa di controllo del territorio. Ma la trasformazione delle città in sedi di proprietari terrieri poteva realizzarsi solo sotto certe condizioni. Prima di tutto la proprietà terriera doveva essere

⁴⁴⁰ *parti che*: intanto che, mentre. Cfr. P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 376, p. 92, n. 2.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 92.

⁴⁴² Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 62 e ss.; Id., *Scritti toscani*, cit., pp. 171-207; P. Cammarosano, *Le campagne senesi dalla fine del secolo XII agli inizi del Trecento*, cit., pp. 153-222.

commerciabile, e dunque libera. Dei fondamenti per la sua liberazione erano già stati posti nel corso dei secoli precedenti che avevano visto numerose lotte delle comunità rurali contro i signori feudali⁴⁴³. Tali scontri - miranti a garantire ai membri delle comunità rurali una più ampia disponibilità dei terreni concessi loro dal signore, una rappresentanza nei rapporti con il feudatario, una definizione dei diritti signorili nell'ambito giurisdizionale e fiscale più chiara e soprattutto resa per iscritto, una maggiore libertà personale e più tardi anche la commutazione delle prestazioni d'opera in versamenti monetari o in natura⁴⁴⁴ -, non avevano fatto altro che ridurre progressivamente il controllo e i diritti signorili sopra le terre e sopra le persone, preparando il terreno per la successiva liberazione dei coloni e dei mansi da essi lavorati. Tale liberazione fu appoggiata ed abilmente sfruttata dai comuni cittadini. Come spiega Giovanni Cherubini, «i governi favorirono la rinascita di una proprietà libera e non condizionata, sia coniando la teoria del “dominio diviso” (dominio “utile” spettante al concessionario, dominio “diretto” o “eminente” spettante al concedente), sia facilitando in ogni modo la commerciabilità dei due domini, sia sanzionando la supremazia dei diritti dei concessionari sulla terra rispetto a quelli degli antichi concedenti»⁴⁴⁵. E il loro intervento non finì qui. Quando la conquista di comunità del contado aveva ormai portato la totale distruzione dei diritti signorili e la piena sottomissione del signore e dei contadini al comune urbano, «la città favorì di fatto o sanzionò di diritto [...] il completo riscatto o comunque la riscattabilità delle terre da fitti e censi, la loro trasformazione in terre libere governabili da liberi proprietari»⁴⁴⁶.

Si creò così il mercato fondiario. Ma le sue leggi non erano uguali per tutti. Le soluzioni legislative, dettate questa volta dai comuni urbani, favorivano chiaramente i proprietari cittadini e sostenevano le loro tendenze all'acquisto e al consolidamento dei possedimenti terrieri⁴⁴⁷. Alcune leggi obbligavano i proprietari dei fondi minori, spesso contadini, a vendere i propri possedimenti ai detentori delle proprietà maggiori confinanti⁴⁴⁸. Ma la vendita forzata di tali terreni, la quale implicava sempre la necessità di pagamento, rappresentava la soluzione meno vantaggiosa per i cittadini. Una serie di procedure legalizzate consentivano pure una veloce espropriazione dei contadini senza comportare simili costi. Il mezzo più consueto usato dai cittadini per impadronirsi di terre nuove era infatti quello dell'indebitamento contadino. La sua forma più diffusa era il prestito a pegno fondiario, tanto

⁴⁴³ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 58 e ss; Id., *Signori, contadini, borghesi...*, cit., pp. 51-119.

⁴⁴⁴ Tale commutazione avvenne in Toscana, come un po' ovunque in Europa ad eccezione dell'Inghilterra, nel corso del XII secolo. Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., p. 60.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁴⁷ Cfr. M. Montanari, *Campagne medievali*, cit., pp. 163 e ss.

⁴⁴⁸ Cfr. *ibid.*, p. 75 e ss.

temuto anche nel già citato passo di Paolo da Certaldo⁴⁴⁹. In questo caso ai contadini con difficoltà economiche venivano offerti i prestiti la garanzia dei quali era costituita dal fondo del debitore. Ma i crediti si rivelavano talmente esosi, e le possibilità dei contadini di trovare mezzi con cui pagarli erano talmente limitate, che solo di rado la riscossione del prestito non finiva con l'espropriazione del proprietario⁴⁵⁰. Di conseguenza, ad offrire simili concessioni erano non soltanto gli usurai di professione ma anche molti borghesi, proprietari di fondi rurali interessati ad accrescere il possedimento con la terra requisita al contadino⁴⁵¹. Un'altra tipologia di prestiti che si diffuse in Toscana tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo erano i mutui che prevedevano concessioni in natura. Essi rappresentavano forme di speculazione su vari prodotti agricoli, tra cui il grano e il vino in particolare, consentendo ai creditori tassi di interesse altissimi (tra il 40 e il 50%) e un ritorno assai veloce del capitale investito⁴⁵². Come spiega Giovanni Cherubini: «due erano i tipi di contratto più comuni: l'acquisto del grano "in erba", cioè del raccolto o di un certo numero di raccolti a venire da parte del cittadino mediante l'immediato versamento di una certa somma al contadino bisognoso e ad un prezzo del grano sensibilmente inferiore a quello di mercato; il prestito in cereali da restituire dopo il raccolto: il grano veniva ceduto ad un prezzo superiore a quello di mercato e il contadino si impegnava a restituire il denaro o il grano corrispondente a questa somma sulla base del prezzo, assai più basso, che il cereale aveva dopo il raccolto»⁴⁵³.

Ma se queste forme di sfruttamento venivano praticate in maniera talmente diffusa che a metà del Quattrocento il Comune di Siena, per fermare l'esodo dalla campagna, fu costretto a vietare le operazioni a tempo e le speculazioni sul grano in erba⁴⁵⁴, c'è da chiedersi perché i contadini accettassero simili offerte. Non poteva certo trattarsi di una frode di cui diventavano vittime campagnoli ignari; l'inganno ripetuto fino all'impossibile sarà pure diventato evidente. Non erano dunque l'ingenuità o l'inconsapevolezza a spingere i contadini ad usufruire di tali prestiti, ma una necessità vera e propria. Un'impellenza che non lasciava alternative e che, minacciando la sussistenza della famiglia contadina, rendeva accettabile anche il furto legalizzato. I fattori che contribuivano ad aggravare le già difficili condizioni

⁴⁴⁹ Vedi *supra*, pp. 87-88.

⁴⁵⁰ Un esempio eloquente di tale espropriazione viene offerto dalle vicende della famiglia contadina del Masserizia studiate da D. Balestracci. Cfr. D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., pp. 48-51, 92 e ss.

⁴⁵¹ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 95 e ss.

⁴⁵² Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 67-68; Ch. M. de La Roncière, *Un changeur florentin*, cit., pp. 97-108.

⁴⁵³ G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., p. 68.

⁴⁵⁴ Cfr. P. Cammarosano, *Le campagne dell'età comunale (metà sec. XI-metà sec. XIV)*, Loescher, Torino, 1974, p. 137.

economiche dei contadini⁴⁵⁵, e che portavano spesso le famiglie dei lavoratori a usufruire dei prestiti usurari, erano numerosi. Le catastrofi naturali, come alluvioni, piogge o gelate inclementi fuori stagione, nonché le guerre colpivano fortemente la campagna, non solo provocando la distruzione dei raccolti sui campi o nelle dispense ma spesso compromettendo anche in modo duraturo le capacità produttive dei terreni⁴⁵⁶. Anche le carestie non risparmiavano la campagna: «soprattutto quelle più gravi, colpivano le classi rurali, produttrici di vettovaglie, al pari o forse più dei ceti popolari urbani»⁴⁵⁷, scrive Giuliano Pinto. Il potere comunale, consapevole di «quant'è da temere le carestie nelle cittadi»⁴⁵⁸, prendeva i provvedimenti miranti innanzitutto a garantire la presenza del grano ai mercati cittadini, curandosi assai meno della sua disponibilità nelle piazze di campagna⁴⁵⁹. Le leggi annonarie obbligavano i contadini a vendere il grano, ma mantenevano basso il prezzo delle granaglie provenienti dal contado offrendo due volte tanto per quello portato dal distretto e da più lontano⁴⁶⁰. In più, solo una parte esigua dei contadini proprietari era in grado di vendere le eccedenze, mentre la maggioranza non aveva nemmeno il grano sufficiente per autoalimentarsi⁴⁶¹. Per questa e per numerose altre ragioni, «l'alto prezzo dei prodotti agricoli non si traduceva affatto in un vantaggio per i contadini produttori»⁴⁶². E se il caro vita strangolava i contadini nei mesi delle crisi, i suoi effetti non finivano con l'arrivo dei nuovi raccolti. Le necessità di sostentamento e l'incapacità di pagare i fitti costringevano molti lavoratori a usufruire appunto di presiti e di vendite anticipate a prezzi irrisori, provocando un indebitamento sempre più pesante e duraturo presso i proprietari borghesi o gli enti ecclesiastici. «I fitti arretrati pesavano duramente sui concessionari, perché il prezzo del grano

⁴⁵⁵ Come indicano le analisi effettuate da M. S. Mazzi e S. Raveggi, la qualità della vita contadina spesso si fermava a livello di pura sussistenza. Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, cit., *passim*; G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 131 e ss.

⁴⁵⁶ Cfr. D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., p. 47.

⁴⁵⁷ G. Pinto, *Il Libro del Biadaio*, cit., p. 131.

⁴⁵⁸ Cfr. *ibid.*, p. 23; Id., *Firenze e la carestia del 1346-1347*, cit., pp. 13-14.

⁴⁵⁹ In più, le granaglie vendute ai mercati rurali, meno controllati, raggiungevano spesso prezzi più alti di quelli praticati alle piazze cittadine. Cfr. G. Pinto, *Il Libro del Biadaio*, cit., pp. 132-134; Id., *Firenze e la carestia del 1346-1347*, cit., pp. 8, n. 9, 28-36, 49-53; G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., p. 509.

⁴⁶⁰ Cfr. G. Pinto, *Il Libro del Biadaio*, cit., p. 108.

⁴⁶¹ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., p. 70. Giovanni di Pagolo Morelli, analizzando le terribili cause della peste del 1348, sottolinea infatti l'incidenza della carestia e l'indebolimento degli organismi delle persone e indica nel contado la zona più colpita dalla fame: «Era istmato che in Firenze avesse in quel tempo 120 mila anime, che ne morirono, cioè de' corpi, ottantamila. Pensate se fu fracasso! Non è da prenderne gran meraviglia perché questo fusse, ché molte cagioni ci furono da incendere il malore [...]. E le cagioni furono in parte queste, cioè: in Firenze non si conosceva, diciamo pella comunità, questo male, perché a gran tempo non era apparito; era Firenze molto ripiena di gente e di più quantità ch'ella fusse mai; l'anno dinanzi era suto in Firenze gran fame [...]: vivettesi d'erbe e di barbe d'erbe e di cattive (non le conosceresti oggi), e beevano acqua, e tutto il contado era pieno di persone che andavano pascendo l'erbe come le bestie. Considera come i loro corpi erano disposti!» (G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., p. 209).

⁴⁶² G. Pinto, *Il Libro del Biadaio*, cit., p. 135.

veniva fissato sui livelli raggiunti nel corso della carestia, con la conseguenza che il debito contratto in una cattiva annata avrebbe continuato a pesare sui (sic) contadini anche per un certo numero di annate migliori, quando raccolti più abbondanti avrebbero fatto calare il prezzo dei cereali», conclude infatti Giovanni Cherubini sulla base dei dati degli inventari dei beni della badia di San Veriano nell'Aretino⁴⁶³. Nasceva così l'indebitamento contadino generalizzato attraverso il quale le crisi agrarie, particolarmente frequenti nella prima metà del Trecento, causarono un generale peggioramento delle condizioni di vita dei lavoratori, accelerarono la proletarianizzazione di molti di loro, contribuirono all'evoluzione dei contratti agrari in direzione sfavorevole ai coloni e favorirono il passaggio delle terre contadine nelle mani dei borghesi⁴⁶⁴. S'istaurò così una situazione di forte e permanente squilibrio, alla quale un parziale rimedio avrebbe posto solo l'arrivo della Peste Nera⁴⁶⁵.

Questo ricorso frequente e generalizzato da parte dei contadini a prestiti in denaro e in natura viene illustrato ampiamente, per la metà del XV secolo, in *Motti e facezie del Piovano Arlotto*. Una lunga serie di racconti, mirati a provare la carità del piovano verso i membri della comunità rurale⁴⁶⁶, permette infatti di scorgere la grave indigenza di molti contadini e offre il quadro di una popolazione estremamente bisognosa: «il contado di Firenze non ha il più mendico paese, né dove sieno più poveri, che nel mio popolo e in tutti quelli paesi circostanti»⁴⁶⁷. In tale situazione non stupisce quindi che, come osserva ancora Arlotto, «tutti i contadini de' nostri paesi e loro famiglia, tutti ricorrevono a casa»⁴⁶⁸ sua, spingendolo a impegnarsi intensamente nel portare aiuto e sostegno ai più disagiati. E così, egli dà infatti «l'anno per Dio dua terzi delle entrate»⁴⁶⁹, e in annate di particolari difficoltà arriva a spendere addirittura «tutta la entrata sua [...] in [...] opere pie»⁴⁷⁰. Le forme di sostegno variano in relazione alla gravità della situazione generale e in base alle concrete necessità dei poveri. Così, alcuni vengono aiutati «con grano», altri «con vino», altri ancora «con legne» o «con danari»⁴⁷¹. A volte, in annate normali, sono sufficienti prestiti ordinari che permettono ai contadini di sopravvivere fino al nuovo raccolto e che prevedono la restituzione del debito alla fine d'agosto⁴⁷². Ma non di rado l'indigenza dei debitori è talmente schiacciante da

⁴⁶³ G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., p. 509. Cfr. anche *ibidem*, pp. 501-519; G. Pinto, *Il Libro del Biadaio*, cit., p. 135; Id., *Firenze e la carestia del 1346-1347*, cit., pp. 34-35.

⁴⁶⁴ Cfr. G. Pinto, *Il Libro del Biadaio*, cit., p. 135.

⁴⁶⁵ Cfr. G. Pinto, *Il Libro del Biadaio*, cit., p. 139; Id., *Firenze e la carestia del 1346-1347*, cit., p. 39.

⁴⁶⁶ Cfr. *Motti e facezie...*, cit., facc.: 36, 100, 102, 112, 124, 149, 158, 167, 193, 218.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, fac. 149, p. 210.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, fac. 36, p. 64.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, fac. 149, p. 212.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, fac. 167, p. 231.

⁴⁷¹ *Ibid.*, fac. 112, p. 173.

⁴⁷² Cfr. *ibid.*, fac. 193.

spingere il piovano a donare il grano senza l'obbligo di restituzione. Questa è proprio la condizione dei due protagonisti della facezia 100, definiti dal piovano come «poveri uomini miei popolani, buone persone, e hanno famiglie grandi di figliuoli assai»⁴⁷³. I due contadini vengono alla pieve chiedendo il prestito «di quattro istaia di grano per uno per insino alla ricolta» e promettendo la pronta restituzione «per tutto agosto che viene»⁴⁷⁴. Ma Arlotto, consapevole del fatto che la buona volontà dei due campagnoli non troverà mai riscontro nelle loro facoltà economiche, e convinto di non poter mai riavere da loro nemmeno un «granello, perché [...] sono poverissimi», preferisce dare loro non «in prestanza» ma «per lo amore di Dio due istaia per uno»⁴⁷⁵. Queste forme di soccorso si rivelano però insufficienti quando la carestia si fa grave. Così, nel biennio 1475-1476 contrassegnato da una penuria particolare il piovano distribuisce «ogni settimana pubblicamente a casa sua, alla pieve, istaia dodici di pancotto per lo amore di Dio», e dona «ogni anno moggia dodici ai suoi popolani ed a chi vi andava per esso», finendo per spendere non solo «tutte le sue entrate», ma facendo anche «debito circa a ducati trentacinque, e oltre a tutta la entrata di quello terzo anno»⁴⁷⁶. Il suo valoroso impegno, ben lontano dalla volontà di guadagnare sulla carestia, appare però un comportamento isolato ed eccezionale rispetto alle posizioni assunte dalla stragrande maggioranza di proprietari borghesi e degli enti ecclesiastici, che mediante le pratiche creditizie usuraie tendevano a sfruttare le difficoltà dei campagnoli e a provocare il loro indebitamento.

Ad aggravare questa situazione non erano però soltanto le crisi generali. Non di rado «una cattiva annata, una malattia, un imprevisto qualsiasi o la dote per una figlia»⁴⁷⁷ creavano grossi problemi di liquidità, mettendo «i contadini nelle mani di chi ha grano o denaro da prestare, di norma a caro prezzo»⁴⁷⁸, o costringendoli a vendere gli appezzamenti del terreno, qualche animale, masserizie, attrezzi da lavoro e quant'altro. Esempi di gravi ristrettezze sorte proprio da simili circostanze non mancano ancora in *Motti e facezie del Piovano Arlotto*, dove l'aiuto del protagonista si rivela necessario per pagare le doti delle fanciulle povere⁴⁷⁹, per sfamare le famiglie più indigenti⁴⁸⁰ e per saldare i debiti dei «poveri uomini contadini del paese»⁴⁸¹. L'eccezionalità delle situazioni descritte nelle facezie consiste quindi ancora una

⁴⁷³ *Ibid.*, fac. 100, p. 159.

⁴⁷⁴ *Ibid.*

⁴⁷⁵ *Ibid.*

⁴⁷⁶ *Ibid.*, fac. 112, pp. 172-173.

⁴⁷⁷ D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., p. 69. Cfr. anche *ibid.*, pp. 68-69, 96-110.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, cit., p. 69.

⁴⁷⁹ Cfr. *Motti e facezie...*, cit., facc.: 102, 112.

⁴⁸⁰ Cfr. *ibid.*, fac. 100, 102, 112, 124.

⁴⁸¹ *Ibid.*, fac. 112, p. 173. Cfr. anche *ibid.*, fac. 218.

volta nel comportamento del protagonista che porta aiuto senza mai chiedere niente in compenso.

E infine, non possiamo escludere che accanto a tutti questi strumenti legali che favorivano lo sfruttamento delle difficoltà economiche dei contadini portando al loro indebitamento e alla successiva espropriazione, i proprietari borghesi avessero a disposizione anche una serie di pratiche informali, fondate sulla pressione economica, sulla minaccia, sull'intimidazione, sul ricatto o sulla sottrazione di fatto. Veri e propri abusi insomma, a cui sembra alludere il passo di Paolo da Certaldo sopra citato, e che trovano una rappresentazione anche nel *Trecentonovelle*. Così, la novella 88 illustra un tentativo di annessione illecita di un possedimento contadino da parte di un potente cittadino. L'azione si svolge nella zona del Mugello, e cioè in un territorio che ospitava tradizionalmente numerosi possedimenti della famiglia Medici⁴⁸². Ed è infatti uno dei rappresentanti dei quel potente casato a esercitare pressioni su un agiato «contadino da Decomano» che «teneva a sue mani una bella vigna», e a tentare di «tòrre» per sé il vigneto⁴⁸³. Come risulta dalla narrazione, egli sarebbe senz'altro riuscito nel suo intento se il contadino non avesse deciso «d'andare a dolersene a Firenze al maggior della casa»⁴⁸⁴. Così, è solo la decisione del benevolo Francesco de' Medici, colpito non tanto dalle ragioni quanto dalla «piacevolezza» del contadino, a rendergli giustizia e a restituirgli la vigna che il suo consanguineo «già s'avea messo a entrata»⁴⁸⁵. Ma il caso, per quanto edificante, rimane solo un'eccezione. Un'eccezione la quale conferma la regola della mancata tutela legale della proprietà contadina e che spinge Sacchetti a concludere con amarezza: «per certo la legge non avrebbe in molto tempo fatta fare quella ragione a Cenni, che l'alegare suo piacevole dell'andazzo fece»⁴⁸⁶.

E così non è alla legge che ricorre la vittima di un'altra prepotenza descritta nella novella 202. Pur se ambientato nel contado di Faenza, e quindi fuori dei confini della Toscana, il racconto riflette bene i meccanismi generali dell'estorsione della proprietà da parte del più forte. Questa volta in veste di prepotente si presenta «uno possente di quella città»⁴⁸⁷. L'uomo, che «avea per confine una pezza di terra a una sua possessione, la quale era d'uno omicciatto non troppo abiente», decide di comprare l'appezzamento contadino e di ingrandire così il proprio possedimento. Ma è proprio qui che iniziano problemi, perché il contadino non

⁴⁸² Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit. p. 97.

⁴⁸³ Decomano è un paesino del Mugello. Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 88, p. 273.

⁴⁸⁴ *Ibid.*

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 274.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, pp. 274-275.

⁴⁸⁷ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 202, p. 704.

vuole vendere. Vedendosi rifiutata l'offerta, «e più volte fattone punga⁴⁸⁸, e non essendovi mai modo perché quello omicciuolo il meglio che potea la governava e mantenevasi la sua vita e prima averebbe venduto sé che quella», il cittadino decide di «usare la forza»⁴⁸⁹. Inizia così il lento ma sistematico furto da parte del proprietario borghese che, durante ogni aratura del proprio terreno, porta via «un braccio o più di quella del vicino»⁴⁹⁰. L'inganno, pur se sottile, diventa presto evidente al contadino che - «veggendosi [...] così rubare e scoppiando d'ira e di sdegno» non solo per il torto subito, ma anche per il fatto di «non potere non che dolersi, ma dirne alcuna cosa»⁴⁹¹ - decide di lasciare almeno un segno di tale iniquità. «Si muove un dì con due fiorini di moneta in borsa e va a tutte le gran chiese di Faenza, pregandoli e prezzandoli a uno a uno che tutte le loro campane alle cotante ore dovessero sonare»⁴⁹². Tutto questo, per poter dire a coloro che allarmati dai rintocchi ne avrebbero chiesto la causa, che si suonava «per l'anima della ragione, ch'è morta»⁴⁹³. Ma la novella non finisce qui, perché il brillante detto sulla morte della giustizia ben presto giunge alle orecchie del «signore di Faenza Francesco de' Manfredi», sul quale Sacchetti non esita di dire che era un «signore e savio e da bene [...], che più tosto tenea costume e apparenza con onestà di grande cittadino che di signore»⁴⁹⁴. Così è lui a sentire le ragioni del lavoratore e a «restituire la terra sua a questo povero uomo»⁴⁹⁵, confermando ancora una volta la pura arbitrarietà della soluzione, la casualità della giustizia e l'assenza generale di strumenti legali a difesa dei proprietari contadini.

2.2.4. L'organizzazione della proprietà fondiaria cittadina

Il passaggio massiccio della proprietà terriera dai contadini ai borghesi - verificatosi a partire dal XIII secolo con ricorso ai metodi più svariati e oscillanti, come s'è visto, tra l'acquisto regolare, la confisca per debiti, il furto legalizzato e l'estorsione -, rappresentava però solamente l'inizio di un lungo e complesso processo di trasformazione a cui le campagne toscane sarebbero state sottoposte nel corso dei due secoli successivi. Prendendo in gestione la terra e riconcentrandola in possedimenti più razionali e consistenti, le borghesie cittadine e,

⁴⁸⁸ *punga* : controversia, insistente tentativo. Cfr. *ibid.*, n. 3.

⁴⁸⁹ *Ibid.*

⁴⁹⁰ *Ibid.*

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 705.

⁴⁹² *Ibid.*

⁴⁹³ *Ibid.*

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 704.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 706.

sul loro esempio anche gli enti ecclesiastici e infine i nobili, avrebbero introdotto una serie di migliorie e novità portando a una organizzazione diversa dei fondi, a una strutturazione moderna delle colture e alla diffusione di una tipologia nuova del contratto agrario.

L'accorpamento da parte dei cittadini delle proprietà contadine fortemente frazionate e la riorganizzazione in unità fondiarie moderne non determinarono la formazione di fondi di smisurata grandezza ed estensione. Al contrario attorno a Siena nel primo '300 e soprattutto sul territorio fiorentino descritto nel grande *Catasto* del 1427, la stragrande maggioranza delle unità fondiarie cittadine era rappresentata da proprietà piccole e medio-piccole, con la tendenza all'accorpamento fino alla creazione di fondi di dimensioni medie, capaci di garantire il sostentamento della famiglia dei proprietari e di quella colonica⁴⁹⁶. Come s'è detto in precedenza, una delle fondamentali finalità a cui miravano i proprietari terrieri d'antica come di nuova data era infatti la possibilità di assicurarsi, mediante il possesso di un proprio appezzamento, l'indipendenza e l'autosufficienza alimentare. Così Paolo da Certaldo, osservatore attento del fenomeno, ammoniva:

«Bellissima cosa è la provedenza: e però sempre sia proveduto in tutti i tuoi fatti, e in que' di casa e in que' di bottega e in ogni altro tuo fatto. E però vo' che tu sappi che sono certi anni che sono grandissime fami e carestie di cose da vivere; e però abbi sempre a mente, se l'puoi fare, di fornire la casa di grano per due anni, e se non puoi di grano, d'altra biada da manicare; e se non puoi per due anni, il meno per uno e mezzo, se puoi: e compera sempre a tempo. E simile ti dico d'oglio, acciò che se 'l detto caro venisse, che non ti truovi senza le dette due cose in casa; poi de l'altre farai come potrai il meglio. E abbivi una botte d'aceto»⁴⁹⁷.

Ma come pure abbiamo detto, quest'aspetto di utilità, primario soprattutto negli ultimi decenni del XIII e nella prima metà del XIV secolo, non rappresentava l'unica finalità che spingeva i cittadini a formare e ad accrescere i possedimenti fondiari. La terra rappresentava anche un investimento sicuro, in allettante controtendenza agli incerti traffici commerciali, manifatturieri, bancari e altri. Così, uno dei tre malandrini citati in *Motti e facezie del Piovano Arlotto*, che attraverso la truffa entra in possesso di un ingente patrimonio liquido, così spiega ai compagni la necessità di investire i soldi nel terreno:

«Noi viviamo alla bestiale e consumianci ogni dì a poco a poco; noi abbiamo di già consumati di questi danari circa di ducati cinquecento in sette mesi noi siamo istati qui. Se facciamo a questo modo in pochissimo tempo aremo ispacciato il fatto nostro, né troveremo poi chi ci guardi in viso. Parmi che noi dobbiamo

⁴⁹⁶ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., p. 65; Id., *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 231-262.

⁴⁹⁷ P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 139, p. 30.

comperare uno palazzo di fuori con dieci o dodici possessioni che ci dieno pane, vino, carne, biada, frutta e legne per nostro logorare e per vendere»⁴⁹⁸.

La terra dunque era anche un affare; e un affare tanto più redditizio quanto più efficacemente organizzato e saggiamente gestito. L'efficacia dell'organizzazione fondiaria e quindi la redditività del fondo dipendevano da più fattori. Uno di questi era il rapporto fra l'estensione del terreno, il carattere delle colture e le capacità lavorative di chi lo doveva lavorare. Come s'è già detto, la maggior parte delle terre cittadine veniva lavorata a mezzo, sfruttando principalmente la manodopera rurale nullatenente, sempre più numerosa perché prodotta dall'espropriazione⁴⁹⁹. I fondi di maggior produttività erano quelli che impiegavano la forza-lavoro di un'intera famiglia contadina nel modo il più possibile completo e vario, e cioè senza richiedere ai lavoratori un impegno esagerato e quindi irrealizzabile ma allo stesso tempo senza lasciare loro momenti vuoti e improduttivi di pausa. Proprio per questo la soluzione migliore era rappresentata da unità fondiarie limitate dal punto di vista dell'estensione ma contenenti colture e produzioni agricole di diverso genere e quindi capaci di impegnare i contadini in ogni periodo dell'anno solare. Corollari di questa tendenza all'impiego intensivo della forza-lavoro contadina furono anche la sempre più impellente necessità dei coloni di risiedere sul podere e il conseguente sviluppo dell'insediamento poderale su fondi capaci di offrire ai mezzadri un'apposita dimora e una serie di strutture indispensabili per lo sfruttamento delle variegata colture⁵⁰⁰. Un altro fattore, altrettanto importante per la redditività di un possedimento, era la sua capacità di offrire una produzione agricola adatta non solo a riempire le dispense dei proprietari e a garantire il minimo di sussistenza ai coloni ma anche a fornire prodotti facilmente commerciabili. Quest'ultimo aspetto guadagnò sempre più terreno a partire dalla seconda metà del XIV secolo, quando il crollo demografico da un lato, e lo sviluppo di un mercato cittadino sempre più ricco ed esigente dall'altro, favorirono una svolta del sistema di produzione agricola. Si passò allora da una strutturazione orientata alla realizzazione dei bisogni primari di una popolazione numerosissima a una mirante sempre più al soddisfacimento di gusti raffinati e costosi. Che il guadagno dipendesse proporzionalmente dalla capacità dei fondi di adeguarsi alla richiesta del mercato divenne ben presto evidente per i nuovi proprietari borghesi che, da abili uomini

⁴⁹⁸ *Motti e facezie...*, cit., fac. 42, pp. 71-72.

⁴⁹⁹ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 75 e ss.

⁵⁰⁰ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 125-198; ID., *Masserizie contadine...*, cit., pp. 169-199; D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., pp. 79-101, 111-139; E. Sereni, *Storia del paesaggio agrario...*, cit., pp. 125-130.

d'affari, non si limitarono a cedere i loro fondi a mezzo o in affitto e a riscuotere un *tot* annuo di rendita, ma si impegnarono attivamente nella strutturazione adeguata delle colture. Furono loro a osservare le tendenze e i gusti del mercato e a modellare su di essi l'organizzazione produttiva dei propri poderi: organizzazione che non poteva più limitarsi alla produzione cerealicola ma che doveva comprendere più colture di tipo diverso e di qualità sempre migliore. In questo modo l'opera di riorganizzazione e di ottimizzazione della struttura podereale si concluse con la formazione dei poderi mezzadrili a coltura promiscua.

Ma l'impegno dei cittadini non si esauriva con la definizione della struttura produttiva del podere e con gli eventuali investimenti miranti ad essa. Altrettanto importante, come si è detto, era anche la costante presenza dei proprietari nel contado e una loro diretta partecipazione alla gestione della proprietà. «Possiedi⁵⁰¹ ispeso la possessioni se vuoi ti risponda bene»⁵⁰² consigliava Giovanni di Pagolo Morelli, richiamando una convinzione generale e dando nome ad una pratica cittadina assai diffusa. Le frequenti visite nei poderi permettevano infatti il controllo diretto della produzione, l'ispezione delle diverse fasi della coltura, l'assistenza ai momenti più importanti dell'annata agricola e la sorveglianza costante del lavoro contadino, favorendo una migliore gestione del podere, aiutando a scongiurare danni provocati dalle eventuali frodi dei mezzadri e consentendo di intervenire tempestivamente in caso di necessità. Così, lo stesso autore dei *Ricordi*, consigliava vivamente:

«Co' i tuoi lavoratori istà avvisato: va spesso alla villa, procura il podere a campo a campo insieme col lavoratore, riprendilo de' cattivi lavorii, istima la ricolta del grano, quella del vino e dell'olio e biada e frutta e tutte altre cose; paragona cogli anni passati alla ricolta dell'anno, come hanno trasandato gli altri tuoi poderi quelli del vicino. E simile, domanda della fama e condizione di costui: guarda se troppo favella, se si millanta, se dice assai bugie, se di loda d'essere leale: non ti fidare di questi, istà loro cogli occhi addosso. Poni ispeso mente in casa sua e 'n ogni luogo, vogli vedere la ricolta nel campo, nell'aia e alla misura [...], e fa d'avere la parte tua insino delle lappole»⁵⁰³.

⁵⁰¹ *possiedi* : esamina costantemente, tieni sempre sottocchio. Cfr. G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., p. 182, n. 10.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 182.

⁵⁰³ *Ibid.*, pp. 181-182.

Che le frequenti visite del proprietario nel podere avessero effetti benefici sulla sua produttività appare ovvio anche dall'esempio di numerosi protagonisti del *Trecentonovelle*. La decisa maggioranza dei proprietari cittadini dei poderi rurali menzionati da Sacchetti viene infatti ritratta nel momento della partenza per la villa⁵⁰⁴, durante il viaggio in villa, nel soggiorno in villa⁵⁰⁵ o al ritorno dalla villa⁵⁰⁶. Così, quotidiani appaiono i contatti con il podere dei due protagonisti della novella 91. Frequenti sembrano anche le visite in villa di uno dei protagonisti della novella 14. Un avventore appassionato delle zone del contado vicino a Firenze appare anche Berto Folchi, personaggio colorito ritratto nelle novelle 53 e 130. Ma accanto a questi protagonisti, che vivono tra la città e il contado passando in villa periodi frequenti ma piuttosto brevi perché destinati alla realizzazione immediata degli affari o allo svolgimento di controlli periodici, appaiono anche proprietari che per il loro costante impegno nella gestione dei fondi o per la loro bassa condizione morale non esitano a passare nel contado la maggior parte del proprio tempo. Così, il «povero gentiluomo» della novella 146, nobile «secondo il volgare falso», impoverito, degradato e di scarsa moralità si rivela talmente impegnato «nel fare de l'altrui suo» che sta «sempre in contado a uno suo podere in una sua casetta, presso a Firenze meno d'un miglio»⁵⁰⁷. La residenza in campagna è simbolo di depauperamento, di degrado sociale e di decadenza morale anche nel caso di Curradino Gianfigliazzi: un discendente scellerato della nobiltà fiorentina ritratto con toni amari nella novella 210⁵⁰⁸. In casi come questi il contado viene perciò citato come luogo di degrado morale e di inciviltà, adatto per ospitare personaggi talmente vili da non meritare una residenza urbana⁵⁰⁹, e pronto sempre a minacciare la dignità dei cittadini che vi si recano per periodi più lunghi. A rappresentare simbolicamente quest'influenza corruttiva del contado è la vicenda della donna di un farsettaio fiorentino, la quale non riesce a levarsi il poco elegante colore della pelle che per il lungo «stare in contado è arrozzita»⁵¹⁰.

Questa frenesia di contatti, di visite, di controlli e di spostamenti illustra chiaramente quanto i pensieri e le azioni dei proprietari ruotassero costantemente attorno al podere, alle problematiche della sua gestione, alle necessità d'investimento e all'amministrazione delle sue rendite. E non c'è da stupirsi. Il già menzionato carattere della produzione agricola, dinamica e orientata alla massima redditività, richiedeva non solo un'ottimale organizzazione

⁵⁰⁴ Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit, novv.: 12, 105,

⁵⁰⁵ Cfr. *ibid.*, novv.: 53, 91, 107, 130, 146, 177, 209, 219.

⁵⁰⁶ Cfr. *ibid.*, novv.: 14, 99, 147.

⁵⁰⁷ *Ibid.* nov. 146, p. 454,

⁵⁰⁸ Cfr. *ibid.*, nov. 210.

⁵⁰⁹ Cfr. Ch. Bec, *Le paysan dans la nouvelle toscane (1350-1430)*, in AA. VV., *Civiltà ed economia agricola in Toscana...*, cit., p. 50.

⁵¹⁰ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit, nov. 99, p. 300.

del podere e la sorveglianza della manodopera contadina, ma anche la necessità di frequenti controlli di produzione: verifiche che per la natura promiscua delle colture dovevano essere particolarmente frequenti e coprire tutti i periodi dell'annata agricola.

2.2.5. L'interesse economico e la scelta delle colture

Come abbiamo più volte detto prima, la strutturazione dei poderi cittadini prevedeva l'introduzione della coltura promiscua la quale, grazie alla diversificazione della produzione, portava una garanzia di autosufficienza alimentare e consentiva allo stesso tempo un adeguamento abbastanza facile alle richieste del mercato. Infatti, l'introduzione della coltura promiscua offriva libertà e flessibilità: valori così importanti da prevalere sulla vocazione naturale dei terreni che le disparate coltivazioni spesso contraddicevano⁵¹¹. Ma cosa, dunque, e in quale modo si coltivava nei poderi cittadini e nelle proprietà ecclesiastiche che seguivano la nuova tendenza?

Al primo posto tra le colture praticate nei fondi rurali dei proprietari cittadini erano senz'altro i cereali. Il pane e i prodotti preparati a base di granaglie erano tra le derrate alimentari fondamentali nella dieta degli uomini del basso Medioevo. Ma di quali cereali si trattava? Come risulta dall'analisi del *Libro del Biadaiolo* effettuata da Giuliano Pinto, nei primi decenni del '300 al mercato di grano di Firenze si vendevano quattro tipologie di grano: comunale, grosso, siciliano e cavello. Tutti e quattro venivano coltivati nel contado fiorentino, pur se in quantità e in proporzioni diverse. Se il grano comunale e quello grosso rappresentavano tipologie più comuni e prevalenti nelle terre fiorentine, il buon grano siciliano era già meno presente, mentre quello ancor più pregiato, il cavello, costituiva piuttosto una rarità⁵¹². Queste specie diverse di grano, duro e tenero, erano destinate principalmente alla panificazione cittadina e alla produzione di paste alimentari, particolarmente amate dalla società urbana. E furono proprio queste tipologie cerealicole a rappresentare la maggior parte della produzione dei fondi di proprietà borghese: produzione, che come s'è detto prima, veniva consapevolmente orientata allo soddisfacimento dei gusti cittadini⁵¹³. Ma l'offerta della piazza cittadina non si esauriva soltanto con il grano. «Sul

⁵¹¹ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 175-183.

⁵¹² Accanto a queste tipologie classiche, nei periodi particolari venivano messi in vendita anche altre varietà di frumento, come quello sardesco o romagnolo importati dalle zone omonime o da altri contadi toscani. Cfr. G. Pinto, *Il Libro del Biadaiolo*, cit., p. 38.

⁵¹³ Cfr. D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., pp. 112-113.

mercato di Orsanmichele comparivano quasi regolarmente dieci specie di biade (orzo, segale, spelta, miglio, panico, saggina, fave, vecce, cicerchie, morchi) ovvero dodici, considerando le due qualità di orzo e di spelta»⁵¹⁴. Cereali, di cui l'avveduto e cauto Paolo da Certaldo scriveva: «se tu hai denari e vuo'li investire in biada, compera innanzi biade minute»⁵¹⁵ che grano, avendo pochi danari: però che così guadagnerai soldi due d'uno staio di biada come d'uno di grano, e costeratti il terzo danaro la biada che 'l grano. Anche, a tempo di caro ne troverai più comperatori»⁵¹⁶. Questa preferenza per l'acquisto di cereali inferiori piuttosto che di frumento non risultava però solo ed esclusivamente da un freddo calcolo matematico. Dietro alla precauzione di non investire troppo nel grano superiore c'era anche la consapevolezza della struttura dei consumi vigente all'epoca, della varietà di usi delle biade e della importanza dei cereali inferiori negli anni di carestia. Perché, se è vero che a partire dall'XI-XII secolo il frumento aveva conquistato sempre più terreno diventando il grano preferito delle classi urbane e conferendo un vero *status symbol* al bianco pane cittadino come alle lasagne e ai «vermicelli», è altrettanto vero che almeno fino alla fine del XIII secolo per i ceti contadini e per le classi più povere il pane non rappresentava l'alimento fondamentale, e che il frumento non era il più importante tra i grani⁵¹⁷. La maggior parte dei campagnoli e dei rappresentanti del proletariato urbano continuavano, infatti, ad impastare il pane «rustico», «segalato», e nei periodi di particolari difficoltà anche quello «veccioso», preparato con varie misture di farine di cereali inferiori⁵¹⁸. E non solo. Frequentissimo era anche l'uso di cibarsi di polente, zuppe, focacce e pappe per la preparazione delle quali biade e legumi erano ben più adatti del frumento⁵¹⁹. Oltre che nell'alimentazione umana, poi, le biade erano utilizzate anche come parte non indifferente del nutrimento del bestiame. Il panico e il miglio venivano dati a piccoli animali da cortile come polli e colombi, mentre le altre biade e certe leguminose facevano parte del foraggio di bovini, equini, suini ed ovini⁵²⁰. Ed era probabilmente per via di questa insostituibilità delle biade come foraggio, più che per la loro facile adattabilità alla panificazione, che quando arrivava la carestia la richiesta dei cereali inferiori si faceva molto

⁵¹⁴ G. Pinto, *Il Libro del Biadaio*, cit., p. 34.

⁵¹⁵ Il denominativo «biade minute» veniva usato in particolare con riferimento a miglio, panico e saggina, che hanno granelli molto piccoli. Cfr. *ibid.*, p. 38.

⁵¹⁶ P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 270, p. 53.

⁵¹⁷ Cfr. M. Montanari, *Campagne medievali*, cit., p. 164; G. Pinto, *Il Libro del Biadaio*, cit., pp. 41-47.

⁵¹⁸ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 125-125; M. S. Mazzi & S. Ravaggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 219-227; J. Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale*, cit., pp. 283 e ss.

⁵¹⁹ Cfr. M. Montanari, *Campagne medievali*, pp. 162-165, 201-212; G. Pinto, *Il Libro del Biadaio*, cit., pp. 29-47.

⁵²⁰ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., p. 83.

più sostenuta e il loro rincaro percentuale superava perfino quello del grano⁵²¹. Il che spiega ampiamente il consiglio di Paolo da Certaldo.

Malgrado la coesistenza e complementarietà tra il grano e le biade, avvertibile ancora all'epoca in cui nacque il *Libro di buoni costumi*, dall'inizio del XIV secolo le biade cominciarono a perdere terreno in maniera consistente, e se la loro produzione rimase ancora notevole nei terreni meno fertili e in quelli dove più solida restava ancora la piccola proprietà contadina, sulle terre cittadine la produzione divenne decisamente minoritaria⁵²². Così, in un podere borghese posto nei pressi di Firenze, la raccolta delle biade raggiunse negli anni 1331-1339 in volume il 54% di quella del grano, per salire negli anni 1340-1347, e cioè nel periodo delle grosse difficoltà alimentari, al 85% e diminuire successivamente, registrando negli anni 1351-56 il livello pari a 75%⁵²³. Il *trend* generale alla riduzione della coltura delle biade si fece ancora più evidente dopo la Peste Nera, quando la produzione dei cereali inferiori diminuì ulteriormente in seguito all'abbandono delle terre di più bassa qualità, e quando il mercato cittadino si rese ancora più esigente stimolando i proprietari borghesi a seminare specie migliori di frumento⁵²⁴.

Di conseguenza, con passar degli anni la biada divenne un'alternativa alimentare sempre più remota per le classi cittadine. E così, se Paolo da Certaldo, tormentato ancora dal rischio di carestie e dalla paura di carenza del pane, rendeva la gestione delle granaglie uno degli fulcri tematici principali del suo libro dedicandole spazio e attenzione⁵²⁵, Pagolo Morelli iscriveva già le tecniche di amministrazione delle scorte cerealicole all'interno della problema più ampio della gestione razionale dell'intero patrimonio di derrate alimentari ricavate dal podere. In questo modo, anche se le granaglie, formate ormai solo in una parte esigua dalle biade, continuavano ad essere un alimento di prim'ordine spingendo l'autore dei *Ricordi* a riconoscere l'importanza del pane quotidiano⁵²⁶, tuttavia il loro primato stava diventando sempre meno assoluto. La loro importanza diminuiva man mano che la rendita poderale veniva diversificata, accompagnando alle derrate principali - già indicate da Paolo da Certaldo in grano, vino, un po' di olio e una «botte d'aceto»⁵²⁷ - anche «sale, legne, carne,

⁵²¹ Cfr. G. Pinto, *Il Libro del Biadaio*, cit., pp. 48-62.

⁵²² Cfr. *ibid.*, pp. 44-47.

⁵²³ Cfr. Ch. M. de La Roncière, *Un changeur florentin*, cit., pp. 142-145.

⁵²⁴ Nel Quattrocento nel contado fiorentino la produzione di biade non raggiungeva il 23% dell'intero raccolto, mentre nella campagna senese i cereali diversi dal frumento incidevano per un 15-20% sulla produzione totale di granaglie. Cfr. D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., pp. 113; G. Piccinni, «Seminare, fruttare, raccogliere», cit., pp. 146-149; M. S. Mazzi & S. Ravaggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 219-227.

⁵²⁵ Cfr. P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., nn. 139, 152, 153, 270.

⁵²⁶ «Fa che del pane e del vino si possa avere: fa appiccare la chiave in sala, in luogo evidente per tutti» (G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., p. 181).

⁵²⁷ Cfr. P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 153, p. 35.

cacio»⁵²⁸, frutta, fieno, biade e «tutte altre cose» descritte da Giovanni di Pagolo Morelli⁵²⁹ e citate di frequente dal piovano Arlotto⁵³⁰.

Accanto al grano il secondo alimento principale prodotto nei poderi rurali di proprietà cittadina era il vino. E la Toscana non era qui d'eccezione giacché, come scriveva Giuliano Pinto, «in tutto il Mediterraneo, la coltura della vite fu seconda per importanza solo a quella dei cereali»⁵³¹. Le ragioni di tale diffusione del consumo e di questo successo della coltura viticola erano molteplici, spaziando da motivazioni culturali e religiose, a questioni di nutrimento e di igiene fino a toccare aspetti ludici e infine economici⁵³². Il vino si trovava infatti al centro del simbolismo cristiano, svolgendo un ruolo importante nel ritualismo liturgico della Chiesa e tendendo di conseguenza ad assumere anche una serie di connotati taumaturgici che andavano oltre il canone religioso⁵³³. Le credenze sorte spontaneamente attorno alle virtù della bevanda trovavano spesso conferme anche nella scienza medica dell'epoca che vedeva nel vino un prodotto nutriente, capace di rinvigorire e rinforzare l'organismo, e perciò consigliabile a tutti, specie a malati e a partorienti. «Per tantissimo tempo nessuno, o quasi, ha sostenuto che il vino facesse male, purché non si arrivasse all'ebbrezza»⁵³⁴. Anzi, l'uso terapeutico della bevanda andava ben oltre il semplice consumo a scopi tonificanti. Al vino venivano attribuite virtù curative generali che lo trasformavano in una specie di panacea per ogni male. Di conseguenza esso rappresentava una base preziosa per la preparazione di numerosi farmaci, e grazie alla presenza dell'alcool si prestava bene anche come antisettico. E non era finita qui. L'elevato tasso alcolico rendeva il vino una bevanda igienicamente sicura e sana, dotandolo di una qualità non indifferente all'epoca in cui le dissenterie e i disturbi gastro-intestinali, dovuti anche alla bassa qualità dell'acqua, erano diffusissimi e contavano ogni anno migliaia di malati e di morti tra adulti e bambini⁵³⁵. «Io mi sento questa mattina non buono istomaco e se io bevesi uno gotto di buona malvagia io sarè' guarito» affermava infatti Ser Nastagio Vespucci nella facezia 65 di *Motti e facezie del Piovano Arlotto*⁵³⁶. Così, se per tutte queste buone ragioni il vino veniva distribuito abitualmente ad ogni pasto rafforzando con il proprio elevato apporto calorico il valore

⁵²⁸ *Motti e facezie...*, cit., fac. 36, p. 63.

⁵²⁹ Cfr. G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., p. 181.

⁵³⁰ Cfr. *Motti e facezie...*, cit., facc.: 26, 36, 37, 148.

⁵³¹ G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 75.

⁵³² Cfr. G. Cherubini, *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., p. 135.

⁵³³ Cfr. M. Montanari, *L'alimentazione contadina...*, cit., pp. 373-387.

⁵³⁴ G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 75.

⁵³⁵ Cfr. M. S. Mazzi, *Consumi alimentari e malattie*, cit., pp. 330 e ss; D. Herlihy & Ch. Klapisch - Zuber, *I toscani e le loro famiglie*, cit., pp. 601-635.

⁵³⁶ *Motti e facezie...*, cit., fac. 65, p. 100.

energetico delle portate⁵³⁷, non meno importante era la sua presenza sulle tavole alle occasioni importanti di vita sociale. Nelle osterie⁵³⁸, ai banchetti privati⁵³⁹, ai festeggiamenti di nozze, durante le feste cittadine il vino scorreva infatti in fiumi, portando splendore e prestigio, giovando al divertimento e nuocendo fortemente alla sicurezza pubblica⁵⁴⁰. Non a caso quindi Paolo da Certaldo, amante del giusto mezzo, denunciava con decisione i rischi di un consumo sconsiderato⁵⁴¹, e consigliava di annacquare il vino qualora fosse possibile⁵⁴², mentre Sacchetti lanciava parole dure contro «molti che hanno oltre modo seguito il sugo delle vite [...] e specialmente li gioveni» divenuti «oggi [...] non bevitori, ma gorgioni, beendo la mattina più volte, inanzi che sia l'ora del desinare»⁵⁴³. Il buon vino veniva apprezzato inoltre anche alle mense dei potenti cittadini, come ad esempio quella di messer Carlo de' Medici il quale faceva servire «il migliore vino che avessi Firenze»⁵⁴⁴, nonché presso le corti, sia quelle dei signori laici come il «messer Bernabò» di Milano, dove a barili venivano consumati pregiati vini bianchi e la dolce «malvaglia»⁵⁴⁵, sia presso quella papale, dove per adornare la festa, rallegrare l'atmosfera e onorare gli ospiti si soleva servire «lo migliore vino della terra e [...] li confetti»⁵⁴⁶.

Tutte queste proprietà del vino e la varietà delle occasioni in cui esso veniva consumato contribuivano ovviamente a rendere sostenuta la domanda del prodotto. Così, nei primi decenni del '300, Firenze da sola assorbiva circa 250 mila ettolitri l'anno, per un valore totale compreso tra 150 e 300 mila fiorini⁵⁴⁷. La Peste Nera e il conseguente calo demografico cambiarono profondamente queste cifre e influirono in maniera non irrilevante sulla qualità

⁵³⁷ In un'altra facezia è lo stesso piovano a lodare l'uva e il vino: «vedi nobile licore ch'ella produce, e di quanto valore e di quanto nutrimento dà» (*Motti e facezie...*, cit., fac. 60, p. 95).

⁵³⁸ *Motti e facezie del Piovano Arlotto* abbondano infatti di immagini delle abitudini goderecce dei frequentatori delle osterie. Cfr. facc.: 35, 36, 37, 147.

⁵³⁹ Cfr. *Motti e facezie...*, cit., facc.: 34, 64, 170.

⁵⁴⁰ Cfr. M. Montanari, *L'alimentazione contadina...*, cit., pp. 373-387; G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 75 e ss.

⁵⁴¹ «Molto ti guarda di non bere troppo che ti tolga la ragione 'l conoscimento, in però che l'ebbrezza è troppo sozza cosa e troppo pericolosa. Ella mena l'uomo senza arme a morire, ella discuopre i segreti, ella fa l'uomo servo de la vile cosa che sia, cioè del fango e del fastidio, ella induce la lussuria, ella genera furore e zuffe tra frategli e tra gli altri vicini e amici e compagni [...]. Dunque guarti dal vino, ché troppo è pericolosa cosa a berlo pretto e berne troppo» (P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 341, p. 79). Cfr. Ch. Bec, *Le marchands écrivains*, cit., pp. 107-108.

⁵⁴² «Il meno che puoi bèi a uno pasto di due ragioni; se molti vini ti sono recati, odi d'uno che sia buono, e di quello bèi mentre che basta; e be' lo sì innacquato, che dove tu vai a cenare co l'amico tuo per fargli onore e a te pro, che tu non facci a lui vergogna e a te danno; ché sarebbe questo quando bevessi tanto che tu ti facessi male, cioè che tu inebriassi; e inebriando guasti il vino e te». (P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 146, p. 33). Cfr. Ch. Bec, *Le marchands écrivains*, cit., pp. 107-108.

⁵⁴³ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 176, p. 592.

⁵⁴⁴ *Motti e facezie...*, fac. 46, p. 79.

⁵⁴⁵ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 82, p. 242.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, nov. 30, p. 91. Cfr. anche *ibid.*, nov. 31 e *Motti e facezie...*, cit., fac. 111.

⁵⁴⁷ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 78; G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 86-87.

della produzione viticola. Ma la loro influenza non fu del tutto negativa. Infatti, la riduzione del numero degli abitanti provocò una forte contrazione della domanda di prodotti agricoli e l'abbandono di molte colture marginali. Grazie a questo la coltura del vino, pur se limitata in termini di superficie, poté concentrarsi sulle terre meglio adatte ad accogliere vitigni, offrendo una produzione ridotta di volume ma di qualità più alta e con migliore rapporto tra la quantità ricavata e l'unità di superficie⁵⁴⁸. I terreni migliori per la coltura della vite erano le aree collinari e le pianure asciutte. Così, per quanto riguarda il territorio fiorentino, ai primi del '400 la sua presenza fu particolarmente marcata nelle colline intorno a Firenze, in Val di Pesa e in Val di Greve dove addirittura «si producevano più barili di vino (un barile = 40 litri circa) che staia di grano (uno staio = 18 kg circa)»⁵⁴⁹. Terre di vite per eccellenza erano anche il Valdarno di Sopra, il Chianti e la Val d'Ambra: zone dalle quali provenivano i vini migliori. Non meno frequente era la presenza della vite nelle colline tra Firenze, Prato e Pistoia, dove però la qualità dei prodotti era più bassa. Meno diffusa invece, ma in compenso pregiatissima, era la produzione viticola del Mugello.

In tutti questi terreni i contratti di colonia parziaria, e in particolare quelli mezzadrili, permettono di farci l'idea di quanto importante fosse per i proprietari la coltura viticola. Da numerosi documenti emerge infatti una notevole insistenza con cui i borghesi obbligavano i mezzadri a tenere bene la vigna, a non danneggiarla in nessun modo, a prestarle tutte le attenzioni necessarie - che non erano né poche né semplici -, a realizzare la propagginazione periodica delle piante in crescita e a condurre un impianto sistematico di viti nuove⁵⁵⁰. Così, Buonaccorso Pitti tra le spese subite «imprima che [...] menasse la donna» ricordava «spesi in murare e in masserie circa a fiorini 2.000 d'oro, e dipoi insino a questo dì di tempo in tempo ho murato e acconcio questo luogo tanto, che più di fiorini 2.500 d'oro ho spesi solo in murare e in acconcime di vigne e posticci»⁵⁵¹. E non solo. Dalle clausole specifiche che accompagnano molti contratti appare che la spartizione dei prodotti della vigna non di rado fosse superiore alla metà, raggiungendo le percentuali di 3/5 o addirittura di 2/3, e che i proprietari tendessero ad assicurarsi il vino più pregiato, lasciando ai mezzadri il prodotto di qualità più scadente⁵⁵².

⁵⁴⁸ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 78; G. Cherubini, *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., pp. 135-136.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁵⁰ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 87-91; G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 86-87; M. S. Mazzi & S. Ravaggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 176-177.

⁵⁵¹ Cfr. B. Pitti, *Ricordi*, cit., p. 394.

⁵⁵² Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 101-105.

Ma che aspetto avevano le vigne dei cittadini? Nella maggior parte dei casi la vite veniva coltivata in monocultura specializzata. Le vigne sorgevano di solito ai margini dei campi a cereali, da cui non di rado venivano divise da siepi naturali fatte di cespugli o da muretti: chiusure che dovevano proteggere la pregiata, laboriosa e costosa coltura viticola da offese troppo facili. L'immagine di una vigna di questo genere appare in uno dei racconti del *Trecentonovelle*. Posto nel «populo di Santo Felice ad Ema» nei pressi di Firenze, il vigneto viene usato da Sacchetti come lo scenario «d'uno amorazzo» tra Berto Folchi, «uno piacevole cittadino della nostra città e leggiadro e innamorato ne' suoi dì», e una contadina⁵⁵³. È infatti «a piè d'un muro a secco che cingea la vigna, dietro la quale passava una via»⁵⁵⁴, che si sta consumando la loro relazione. Il muro a secco, per quanto capace di offrire un riparo comodo alla coppia di amanti, si rivela però insufficiente per proteggere la vigna dall'irruzione di terzi. Così, quando a un passante spinto da «una gran sete» viene la voglia di «un grappolo d'uve»⁵⁵⁵, scavalcare il recinto sembra una sciocchezza. E una sciocchezza sarebbe se non ci fosse l'inaspettata presenza di Berto Folchi. «Sentendosi giugnere co' piedi su una cosa molliccia» l'uomo viene infatti preso da un tale spavento che «senza volgersi a dietro comincia a fuggire per la detta vigna, fracassando pali e viti, gridando: Accorruomo, accorruomo»⁵⁵⁶. Ma il suo panico, oltre a mettere a rumore tutto il paese e a radicare nella mente dei suoi abitanti la ferma convinzione sulla presenza nel vigneto di una bestia grossa e sicuramente velenosa, ci permette di rilevare un altro dettaglio importante sui modi di coltivare la vite praticati nei pressi di Firenze. A quanto pare la pianta viene qui coltivata bassa, allevata su sostegni morti di canne o di pali di castagno, che la logica vorrebbe sistemati in file regolari, chiuse con filari più robusti. Intorno ai ceppi cresce l'erba che la contadina si impegna a raccogliere «per lo bue»⁵⁵⁷. Tale coltura rappresenta una sistemazione della vite tipica dei terreni collinari, privi di problemi idrici e adeguatamente soleggiati⁵⁵⁸. E infatti, la vigna sembra essere in ottime condizioni a giudicare anche dalla sua produttività. Come non manca di osservare Sacchetti, il vigneto, preso a un fitto bassissimo per la cattiva fama della bestia che vi dimorava, si rivela infatti capace di fornire «quando cogna»⁵⁵⁹ otto e

⁵⁵³ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit, nov. 53, p. 163.

⁵⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 164.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 165.

⁵⁵⁸ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 86-87.

⁵⁵⁹ *cogna*: cogni, misura equivalente a circa dieci barili e cioè circa 456 litri. Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., p. 11.

quando cogna dieci di vino», portando «in parecchi anni» la bella cifra di «forse quaranta cogna di vino»⁵⁶⁰ e quindi un buon investimento.

La posizione ai margini di un villaggio rurale, a poca distanza dalle abitazioni e all'interno della clausura di un muretto costruito con la calcina o a secco, non rappresentava però l'unica posizione possibile di un vigneto. Non di rado i vigneti appartenenti a più ampie proprietà cittadine si trovavano a una certa distanza dalla casa colonica, nei pressi dell'aia posta spesso in mezzo ai campi⁵⁶¹. La loro posizione isolata rendeva più difficile la sorveglianza e richiedeva anche qui una certa protezione. Così, le vigne situate tra i campi venivano spesso cinte di spesse siepi fatte di pali secchi o di vegetazione folta. Non di rado tali vigneti ospitavano anche ulivi o alberi da frutta come ciliegi, meli, peschi, noci e fichi, che toglievano l'eccesso di umidità dal terreno sottostante favorendo la buona qualità delle uve⁵⁶². Un vigneto di questo tipo sembra infatti far parte di una proprietà ecclesiastica gestita dal «messere Giovanni Ispinellini, arcidiacono di Firenze»⁵⁶³. Facendo visitare al piovano Arlotto la propria prebenda egli mostra appunto «certe vigne e molte belle terre, le quali aveva fatte coltivare e in quelle aveva fatto piantare molti belli frutti e grande numero»⁵⁶⁴. Simili quadri offre anche il *Trecentonovelle*, in un racconto che, pur se ambientato nel marchigiano, riflette bene anche una parte della realtà toscana⁵⁶⁵, e in un'altra novella, tutta fiorentina, la cui azione si svolge in una località del vicino contado chiamata «alle Panche»⁵⁶⁶. È infatti lì che alcuni modesti cittadini possiedono piccoli appezzamenti di terreno con vigne, una delle quali viene descritta proprio come una vigna in coltura promiscua, «molto bene affossata e con buona siepe» nonché ricca di bei peschi⁵⁶⁷. Ma gli ulivi e gli alberi da frutta non erano le uniche piante ad essere sistemate nei vigneti. In alcune zone della regione, in particolare in quelle di pianura, a meli, peri, peschi e fichi si sostituivano anche alberi veri e propri, come ad esempio pioppi e olmi, che servivano da sostegni vivi per le viti⁵⁶⁸.

Le problematiche legate alla coltivazione viticola non si esaurivano con un'organizzazione efficace della vigna che corrispondesse meglio alle caratteristiche del terreno e portasse una buona quantità di prodotto. Il mercato, anche quando era in contrazione, non solo continuava a richiedere il vino ma faceva sempre più attenzione alla sua

⁵⁶⁰ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit, nov. 53, p. 167.

⁵⁶¹ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 134-135.

⁵⁶² Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 89.

⁵⁶³ *Motti e facezie...*, cit., fac. 68, p. 106.

⁵⁶⁴ *Ibid.*

⁵⁶⁵ Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit, nov. 119.

⁵⁶⁶ Cfr. *ibid.*, nov. 91.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, nov. 91, p. 282.

⁵⁶⁸ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 89.

qualità, dando grande valore ai prodotti d'alto pregio⁵⁶⁹. Se il costo del vino ordinario oscillava attorno al 12 soldi al barile, i vini più pregiati raggiungevano ben 36-40 soldi al barile, stimolando ulteriormente i proprietari cittadini a impiantare le viti nei poderi, a mantenere alta la qualità della produzione, a introdurre sistemazioni e migliorie costanti⁵⁷⁰, a realizzare propagginazioni e a scegliere con accuratezza i vitigni⁵⁷¹. Come scrive Emilio Sereni, «i buongustai delle nuove classi dominanti non vogliono più saperne di “vin latino”, di quello prodotto, cioè, dai vitigni di cultura tradizionale: con la vernaccia, col vin greco, si ricerca ora il prodotto di vitigni importati da terre lontane, come il moscatello, come la malvasia, come la “vite schiava”, la cui cultura si va rapidamente diffondendo proprio e particolarmente nelle esposizioni più soleggiate della collina»⁵⁷². È quindi proprio in quel periodo che con il raffinarsi dei gusti entrano nel mercato italiano e toscano molte specie di vitigni pregiati, tracciando una tendenza che descrive anche lo stesso Sacchetti: «Tanto è grande lo studio di-vino che da un gran tempo in qua gran parte delli Italiani hanno sì usato ogni modo d'avere perfettissimi vini che non si son curati mandare, non che per lo vino, ma anche per li magliuoli⁵⁷³ d'ogni parte; acciò che ognora se gli abbino veduti e usufruttati nella loro possessione»⁵⁷⁴. In questo modo, sulle mense dei cittadini più agiati appaiono sempre più spesso non solo vini ottenuti da vitigni locali, come il trebbiano, l'albana, il verdolino e l'angiola, o prodotti esotici come la dolce ed aromatica malvasia, vino costosissimo importato d'Oltremare e riservato come s'è visto ad ambienti d'alto rango e occasioni del tutto speciali, ma anche vini sorti dall'impianto in Toscana di vitigni provenienti da Creta, Corsica, Calabria, Campania e Liguria. Nelle campagne attorno a San Gimignano si tenta, così, di produrre il liquoroso “vin greco”, di regola importato dal Mezzogiorno d'Italia, e la vernaccia, famosa grazie al pregiatissimo e pesante vino delle Cinque Terre⁵⁷⁵.

A spingere i proprietari borghesi a migliorare la qualità della produzione viticola dei loro poderi, però, non sono soltanto motivazioni economiche e di mercato. Non di rado alle origini di ciò si trova anche il desiderio di fornire buon vino alla propria mensa e di poterlo offrire agli ospiti a dimostrazione della nobiltà, del prestigio e del lusso del casato. Tale

⁵⁶⁹ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 86-87.

⁵⁷⁰ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 176-183; E. Sereni, *Storia del paesaggio agrario...*, cit., pp. 128-139.

⁵⁷¹ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 82.

⁵⁷² E. Sereni, *Storia del paesaggio agrario...*, cit., p. 133.

⁵⁷³ *magliuolo*: magliolo. Talea di vite formata di un tralcio di un anno a cui viene lasciato unito un pezzo di legno di due anni. Cfr. S. Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, cit., UTET, Torino, 1975, vol. IX, p. 457. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 90.

⁵⁷⁴ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit, nov. 177, p. 593.

⁵⁷⁵ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 82, 90, 100-101; G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 86-87.

appare, infatti, il caso descritto nella novella 177 di messer Vieri de' Bardi, «uno cavaliere ricco e savio», membro di un'eccellente famiglia fiorentina e appassionato del buon vino, che «vegendosi in grande stato, per onore di sé e per vaghezza» decide «di porre nel suo alcuno nobile vino straniero»⁵⁷⁶. La scelta cade sul rinomatissimo vitigno ligure della «vernaccia da Corniglia» che il gentiluomo pensa di «far venire [...] da Portovenere»⁵⁷⁷. Avuta la risposta positiva da Portovenere e contento di poter concludere l'affare, egli commette però l'imprudenza di svelare i propri progetti al «piovano in quella villa suo vicino»⁵⁷⁸. Il religioso, da amante di vino, decide di rubare i vitigni pregiati e di impiantarli nella vigna della propria pieve, sostituendo le solite «pergole d'uve angiole e verdoline e sancolombane e altri vitigni» con piante molto più nobili⁵⁷⁹. Per sviare eventuali sospetti il religioso fa finta di rimanere indifferente davanti alla scelta del Bardi, affermando «ben fate, ma quanto io, per me, vorrei vitigni che facessero vino assai; cotesto è vitigno da far debito»⁵⁸⁰. Ciò strappa al Bardi la dichiarazione: «Io non lo pongo per avanzare, ma per farne cortesia»⁵⁸¹, il che dimostra che per il nobile cittadino la scarsa produttività del vitigno non rappresenta alcun problema, dal momento che si compensa con la dolcezza e la densità, permettendogli di godere di un prodotto di ottima qualità. Ma non sarà questa la fine della storia. Perché ecco che dopo due anni, indispensabili perché le piante diano il primo frutto, il Bardi «andando per lo suo posticcio, il quale credeva essere vernaccia da Corniglia, vide nuove ragione»⁵⁸² d'uve al suo intendimento: e dove bianche di ragione verdina e dove cimiciattole e dove angiole, e così diversi vitigni, come nel più delle vigne poste alla mescolata si truova. [...] E veramente il suo fu grandissimo dolore, però che dietro a lunga fatica, aspettando il frutto, se ne trovò fuori»⁵⁸³. Il suo dolore crebbe ancora quando si scoprì il colpevole della truffa, contro il quale il nobile avrebbe fatto «cose incredibile»⁵⁸⁴ se non fosse stato per la disgrazia politica del suo casato, che proprio in quel periodo si risolse con la cacciata dei Bardi da Firenze e poco dopo con la bancarotta della loro compagnia bancaria. Alla fine così «il piovano si rimase co' magliuoli e usufruttoli tutto il tempo della sua vita, e ancora s'usufruttano per li successori»⁵⁸⁵.

⁵⁷⁶ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit. nov. 177, p. 593.

⁵⁷⁷ *Ibid.*

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 594.

⁵⁷⁹ *Ibid.*

⁵⁸⁰ *Ibid.*

⁵⁸¹ *Ibid.*

⁵⁸² *ragione* : qui specie. Cfr. *ibid.*, n. 3, p. 595.

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 595.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 596.

⁵⁸⁵ *Ibid.*

In casi estremi l'amore per il vino spinge non solo al furto, ma perfino agli abusi sacramentali. Così, in una delle facezie narrate in *Motti e facezie del Piovano Arlotto* un iniquo arciprete di Graticciuolo convince un contadino che il suo peccato non può «essere assoluto se non dal Papa» o da lui, e per risparmiare al pover'uomo la spesa del pellegrinaggio decide di dargli l'assoluzione in compenso di «dua some di vino»⁵⁸⁶. Fin dove potesse giungere la celebrazione del vino illustra paradossalmente anche la novella 176 del Sacchetti⁵⁸⁷. Il racconto - ambientato in una delle taverne di Firenze che «si chiama al Fico» e «dove i buon vini si vendeano» - narra la divertente contesa di due buoni bevitori della città. Ma il vero protagonista della novella è senza alcun dubbio il terzo compagno, e cioè «uno buon trebbiano»⁵⁸⁸. È infatti al liquore «di color d'oro», «buono e chiaro» e quindi di ottima qualità secondo i gusti dell'epoca, che gli uomini «specchiando gli occhi loro nel vetro»⁵⁸⁹ riservano ogni attenzione. Lo slancio encomiastico porta uno di loro non solo a lodare la bellezza e la bontà del prodotto, ma a esaltare perfino chi lo fabbrica. «O lavoratori, benedetti siate voi che lavorate queste vigne; e maledetto sia chi mai vi pose estimo, ché le vostre mani si vorrebbero imbalsimare», esclama uno dei banchettanti, ripromettendosi di abolire ogni simile gravame fiscale appena divenuto «de' Priori»⁵⁹⁰. E non finisce qui. L'elogio dei contadini continua con riflessioni sul fatto che essi «durano tutto l'anno fatica per noi quelli che governano queste vigne» e che di vino «non ne beono per loro; e tutto ciò che fanno, fanno per noi. Se voi non mi credeste, sappiate: chi lavorò queste vigne, voi troverrete che beono aceto anacquato»⁵⁹¹. Attraverso questi ragionamenti i commensali arrivano perfino a riconoscere ai campagnoli una certa dignità, dovuta non tanto al valore nobilitante del loro lavoro quanto piuttosto al fatto che a godere i suoi frutti sono i cittadini e non i rustici⁵⁹². Così afferma uno dei compagni: «Non è egli gran male a chiamarli villani, affaticandosi in ogni cosa per dare a noi? Si possono molto più tosto chiamare cortesi ed essere veramente figliuoli di Dio, il quale ogni cosa fa per noi; e così costoro»⁵⁹³. In questo modo l'ebbrezza e il buon umore portano i due cittadini a svelare in modo scherzoso e paradossale alcuni aspetti della realtà contadina e a riconoscere la durezza della condizione dei rustici: considerazioni che solo il buon vino poteva stimolare e la cui sincerità solo con il suo effetto si può spiegare⁵⁹⁴.

⁵⁸⁶ *Motti e facezie...*, cit., fac. 76, p. 118.

⁵⁸⁷ Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit, nov. 176.

⁵⁸⁸ Cfr. *ibid.*, nov. 176, p. 590.

⁵⁸⁹ *Ibid.*

⁵⁹⁰ *Ibid.*

⁵⁹¹ *Ibid.*

⁵⁹² Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 86-87.

⁵⁹³ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit, nov. 176, pp. 590-591.

⁵⁹⁴ Cfr. *ibid.*

Il grano e la vite non esaurivano però la ricchezza della produzione dei poderi messi a coltura promiscua⁵⁹⁵. Il terzo posto tra le coltivazioni praticate sui fondi di proprietà cittadina veniva rappresentato dall'olivicoltura. Il suo sviluppo in Toscana ebbe luogo tra la seconda metà del Trecento e il Quattrocento e fu una conseguenza delle profonde trasformazioni nella struttura dei consumi verificatesi dopo la Peste Nera. Prima della crisi demografica la diffusione della pianta in Toscana era infatti abbastanza contenuta. Per non togliere le «terre a pane» l'olivo veniva coltivato su appezzamenti piccoli, con un numero esiguo di piante, mentre le piantagioni estese e capaci di accogliere l'ulivo in coltura specializzata rappresentavano una rarità. Di conseguenza, il costo dell'olio era assai alto, relegando il prodotto all'uso delle classi più agiate della società. Erano infatti soprattutto i più ricchi a sfruttare l'olio per scopi alimentari, come condimento della verdura cruda e cotta e come fondo di cottura per carne e soprattutto pesce, mentre le classi meno abbienti continuavano a basare la loro cucina su grassi animali come lo strutto e il lardo⁵⁹⁶. L'estensione sociale e il valore quantitativo del consumo di olio crescevano solo nei periodi di quaresima, quando le prescrizioni religiose vietavano il consumo di carni e di grassi animali in generale, facendo dell'olio l'unica alternativa. Inoltre, l'olio aveva anche altri usi che richiedevano quantità limitate ed erano predominanti nelle classi più benestanti. Oltre a un importante impiego liturgico⁵⁹⁷, il prodotto veniva infatti adoperato per finalità terapeutiche, nella dieta di persone malate o anziane, come uno dei componenti dei prodotti cosmetici, per l'illuminazione, e infine nelle diverse fasi della produzione tessile. In tali settori però si usava spesso l'olio di peggiore qualità, proveniente principalmente dal Sud della Penisola Appenninica, mentre la pregiata produzione locale rimaneva destinata soprattutto ad uso alimentare⁵⁹⁸.

Il drastico calo della popolazione dovuto alla Peste Nera, e la successiva riduzione della domanda dei cereali seguita dalla crescente richiesta di prodotti di qualità cambiarono tale situazione. Insieme alla domanda del buon vino aumentò anche la richiesta dell'olio di qualità, portando alla riorganizzazione delle colture e alla progressiva diffusione dell'ulivo. I primi a dare il giusto peso a questa svolta e a porre ulivi sui loro fondi furono i proprietari cittadini, interessati a fornire il prodotto nelle proprie mense ma anche a immetterlo sul

⁵⁹⁵ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 111-132.

⁵⁹⁶ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 177-179; M. Montanari, *L'alimentazione contadina...*, cit., pp. 389-404.

⁵⁹⁷ Le lampadine ad olio venivano accese davanti al Santissimo Sacramento, ma l'olio era anche indispensabile nella celebrazione di sacramenti come il battesimo, la cresima, l'estrema unzione, l'ordinazione sacerdotale e infine la consacrazione dei sovrani. Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., p. 181; e M. Montanari, *L'alimentazione contadina...*, cit., pp. 396-402.

⁵⁹⁸ G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 111-114; G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., p. 178.

mercato e venderlo a buon prezzo. Come testimoniano i contratti agrari, furono loro ad obbligare i contadini a piantare ogni anno un certo numero di ulivi nuovi e a curare con adeguatezza quelli già esistenti, permettendo lo sviluppo di questa coltura tanto lenta nella crescita, laboriosa nella raccolta⁵⁹⁹, difficile nella fruizione e quindi spesso sgradita ai contadini⁶⁰⁰. Quanto vivo fosse l'interesse dei proprietari per l'olio è testimoniato anche dal fatto che le olive, proprio come i prodotti delle vigne, venivano spesso escluse dalla spartizione a mezzo, divenivano spesso oggetto di vendite anticipate e rappresentavano per i mezzadri, accanto al grano e al vino, una derrata con cui pagare i debiti⁶⁰¹. Di conseguenza, già all'epoca del Catasto fiorentino del 1427 la struttura della produzione dell'olio appare modificata, mostrando una diffusione crescente in alcune zone della Repubblica fiorentina e un'incidenza sempre maggiore sulle rendite dominicali dei proprietari cittadini. Così, mentre ancora un secolo prima il valore percentuale dell'olivicoltura era del tutto irrilevante, nel 1427 esso superava il 25% del reddito dominicale ricavato dai poderi siti nella zona della più marcata presenza dell'olio, e cioè nelle colline a sud-est della città, nella Valdelsa e nella Val di Pesa, riducendosi progressivamente nelle aree più distanti dalle mura⁶⁰². Quanto al resto della regione, la situazione presentava differenze non indifferenti. La presenza dell'olivo era notevole sul territorio lucchese, dove la pianta risultava diffusa sia nelle zone interne che in quelle del litorale Tirrenico⁶⁰³. Meno peso l'olivicoltura aveva invece nel senese, dove più frequente era l'allevamento e dove la tradizione del consumo dei grassi animali si manteneva più solida. Lì persino nelle aree poco distanti dalle mura, e quindi dal mercato cittadino, la presenza dell'olivo appariva limitata.

Per quanto riguarda la tipologia della coltura, esistevano due principali modi di piantare l'olivo. Nella zona interna della Toscana si tendeva a coltivare l'olivo in modo sparso, a volte in mezzo ai campi o, come s'è visto, in coltura promiscua, e cioè accompagnato dalla vigna o dal frutteto⁶⁰⁴. Nella zona costiera invece, dove la clemenza del clima e la tipologia del suolo favorivano l'olivicoltura portando a rese due o tre volte più abbondanti rispetto alla zona interna, si tendeva a creare vere e proprie piantagioni di ulivi in coltura specializzata. Descrizioni di tali colture mancano però sia nei libri di famiglia che nelle novelle da noi analizzate. I riferimenti presenti in tali fonti riguardano solamente il

⁵⁹⁹ Le olive venivano raccolte attraverso la tecnica della «brucatura» a mano. Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., p. 190.

⁶⁰⁰ Cfr. *ibid.*, p. 177, 185, 187.

⁶⁰¹ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 122; M. Montanari, *L'alimentazione contadina...*, cit., pp. 399-401.

⁶⁰² Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 111-132.

⁶⁰³ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., p. 185.

⁶⁰⁴ Cfr. *ibid.*, p. 188; D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., pp. 115-116.

prodotto, menzionato di frequente specialmente dagli autori delle ricordanze nell'ambito delle considerazioni sulla gestione delle rendite poderali ed elencato già dalla prima metà del Trecento insieme alle derrate alimentari di base, quali pane, vino e il suo derivato, l'aceto⁶⁰⁵.

Con l'istituzione della coltura promiscua, inoltre, a queste quattro tipologie principali si accompagnarono anche altri alimenti, tra cui in particolare i prodotti ortofrutticoli. Il modificarsi e l'assottigliarsi dei gusti contribuì a rendere l'alimentazione delle classi cittadine sempre più ricca e variegata, comportando la crescente popolarità degli ortaggi e soprattutto della frutta. Per quanto riguarda la verdura, essa rimase per secoli esente dai prelevamenti dei padroni rurali perché considerata alimento tipico delle classi inferiori e in particolare dei contadini, il cui vitto poggiava fortemente sul consumo di rape, fagioli, fave, vecchie, aglio, cipolle e cavoli⁶⁰⁶. Non stupisce quindi che il piovano Arlotto, essendo a pranzo nella ricca prebenda rurale dell'arcidiacono di Firenze Giovanni Spinellini e trovandosi in tavola «una insalata di borrana e cicerbita, la quale in modo pungeva le mani [...], che quasi non si poteva toccare», e «doppo questa insalata» altre vivande poco appetibili, definisce il vitto come degno piuttosto «di questi vostri operai e muratori» che non di persone per bene⁶⁰⁷. La verdura entrò quindi lentamente e non senza resistenze nella dieta dei borghesi, assumendo soprattutto la forma di insalate crude e di verdura cotta da condire con olio e un pizzico di sale. Man mano che la presenza degli ortaggi nelle mense cittadine si fece più marcata, anche gli orti divennero un elemento frequente del paesaggio agrario delle campagne, delle zone suburbane e perfino degli angoli cittadini. La coltura degli ortaggi richiedeva infatti relativamente poco spazio, ma comportava tanto impegno e necessitava di concimazioni regolari, prestandosi bene ad essere praticata in piccoli appezzamenti sia all'interno delle più grandi unità poderali condotte a mezzo, sia su terreni situati dentro o appena fuori le mura e coltivati spesso in proprio dai rappresentanti della piccola borghesia. Ma nell'orto non si coltivavano solo gli ortaggi. Non di rado l'orticoltura veniva realizzata essa pure in coltura promiscua, associando alle verdure anche i legumi, la vite e infine gli alberi da frutta. Particolarmente frequente era la combinazione orto-frutteto, promossa dalla nuova moda borghese per il consumo della frutta. L'arboricoltura, considerata già nell'alto Medioevo una coltura di lusso destinata a rifornire le raffinate mense dei nobili e dei ricchi, mantenne infatti per secoli il suo *status* e fu proprio quel prestigio a farla diventare nel corso del Trecento una

⁶⁰⁵ Cfr. P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., nn. 139, 153; G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., p. 181, 189, 191-192.

⁶⁰⁶ Cfr. M. Montanari, *L'alimentazione contadina...*, cit., pp. 311-365; D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., pp. 115-116.

⁶⁰⁷ *Motti e facezie...*, cit., fac. 68, p. 107.

moda cittadina vera e propria. La nuova predilezione dei borghesi per l'uva, le ciliegie, le pesche, le more, le mele, le pere, i fichi, le prugne e altra frutta fresca e secca⁶⁰⁸, che fece quasi equiparare i loro prezzi con quelli del frumento, non portò però subito alla formazione di frutteti in coltura specializzata⁶⁰⁹. Al contrario, ancora a lungo l'arboricoltura continuò ad essere praticata in coltura promiscua.

Esempi di tali strutture agrarie non mancano sia nelle ricordanze familiari che nella novellistica. Così, Buonaccorso Pitti, pur se generalmente molto conciso nella presentazione dei propri possedimenti e abituato a rendere la loro immagine attraverso i fiorini d'oro spesi in acquisti e in lavori piuttosto che mediante le descrizioni dettagliate, nel 1419 annotava:

«Ricordo che questo dì 24 d'aprile annoverai tutti gl'alberi che fanno frutto nel nostro giardino e vigne, senza contare nocciuoli; sono in tutto albori cinquecentosessanta e uno, ciò è:

Fichi	164	Melaranci	6
Peschi	106	Melagrani	7
Susini	80	Meli, o ver peri cotogni	2
Ciriegì	58	Noci	4
Mandorli	24	Amareni	9
Meli	25	Ulii	60
Peri	16		

E molti altri che ancora non fanno frutto, che ne faranno se non si seccano⁶¹⁰.

Simile, anche i poderi di due molto più modesti cittadini fiorentini come Minonna Brunelleschi e «Giovanni Manfredi, vocato Giogo», protagonisti della menzionata novella 91, sembrano avere proprio una strutturazione promiscua. Posti in «un [...] luogo alle Panche» nelle immediate vicinanze di Firenze e situati in mezzo ai campi a grano, i poderi comprendono da un lato una vigna in coltura con alberi da frutta e una piccola orticoltura e dall'altro lato un orto ricco di vari ortaggi e forse accompagnato da qualche albero. Così, la vigna del «Giogo», oltre ad essere come s'è già detto molto ben tenuta, circondata da una fossa e da una «buona siepe» che impedisce l'accesso a chi non conosce «una cotale callaietta nascosta»⁶¹¹, si rivela ricca di «certi peschi carichi di buonissime pesche»⁶¹², mentre il suo orto ospita «un campo d'agli di smisurata bellezza»⁶¹³. L'orto del Minonna presenta una strutturazione ancora più ricca, dimostrandosi pieno «di molti belli cavoli» e di numerosi altri «frutti» di cui il proprietario mangia spesso «gran minestre»⁶¹⁴.

⁶⁰⁸ Particolarmente apprezzati erano infatti i fichi secchi, l'uva secca, le noci, le nocciole e le mandorle.

⁶⁰⁹ Cfr. D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., pp. 111-112; G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 89-90.

⁶¹⁰ Cfr. B. Pitti, *Ricordi*, cit., p. 478.

⁶¹¹ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit. nov. 91, p. 282.

⁶¹² *Ibid.*, p. 281.

⁶¹³ *Ibid.*

⁶¹⁴ *Ibid.*

Simile di struttura appare anche il piccolo orto descritto nella novella 175 e appartenente al famoso rimatore Antonio Pucci. Questa volta però l'«orticello che non era a pena uno staioro⁶¹⁵», invece di trovarsi nel contado, si rivela adiacente alla «casa dalle fornaci della via Ghibellina» e quindi posto nel cuore della città⁶¹⁶. Tale ubicazione di piccoli orti appare piuttosto frequente soprattutto dopo la Peste Nera quando, come s'è detto, la terza cerchia muraria comprende un terreno troppo ampio per la cittadinanza in forte contrazione. Di conseguenza, un orto simile si vede anche dalle finestre di una casa cittadina descritta nella novella 227⁶¹⁷. Ma torniamo all'orto del celebre rimatore. Pur essendo «poco terreno», Antonio Pucci riesce a coltivarci «quasi d'ogni frutto e specialmente di fichi»⁶¹⁸. Agli alberi da frutta di diverso genere si accompagnano un piccolo campo di cavoli, «gran quantità di gelsomino; ed [...] uno canto pieno di querciuli» chiamato «selva»⁶¹⁹, dove il poeta tiene «un lastrone tondo» su cui cenare la sera⁶²⁰. L'intimità del luogo è garantita dalla chiusura di «uno uschetto serrato con legname e ancora di fuori murato a secco e dentro con chiavistello e toppa serrato a chiave», che non viene aperto se non di rado⁶²¹. Lo scenario appare talmente incantevole che il poeta si diletta a osservarlo dalla propria «cameretta sul detto orto»⁶²², e non esita persino a farne tema di uno dei suoi componimenti oggi purtroppo perduto. Come scrive infatti Sercambi, cercando di illustrare appieno l'attaccamento del poeta al suo fazzoletto di terreno: «e questo così fatt'orto con le proprietà sue aveva messo il detto Antonio in rima in capitolo⁶²³, come Dante; e in quello trattava di tutti li frutti e condizioni dell'orto»⁶²⁴. Pucci riserva quindi al suo piccolo orticello attenzioni non minori di quelle dedicate al Mercato Vecchio di Firenze e raccolte in una poesia di cui abbiamo fatto menzione addietro. Di conseguenza, grande appare il rammarico del poeta quanto una mattina si ritrova nell'orto «tre bestie selvagge» che «non aveano lasciato filo di buona opera, avendo ogni cosa

⁶¹⁵ 1 staioro a same corrispondeva a circa un quinto di un ettaro. Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., p. 11.

⁶¹⁶ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit, nov. 175, p. 586.

⁶¹⁷ La novella si svolge a Firenze. «Avvenne per caso che, essendo questa giovane e con la suocera e con altre donne in sala, chi cucendo e chi filando, ebbe veduto a uno orticello fuori d'una finestra - o a uno testo che fosse - una passera calcare l'altra spessissime volte, come hanno per uso» (*ibid.*, nov. 227, p. 798). Inoltre, all'interno della città erano presenti anche prati estesi destinati al pascolo delle bestie, come il prato del Renaio citato anche nella novella 175.

⁶¹⁸ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit, nov. 175, p. 586.

⁶¹⁹ *Ibid.*

⁶²⁰ Cfr. *ibid.*, p. 587. Una casa simile con un orto in cui cenare nelle calde serate estive appare proprietà di un Ser Ventura, rettore della chiesa di Santo Lorenzo in una località vicina alla pieve di Arlotto. Cfr. *Motti e facezie...*, cit., fac. 52.

⁶²¹ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit, nov. 175, p. 587.

⁶²² *Ibid.*, p. 588.

⁶²³ *in capitolo*: in terzine.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 586.

roso e guasto»⁶²⁵: merito di un brillante scherzo fattogli dagli amici. Ma gli autori della burla vengono ben presto identificati con un trucco altrettanto brillante. Così, lo scherzo «costò a ciascheduno una cena e fu fatta la pace», il che spinse poi Antonio Pucci a scrivere «uno sonetto di tutto questo fatto che non fu meno piacevole che la novella»⁶²⁶.

Ma non finiva qui la produzione di un bel podere di proprietà cittadina. Tra le infrastrutture agricole tipiche rientravano di regola anche una capanna, destinata ad accogliere la paglia, il fieno e il foraggio in generale, nonché una stalla, pronta ad ospitare gli animali da lavoro come buoi, muli e asini, le bestie in allevamento tra cui gli ovini e il bestiame destinato al macello, soprattutto maiali. Lì trovavano riparo anche piccoli animali da cortile, come polli, pollastri e i pregiati capponi. Lì venivano anche piazzate le gabbie dei conigli. Nei buchi delle mura della casa o, nel caso dei poderi più consistenti, in una struttura apposita annessa alla dimora rurale venivano invece allevati i colombi e i piccioni, apprezzati sia per la loro carne che per il colombino, cioè lo sterco considerato uno dei fertilizzanti migliori e particolarmente apprezzato per la concimazione dei vigneti⁶²⁷. E la colombaia, oltre ad avere una chiara utilità pratica, rappresentava «quasi un emblema di prosperità»⁶²⁸ di una proprietà cittadina, spingendo gli autori delle ricordanze ad accennare spesso alla sua presenza. Così, descrivendo le proprietà familiari Buonaccorso Pitti ricordava che erano «belle e buone possissioni [...] e ogni casa avea una torre con colombaia»⁶²⁹. La presenza di tutto questo apparato domestico, costosa e non di rado assai problematica dal punto di vista dei mezzadri, era fortemente voluta dai padroni, che tendevano a disciplinare la sua consistenza e a determinare gli investimenti necessari nei contratti mezzadrili.

Dal punto di vista dei contadini lavoratori, le bestie più importanti e allo stesso tempo più costose erano i buoi. La presenza sul podere di un solo animale o di una coppia rappresentava spesso la conseguenza di un acquisto effettuato dal contadino grazie al prestito padronale, o di una concessione in soccida da parte del proprietario. Analoga si presentava la situazione per quanto riguarda la presenza dei muli, animali costosi e spesso acquistati con prestiti o ceduti in soccida. Solamente gli asini, meno costosi e allo stesso tempo robusti, resistenti e non di rado capaci di sostituire i buoi erano più frequentemente di proprietà contadina anche in un podere condotto a mezzo⁶³⁰. Dal punto di vista dei proprietari più importanti apparivano invece le bestie capaci di offrire prodotti di immediata fruizione. Tra

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 588.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 589.

⁶²⁷ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 184-197.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 139.

⁶²⁹ B. Pitti, *Ricordi*, cit., p. 352

⁶³⁰ Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit, nov. 258; *Motti e facezie...*, cit., fac. 218, p. 283.

esse spiccava il maiale, che dopo un ingrossamento durato in media da 1 a 2 anni rappresentava una rendita padronale di prim'ordine. Così, il protagonista della novella 70, Torello del Maestro Dino, riceve «per le feste di Pasqua due porci da' suo' luoghi da Volognano che pareano due asini di grandezza»⁶³¹. Avendo però fatto venire dal contado gli animali vivi egli deve provvedere da solo a ucciderli e da uomo «pratico e avisato» pensa di farlo «senza buon costo»⁶³². Non volendo considerare le difficoltà legate non solo all'uccisione del porco ma anche alla necessità di «acconciare», di «governare», di «insalare» e di insaccare le carni non destinate al consumo immediato, il cittadino decide di fare tutto in casa con l'aiuto del figlio e di un fante. Ma il suo piano ben presto fallisce, mostrando come le operazioni che parevano tanto semplici quando eseguite da contadini, da beccai o da tavernai, rappresentavano in realtà un'impresa tutt'altro che facile; e i protagonisti di molte altre novelle, impegnati in vicende simili ricevono un insegnamento analogo⁶³³.

D'altra parte, il porco risulta una rendita talmente ambita da spingere alcuni non solo a «tòr arte a' tavernai», ma anche a risparmiare sulla gabella e infine a rubare animali altrui⁶³⁴. Così, il falso nobile della novella 146 già citata, inappagato per la scarsa rendita del proprio porcile contenente un unico porco di scarso valore, decide «d'andare a imbolare un porco di notte»⁶³⁵. Accompagnato nell'impresa da un contadino del podere, egli riesce a rubare l'animale del vicino dal «porcile avendo uno catinetto di non so che biada e una cordella con che legarlo» e a portarlo attraverso i campi e i fossi al proprio podere. Lì i due animali vengono uccisi e squartati dal robusto ed abile aiutante. Il padrone non intende però consumare le carni *in loco*, e considerando un «debito che avea» decide di «mandarli a Firenze a un suo amico tavernaio e farne danari»⁶³⁶. Ma il trasporto in città comporta la necessità di pagare la gabella delle porte, dove «del porco intero si paga [...] quaranta soldi»⁶³⁷: quota che se moltiplicata per due rappresenta «mala ragione» per il proprietario⁶³⁸. Nasce così l'idea di nascondere un porco all'interno dell'altro e di pagare solo per un animale, confidando nella poca perspicacia dei gabellieri. L'inganno viene però scoperto con grande danno e non poca vergogna del falso gentiluomo.

⁶³¹ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit, nov. 70, p. 204.

⁶³² *Ibid.*

⁶³³ Cfr. *ibid.*, novv.: 110, 214.

⁶³⁴ *Ibid.*, nov. 70, p. 206.

⁶³⁵ Cfr. *ibid.*, nov. 146, p. 454.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 455.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 456.

⁶³⁸ *Ibid.*

Ma accanto ai porci vivi e alle carni di maiale, tra le rendite poderali citate nelle novelle appaiono anche piccioni, capi di pollame, uova nonché l'uccellagione⁶³⁹. Così, un notaio di Valdisieve mostra di possedere «una grande colombaia e [...] gran quantità di pippioni»⁶⁴⁰; un ricco fiorentino, impegnato in un altro tentativo di «frodare una gabella», mostra di ricavare ben «ventiquattro o trenta uova» dal proprio podere rurale⁶⁴¹; il già menzionato Berto Folchi soggiorna «a uno suo luogo a Scandicci» con la speranza di potersi godere «quattro bellissimi tordi»⁶⁴² che gli sono stati portati; mentre il fondo di messer Dolcibene posto «in Valdimarina» appare non solo «delli stornelli [...] molto copioso» ma anche non privo di una bella colombaia destinata all'allevamento di piccioni⁶⁴³.

Accanto a questa enorme varietà di prodotti di consumo, la produzione agricola dei possedimenti cittadini comprendeva spesso anche prodotti non commestibili bensì destinati allo sfruttamento industriale⁶⁴⁴. La domanda sempre più forte del mercato cittadino sin dall'inizio del XIII secolo aveva spinto i proprietari a piantare sulle loro terre piante tintorie quali la robbia e lo zafferano. Non mancavano inoltre i campi destinati alla crescita del gelso, fondamentale per l'industria serica, e quelli orientati alla produzione della canapa e del lino, anch'essi fortemente richiesti dal mercato manifatturiero cittadino. I riferimenti a tali colture risultano però in generale assenti nelle fonti letterarie da noi scelte.

2.2.6. I soggiorni cittadini nel contado

Le testimonianze offerte dalle fonti vanno però oltre alla menzione della forte presenza dei cittadini nel contado per organizzare e gestire i poderi. Accanto a questi aspetti fondamentali, i libri di famiglia e le raccolte novellistiche fanno emergere anche una serie di interventi diversi legati al possesso dei fondi e ai soggiorni padronali sulle proprietà rurali.

Le considerazioni dedicate in particolare dagli autori delle ricordanze alla gestione delle derrate alimentari ricavate dai fondi e alle strategie commerciali da seguire nella vendita dei prodotti del contado permettono di intravedere che la proprietà rurale era qualcosa di più di un mero luogo di produzione. Così, se da un lato Paolo da Certaldo consigliava, come s'è

⁶³⁹ *Ibid.*, nov. 187, p. 630.

⁶⁴⁰ Cfr. *ibid.*, nov. 258, p. 817.

⁶⁴¹ Cfr. *ibid.*, nov. 147, p. 459.

⁶⁴² Cfr. *ibid.*, nov. 130, p. 392.

⁶⁴³ *Ibid.*, nov. 187, p. 630.

⁶⁴⁴ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 90-92.

detto, di rifornire la casa per due anni e dedicava tante attenzioni all'acquisto «a tempo» di prodotti destinati al consumo familiare, dall'altro lato non meno spazio riservava alle considerazioni su come gestire il resto della rendita, su quando vendere le derrate e su come trarne il maggior vantaggio. Di regola, infatti, solo una parte esigua della produzione del podere era destinata a rifornire le dispense del proprietario, mentre la maggior parte finiva sul mercato richiedendo una gestione attenta e meditata. Così, parlando della produzione cerealicola del podere lo scrittore consigliava: «Non vendere [...] tutte le tue biade a un'otta per non fallare: vendile in quattro partite, cioè d'ottobre, di gennaio a l'entrata, e di marzo e di maggio, catuno all'entrata; e ogni volta vendi il quarto, e avrai buona ragione de le tue biade»⁶⁴⁵. E oggetto di queste oculate vendite dovevano essere non solo le granaglie; egli raccomandava infatti di fare «il simile [...] de l'oglio e del vino e dell'altre tue rendite...», e specificava: «l'oglio ha buona vendita di quaresima e di settembre; il vino ha buona vendita da quaresima insino a tutto agosto, s'è vino che basti: se non fosse da bastare, vendilo di mosto una parte e l'altro insino a quaresima a l'entrata»⁶⁴⁶.

Altrettanto attento all'amministrazione il più possibile vantaggiosa dei prodotti del proprio podere era, come s'è già detto, Giovanni di Pagolo Morelli. «Non essere vago che le tue ricolte, se n'hai molte, ti venghino a casa»⁶⁴⁷, egli raccomandava prima di tutto, seguendo anche in questo caso il suo *credo* di non millantarsi mai dei propri guadagni⁶⁴⁸. Volendo evitare di dare la sensazione di ricavare grandi rendite, l'autore dei *Ricordi* invitava infatti a far «venire quello che t'è di nicistà, e none a un tratto ma poco per volta»⁶⁴⁹. Quel «poco» che poteva trovarsi in casa era solo «del pane e del vino», che lo scrittore accettava di tenere a portata di tutti⁶⁵⁰. Le altre derrate, tra cui «olio, carne insalata, grano o farina o biada», raccolte in quantità adeguate alle necessità di consumi domestici, dovevano invece rifornire una dispensa attentamente custodita e serrata. La parte restante di tale variegata produzione agricola andava poi amministrata in un modo altrettanto oculato, e forse ancor più occulto. «Serbati in villa quello vuoi vendere e di villa il fa portare in piazza se non ne vuoi essere imbociato»⁶⁵¹, consigliava infatti il mercante. E a far prediligere questa soluzione contribuivano non solo questioni di immagine pubblica ma anche ragioni di comodità. Tale gestione delle derrate infatti, oltre a permettere di «nascondere la roba [...] e 'l guadagno

⁶⁴⁵ P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 153, p. 35. Cfr. G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., pp. 181, 189, 191-192.

⁶⁴⁶ *basti* : duri. Cfr. P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 153, p. 35, n. 5.

⁶⁴⁷ G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., pp. 191-192.

⁶⁴⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 189, 191-192.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 191.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 181.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 192.

quante e' [...] possibile»⁶⁵², consentiva di risparmiare molta fatica e di fare «il meglio per ogni cosa», perché lasciando le derrate in villa non si occupava la casa, non si aveva «lo 'mpaccio de' lavoratori né la spesa», e si evitavano «la polvere e le tigniuole, e molte altre recadie»⁶⁵³. Inoltre, secondo Giovanni di Pagolo Morelli il contado era anche il posto più adatto per tenere riserve segrete. Accumulate nelle annate in cui l'abbondanza del raccolto faceva scendere i prezzi, tali depositi dovevano raccogliere derrate di fondamentale importanza, da utilizzare nei periodi di crisi per le necessità della casa e soprattutto da immettere sul mercato dietro un cospicuo guadagno. Così il mercante consigliava: «Da parte e di nascosto fa da te un diposito segreto, un'endica d'olio e di cosa buona e sicura per non dimostrarti in tutto; e queste cose fa sieno sacrete, falle fare a un amico in contado, in luogo sicuro»⁶⁵⁴.

Oltre alle numerose funzioni riguardanti l'organizzazione, lo sfruttamento e la gestione delle risorse ricavate dal fondo, un altro aspetto importante della presenza cittadina nel contado era di natura, per così dire, ideologica, legata al rilievo e al prestigio sociali. Il possesso della terra e il soggiorno in villa rappresentavano un'antica prova di ricchezza e un elemento proprio dello stile di vita nobile, divenendo poco a poco un segno sociale sempre più importante per i membri della classe borghese. Di conseguenza, in concomitanza con l'acquisto delle terre e con la formazione della nuova struttura produttiva dei poderi, i proprietari cittadini si impegnarono anche nel mantenimento delle antiche e nella costruzione delle nuove dimore rurali della famiglia⁶⁵⁵. Il carattere di tali costruzioni dipendeva naturalmente dalle possibilità finanziarie del proprietario e dalle estensioni del terreno, variando da piccole capanne pensate come ripostigli per gli attrezzi e come rifugi provvisori, e poste su fazzoletti di terreno di proprietà di modesti cittadini, a case murate e tuttavia molto vicine «nella forma e nella dimensione all'abitazione del lavoratore»⁶⁵⁶, fino alle sfarzose dimore rurali destinate a dominare fondi di media e di maggiore grandezza. Così, Giovanni Villani, in un citatissimo passo della sua cronaca, osservava con orgoglio municipale che «non era cittadino che non avesse possessione in contado, popolano o grande, che non avesse edificato od edificasse riccamente troppo maggiori edifici che in città; [...] si stimava che

⁶⁵² *Ibid.*

⁶⁵³ *Ibid.*

⁶⁵⁴ *Ibid.* pp. 189-190.

⁶⁵⁵ La diffusione delle dimore cittadine, proprio come la penetrazione della proprietà borghese nel contado e la diffusione della mezzadria, contrassegnava solo alcune zone della regione e cioè, come s'è detto, quelle più vicine ai centri urbani, più importanti dal punto di vista strategico e più facilmente accessibili. Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 126-127.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 132.

intorno alla città VI miglia avea più d'abituri ricchi e nobili che recandoli insieme due Firenze non avrebbono tante»⁶⁵⁷.

Testimonianze miranti a rendere l'idea dello splendore e dello sfarzo di quelle residenze che sorgevano un po' ovunque attorno alle grandi città - e che secondo Giovanni Cherubini sul territorio senese «dovevano avere quella tinta di mattone, forse quel cortile d'ingresso, quell'arioso pergolato, quel coronamento merlato, quell'aspetto complessivo di signorile agiatezza di cui ci fornisce un esempio l'affresco del *Buongoverno* di Ambrogio Lorenzetti»⁶⁵⁸ - non mancano nemmeno nelle nostre fonti. Così, Giovanni di Pagolo Morelli ricorre alla descrizione stilizzata degli insediamenti posti nel paese delle origini per rafforzare l'impressione dell'agiatezza e della nobiltà dei suoi abitanti. Le colline del Mugello appaiono così non solo costellate di fortezze, poste a difesa dal Comune di Firenze, ma anche ricche di belli «abituri» sparsi sul territorio⁶⁵⁹. «Intorno a queste castella», scrive l'autore dei *Ricordi*, «pelle piagge e colli e poggetti, dattorno presso a due o tre miglia, ha molti abituri di cittadini posti in vaghi e dilettevoli siti, bene risedenti, con vaga veduta, sopra istanti a' vaghi colti, adorni di giardini e pratelli, con belli abituri e grandi di sale e di camere orrevoli a gran signori»⁶⁶⁰. Similmente, la presenza di graziose dimore signorili emerge anche in *Motti e facezie del Piovano Arlotto*. Il protagonista afferma che: «vicino a Firenze a miglia quattro è una villa abitata da molti contadini e cittadini dove hanno di molti bellissimi palazzi»⁶⁶¹, e non manca di rilevare persino lo splendore di proprietà cittadine viste durante i viaggi più lontani, come «castelli e possessioni» dei Ricasoli poste a «Brolio» e a «Cacchiano» nel Chianti⁶⁶². Il possesso di dimore di questo tipo vanta anche Buonaccorso Pitti, che parlando all'antica proprietà del casato non manca di osservare: «noi chiamati Pitti, ci ponemmo a Castelvechio in Val di Pesa dove comperarono di belle e buone possissioni e per ispeziale uno luogo che si chiamava alle Torri, perché v'erano due casamenti da signori e ogni casa aveva una torre con colombaia»⁶⁶³. E anche qui, come nel caso di Morelli, la presentazione della dimora rurale non mira solo all'indicazione dello stato di possesso, ma costituisce uno degli elementi chiave della invenzione del passato familiare e della costruzione dell'immagine ideologica del casato. L'antichità del possesso fornisce infatti una prova indelebile delle origini remote e dell'antica ricchezza del casato, il suo carattere nobile simboleggia in

⁶⁵⁷ Cfr. G. Villani, *Nuova cronica*, cit., XII, 100-120, p. 202.

⁶⁵⁸ G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., p. 273.

⁶⁵⁹ G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., p. 107.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, pp. 109-110.

⁶⁶¹ *Motti e facezie...*, cit., fac. 77, p. 121.

⁶⁶² *Ibid.*, fac. 68, p. 106.

⁶⁶³ B. Pitti, *Ricordi*, cit., p. 352

maniera eloquente lo *status* dei proprietari e il mantenimento di tale possesso anche dopo l'inurbamento costituisce uno degli elementi fondamentali di coesione della schiatta⁶⁶⁴.

Il carattere nobile delle dimore rurali questa volta associato, più che all'identità familiare⁶⁶⁵, all'abitudine cittadina di passare nel contado diversi periodi dell'anno destinati non solo alla gestione degli affari agricoli ma anche alla villeggiatura, alla vita piacevole, a ricevimenti e svaghi⁶⁶⁶, viene accennato anche nella novellistica sacchettiana. Il racconto 107 illustra infatti una di tali occasioni sociali, che si svolge «a mensa» di «uno degli Altoviti chiamato il Volpe»⁶⁶⁷. È «ad un suo luogo in una villa» dotata di un nome significativo «Palazzuolo», che si tiene la cena durante la quale il proprietario e gli ospiti si godono le prelibatezze culinarie offerte dal potere⁶⁶⁸. E i pranzi fastosi e le cene ricche di decoro non esauriscono i piaceri offerti dalle campagne né i comportamenti con cui i ricchi borghesi tentano di imitare il *modus vivendi* propriamente nobile. Uno degli svaghi tipici dei soggiorni nel contado, praticato dai cittadini non solo per divertimento ma soprattutto in ossequio alla sua tradizione e alla sua inconfondibile valenza ideologica, è la caccia⁶⁶⁹. L'attività venatoria, che già nell'epoca altomedievale aveva una chiara connotazione nobiliare, nel pieno e nel tardo Medioevo divenne infatti un vero e proprio privilegio di classe. Cause di questa lenta trasformazione erano legate da un lato al valore simbolico della caccia, a cui le classi signorili e poi anche i rappresentanti della borghesia cittadina continuavano a richiamarsi, e dall'altro lato al fatto che con il passare dei secoli e con il restringersi dei terreni boschivi i ceti nobili e aristocratici tendevano a riservare per sé il diritto all'attività venatoria⁶⁷⁰. In questo modo la caccia nobile, l'antico svago delle classi più alte, atto a rappresentare la loro tradizione guerriera e considerato congeniale alla loro mentalità signorile, divenne anche un divertimento preferito dai proprietari borghesi, che attraverso l'imitazione del costume cavalleresco desideravano sottolineare il proprio *status* sociale ed esibire la prerogativa dei loro diritti.

L'immagine tradizionale della caccia, intesa come il divertimento tipico della società feudale e come uno svago proprio dei reali, viene trasmessa in una delle novelle sacchettiane. Sfruttando un motivo ricorrente negli *exempla* e nei *fabliaux*, la narrazione presenta scene

⁶⁶⁴ Cfr. Ch. Klapisch - Zuber, *La famiglia e le donne...*, cit., pp. 5-25.

⁶⁶⁵ La decadenza dell'antica nobiltà fiorentina rappresenta uno dei temi fondamentali della novella 210 e viene illustrata attraverso la decadenza di una vecchia sede del casato dei Gianfigliuzzi. Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 210.

⁶⁶⁶ Cfr. J. Rossiaud, *Il cittadino e la vita di città*, cit., p. 179.

⁶⁶⁷ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 107, p. 325.

⁶⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁶⁹ Cfr. M. Montanari, *L'alimentazione contadina...*, cit., pp. 254-268; *Id.*, *Campagne medievali*, cit., p. 174-183.

⁶⁷⁰ Cfr. G. Cherubini, *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., p. 141.

della caccia reale con lo sparviere. L'arte venatoria viene qui percepita non come un'attività praticata per necessità alimentari, ma proprio come un elemento della vita cortese, un rituale degno di un ceto cavalleresco. Come sottolinea Sacchetti, è infatti il re a desiderare la caccia, «venendogli volontà, come spesso incontra, d'andare a sollazzo e con questo e con altri uccelli e cani»⁶⁷¹. L'aspetto ludico dell'evento, rappresentato dalla presenza dei compagni di caccia, di cani da punta, di uccelli da preda, di un complesso apparato tecnico insomma, nonché la passione dell'inseguimento, l'incertezza del gioco strategico, il piacere di osservare gli animali e l'ostentazione del lusso sono qui gli unici elementi importanti in cui si esaurisce infatti la finalità del gioco. Così, l'esibizione massima dello sfarzo viene rappresentata nella descrizione dello sparviere reale il quale, oltre ad essere già di per sé un animale - simbolo atto ad esprimere il privilegio di classe, mostra di avere «sonagli o d'oro e d'argento smaltati tutti con gigli de l'arme reale»⁶⁷².

Questa attrazione per l'attività venatoria, intesa come modello comportamentale dotato di uno *status symbol* inequivocabile e universale, emerge anche nelle ricordanze e in altre novelle che hanno per protagonisti nobili e borghesi toscani. Così, Paolo da Certaldo considerando i modi migliori di procurarsi le amicizie «di più grandi uomini» di una terra più o meno lontana, raccomanda di onorarli con piccoli regali⁶⁷³. Tra i doni che permettono di conquistarsi la benevolenza dei potenti «non ispendendo però in loro troppo di grosso», l'autore cita una serie di oggetti con chiari connotati nobili come «una bella spada, o uno bello coltello, [...] o scarselle o borse di seta», ma anche «sonagli da falcone o d'altro uccello minore, o cappelletti»⁶⁷⁴ o lunghe⁶⁷⁵ o geti⁶⁷⁶, indicando «simili cosette» come meglio capaci di incontrare i gusti, gli interessi e le passioni dei rappresentanti dei ceti alti⁶⁷⁷. E la caccia grossa e quella agli uccelli selvatici emerge anche come un'occupazione tipica dei nobili del contado nei *Ricordi* di Giovanni di Pagolo Morelli. Parlando dello stile di vita dei cittadini del Mugello l'autore della cronaca sottolinea infatti che essi sono «solleciti nel lavorio, costumati, piacevoli, riverenti e pieni di cortesia, saputi in tutte cose e specialmente in quelle che dilettono i gentili uomini, come di cacciare, d'uccellare, di pescare, sempre apparecchiati e colle persone e con le cose opportune a quello che gli richiedi»⁶⁷⁸.

⁶⁷¹ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 195, p. 669.

⁶⁷² *Ibid.*

⁶⁷³ Cfr. P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 113, p. 22.

⁶⁷⁴ *cappelletti* : cappucci da mettere in capo all'animale per coprirlgli gli occhi e mantenerlo più tranquillo durante gli spostamenti.

⁶⁷⁵ *lunghe* : legacci di sicurezza fissate i geti.

⁶⁷⁶ *geti* : fasce di cuoio messe alle zampe.

⁶⁷⁷ P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 113, p. 22.

⁶⁷⁸ G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., pp. 111-112. Cfr. anche *ibid.*, p. 108.

Ma il modello comportamentale proprio del ceto cavalleresco e dell'aristocrazia francese, pur se presente nella tradizione letteraria e vivo nell'immaginario della società toscana del tardo Medioevo, si rivela in fondo irraggiungibile. Tutto ciò che si fa è solo un tentativo di imitazione. Numerosi racconti presenti in *Motti e facezie del Piovano Arlotto* e in *Trecentonovelle*, nel confermare l'attualità del costume⁶⁷⁹ e nel riportare storie dei nobili e di cittadini fiorentini decisi di seguire la pratica cavalleresca, rivelano che il loro comportamento non è più, come nel caso dei reali di Francia, un segno di magnanimità e di vera nobiltà che esprime «la iustizia e la discrezione»⁶⁸⁰, bensì rappresenta un puro atteggiamento d'imitazione spesso privo di fondamento morale. Così, a passare un intero mese nelle possessioni di amici gentiluomini dandosi «buon tempo con loro a cacciare e a uccellare [...] con cani, uccelli e istrepito di cavalli» sono due truffatori della facezia 42, desiderosi di inserirsi nella società alto-borghese di Siena⁶⁸¹. Poco magnanimo e cavalleresco si rivela anche il carattere di «quattro uccellatori» della facezia 135, che pur potendosi permettere di cacciare «con otto compagni, con quattro cavalli, quattro sparvieri e sedici cani»⁶⁸² chiedono ospitalità ad Arlotto e non si sentono nemmeno in dovere di ripagarla. Non diversamente sono le cose nell'opera sacchettiana. La brevissima caratterizzazione di un defunto del nobile casato de' Pazzi, citata nella novella 128, si limita al ricordo della sua passione per la caccia. Ma il veloce ritratto del morto, definito «veramente gentiluomo, che uccellare e cacciare e cavalcare e ogni altra cosa da diletto ottimamente facea»⁶⁸³, non è privo di accenti polemici ed ironici dell'autore. Simile appare anche il giudizio dello scrittore nei confronti di un gruppo di «gioveni fiorentini di buone famiglie», che nel «mese di settembre» volendo fare come «quelli che tengono lo sparviere s'accozzano insieme e cercano diversi piani per andare uccellando a qualie»⁶⁸⁴, decidono di riunirsi e di passare tutta la giornata cacciando tra Prato e Pistoia. Ma il loro amore dei modi cortesi giunge solo fino a quando non s'arrivi a pagare «lo scotto de l'albergo»⁶⁸⁵. Allora per risparmiare i gentiluomini decidono di accettare l'ospitalità di un nobile decaduto dei Gianfigliuzzi, andando a condividere la sua piccola, sporca e per niente dignitosa dimora e spingendo Sacchetti alle considerazioni amare sulla decadenza della nobiltà feudale e sulla frequente inadeguatezza dei rappresentanti della borghesia a prendere il

⁶⁷⁹ Cfr. *Motti e facezie...*, facc.: 22, 42, 87, 135.

⁶⁸⁰ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 195, p. 673.

⁶⁸¹ *Motti e facezie...*, cit., fac. 42, pp. 72, 73.

⁶⁸² *Ibid.*, fac. 135, p. 193.

⁶⁸³ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 128, p. 388.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, nov. 210, p. 736.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 739.

suo posto⁶⁸⁶. Ma non finisce qui la lista di coloro che desiderano riallacciarsi alla tradizione cavalleresca. Così, un fiorentino chiamato Ugolotto degli Agli tenta di darsi prestigio parlando tedesco e tenendo uno sparviere⁶⁸⁷. E come il prestigio legato alla caccia e allo stile di vita del cacciatore porta anche uno smisurato amore dei cittadini per i prodotti della caccia, questa passione culinaria va però spesso oltre il lecito, rendendo la cacciagione e l'uccellazione particolarmente utili per corrompere i funzionari dello stato. Così, nella novella 77 Sacchetti rimpiange apertamente il fatto che nei tribunali non si può più «aver ragioni se lepri o capriuoli o porci salvaticchi non comparischeno» e, dimostrando in pieno il proprio gusto per il paradosso, giura che avendo un figlio lo farebbe «cacciatore» piuttosto che «legista»⁶⁸⁸. Meno esigenti da questo punto di vista appaiono invece i giudici rurali o i preti di campagna destinati a risolvere le controversie. Come mostra la lettura di *Motti e facezie del Piovano Arlotto*, infatti, essi si accontentano non solo di offerte fatte con uccellazione ma anche di animali da allevamento come «pollastre», «capponi», «capretti» o «pesci» e di prodotti del podere tra cui «cacioli», «uova» e quant'altro⁶⁸⁹.

Se il desiderio cittadino di rifarsi alla tradizione cavalleresca della caccia rivela un aspetto bizzarro o addirittura ridicolo perché nato da un tentativo di arrampicata sociale, nell'opera sacchettiana e nelle storie di vita del piovano Arlotto emerge anche un altro tipo di caccia praticato dai borghesi, ma privo di tali connotati. Si tratta della caccia minuta, e cioè dell'arte venatoria esercitata non tanto per la sua dimensione ludica e sfarzosa quanto piuttosto per ragioni alimentari⁶⁹⁰. La sua finalità pratica e la sua tradizione legata, sin dai tempi dell'alto Medioevo alle classi più umili, richiedono un atteggiamento semplice da parte di chi la esercita, trasformandone profondamente lo spirito e facendo sì che i padroni lo deleghino spesso ai mezzadri. Non si tratta quindi più di un rito giocoso celebrato per esibire lo *status* sociale o per sfoggiare la ricchezza, ma di un'attività essenzialmente economica in cui ciò che conta è «ottenere il massimo risultato con il minimo sforzo»⁶⁹¹. E tale trasformazione delle finalità cambiano anche gli strumenti e le tecniche della caccia. Niente più sparvieri con sonagli sfarzosi, niente armi nobili, niente inseguimenti appassionati; al loro posto ci sono ora trappole, «bucinetti»⁶⁹², reti, balestre, «lacci [...] panie, frugnoli, ragne,

⁶⁸⁶ Cfr. *ibid.*, nov. 210, p. 740 e nov. 153.

⁶⁸⁷ Cfr., *ibid.*, nov. 78, p. 227.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, nov. 77, p. 226.

⁶⁸⁹ Cfr. *Motti e facezie...*, cit., facc.: 49, 162, 174.

⁶⁹⁰ Cfr. M. Montanari, *L'alimentazione contadina...*, cit., pp. 254-268.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 256.

⁶⁹² *bucinetto* : reticella tonda destinata alla caccia di uccelli nei luoghi di passo o di nidificazione. Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 209.

ragnotti, e molti altri arteficii»⁶⁹³: strumenti poco nobili ma in compenso molto efficaci nella caccia di uccelli e di animali di piccola e mezza taglia. Scompaiono anche i cavalli con bardature fastose e le schiere di compagni allegri e appassionati, a cui si sostituiscono battute di caccia a piedi e aiutanti scelti tra fanti, contadini e mezzadri. E da un'attività venatoria di questo tipo provengono infatti i tordi, gli stornelli e altra piccola uccellazione menzionati in alcune novelle sacchettiane⁶⁹⁴.

La ricchezza e la varietà delle motivazioni che accompagnano la presenza cittadina in villa e più in generale nel contado non si esauriscono però neppure con il desiderio borghese di seguire il *modus vivendi* della nobiltà. Stimoli altrettanto importanti vengono infatti dalle convinzioni legate alle condizioni igieniche, alla bontà dell'aria e alle virtù terapeutiche della campagna. Strettamente legato al costume della villeggiatura si rivela infatti il bisogno di rifugiarsi in villa in alcuni periodi dell'anno, specie tra la tarda primavera e l'autunno, quando l'aria della città oltre ad essere pesante può rivelarsi anche pestifera⁶⁹⁵. Numerose famiglie fiorentine fuggono quindi i centri urbani con la speranza che la minore densità abitativa, l'aria fresca e una buona alimentazione possano proteggerle dal contagio⁶⁹⁶. Così ad esempio, la famiglia di Giovanni di Pagolo Morelli appare solita rifugiarsi per sfuggire alla peste nelle proprie possessioni poste a Settimello, nei pressi di Firenze⁶⁹⁷. L'ubicazione del podere a poca distanza dal centro urbano sembra doppiamente vantaggiosa, perché da un lato la lontananza dalle mura permette di ridurre i contatti con possibili portatori di contagio, e dall'altro lato la relativa vicinanza del centro urbano garantisce ai Morelli la possibilità di ricorrere eventualmente alle cure di un medico. «Non essere isciocco [...] di rinchiuderti in castella o in ville o in luoghi che non vi sia e medici buoni e medicine»⁶⁹⁸, raccomanda infatti l'autore dei *Ricordi*, preferendo addirittura rifugiarsi in un'altra città che non in una zona di campagna isolata e sprovvista di «medici fidati»⁶⁹⁹.

Queste motivazioni pratiche di carattere igienico e sanitario si mescolavano spesso ad altro aspetti di carattere più propriamente sociale. Così, un ulteriore motivo che spingeva molti cittadini ad abbandonare periodicamente le loro dimore urbane e a soggiornare più o meno a lungo nel contado era il desiderio di recarsi presso uno degli stabilimenti termali disseminati irregolarmente sul territorio toscano. Le terme conobbero a partire dal Trecento

⁶⁹³ *Motti e facezie...*, cit., fac. 32, p. 58.

⁶⁹⁴ Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., novv.: 130, 187.

⁶⁹⁵ M. S. Mazzi & S. Ravaggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 51-73; E. Sereni, *Storia del paesaggio agrario...*, cit., pp. 128-130; J. Rossiaud, *Il cittadino e la vita di città*, cit., pp. 162-163, 179.

⁶⁹⁶ Cfr. G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., pp. 207-214.

⁶⁹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 249.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 212.

⁶⁹⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 207-214.

una vera e propria fioritura che le portò a diventare non solo un punto di riferimento costante nelle prescrizioni dei medici curanti ma anche un elemento importante della vita mondana delle classi urbane. Questo successo del fenomeno termale non rappresentò naturalmente una scoperta medievale ma fu piuttosto il ritorno a una tradizione remota. La rinascita dell'abitudine di frequentare i bagni era legata infatti non solo alla riscoperta dell'efficacia curativa delle acque termali: efficacia che, riconosciuta empiricamente e apprezzata sin dall'antichità preromana, aveva dato origine a una saggezza popolare rimasta viva e pressoché immutata per tutto il periodo medioevale. Alle origini di quel rinnovato interesse era anche la volontà della nuova società urbana di rivivere gli aspetti mondani, ludici e monumentali che avevano contrassegnato il termalismo antico e soprattutto quello dell'età imperiale, i quali erano stati abbandonati in seguito alla decadenza della società urbana e all'affermarsi del nuovo spirito religioso che vedeva i bagni come occasione di piaceri carnali e di dissolutezza⁷⁰⁰. In tal modo, lo sviluppo di una nuova e dinamica civiltà urbana favorì la rinascita delle terme, che divennero luoghi importanti di cura e insieme «l'espressione più tipica della vita urbana»⁷⁰¹, ricca di momenti di svago e di incontri sociali. Così, mentre la protagonista della novella 131 del Sacchetti, spinta dalla speranza di «ingrossare» e di «avere figliuoli», insiste di andare «al bagno di Petriuolo»⁷⁰² e si trascina dietro anche il marito apatico, diverse appaiono le motivazioni di un amico della coppia, «uno piovano de' Macchi» definito come «molto goditore», che non ha intenzione di lasciarsi sfuggire il soggiorno balneare non tanto per ragioni di salute quanto piuttosto per le occasioni mondane e per la prospettiva di fare la bella vita. «Per certo voi non dovete andare senza me, e vedrete com'io vi farò godere»⁷⁰³, promette infatti il religioso, che raggiunta la destinazione provvede a realizzare l'impegno «comprando le migliori vivande che potea, sì che stettono alla paperina»⁷⁰⁴⁷⁰⁵. La presenza di persone accompagnatrici dei malati, e cioè di parenti, mariti o conoscenti sani contribuiva dunque chiaramente a rendere il soggiorno termale un'occasione di divertimento⁷⁰⁶. E questo aspetto giocoso degli ambienti termali, sorto dall'apertura, dalla novità, dalla mobilità e dalla forte promiscuità della microsocietà balneare, emerge chiaramente anche nella novella 26 in cui, sempre a Petriuolo, nella stessa vasca si trovano a discutere scherzosamente un farsettaio di Firenze, due famosi medici fiorentini e molti altri

⁷⁰⁰ G. Cherubini, *Scritti toscani*, cit., pp. 151-168.

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 154.

⁷⁰² Stazione balneare pregiata tra l'altro per la cura della sterilità. Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 131, p. 395.

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 396.

⁷⁰⁴ *stare alla paperina*: come papi, da gran signori. Cfr. *ibid.*, n. 1.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, nov. 131, p. 396.

⁷⁰⁶ Cfr. *ibid.*, p. 397.

divertiti astanti⁷⁰⁷. Richiedendo l'appartenenza al microcosmo sociale del luogo e la partecipazione alla sua vita mondana, così, il ricorso alle cure termali si trasforma in un'ulteriore occasione per esibire lo *status* sociale e la condizione materiale, ritornando a far parte della moda cittadina, inserendosi in maniera sempre più significativa nella vita delle classi urbane medio-alte e contribuendo a consolidare la loro presenza nel contado. E questo malgrado le cospicue spese che poteva richiedere: il marito della donna sterile della già menzionata novella 131, convinto dalla moglie che il soggiorno al bagno «per una volta non giova alcuna cosa, se non si continua d'andarvi spesso»⁷⁰⁸, pur di accontentare la consorte dice infatti: «va' nella buon'ora, e toglì quelli danari che tu vuogli»⁷⁰⁹.

Infine, oltre agli impegni di gestione del potere e agli svaghi della villeggiatura o delle cure termali, la decisione di allontanarsi dal centro urbano e di rifugiarsi per periodi più o meno brevi nel contado non di rado era dovuta ad altre più gravi circostanze, come la necessità di fuggire subbugli popolari, di prendere distanza da pericoli di congiure politiche, di nascondersi dai creditori, di smorzare scontri familiari e di evitare comunque situazioni di congiuntura negativa createsi nella città. La dimora contadina permetteva infatti di nascondere la vergogna o almeno di allontanare dagli sguardi curiosi del vicinato le vicende familiari di poco onore. Era quindi nel contado che venivano mandate le serve domestiche incinte dei padroni; oltre a coprire lo scandalo la villa offriva pure le possibilità di maritare le ragazze e di risolvere in questo modo la questione. Era inoltre in villa che si cercava di relegare i membri del casato la cui presenza in città poteva rivelarsi scomoda o imbarazzante. Tale appare il caso di messer Valore de' Buondelmonti, uomo «vecchio di tempo e nuovo di costumi»⁷¹⁰ ritratto da Sacchetti nella novella 77. Minacciato «da' suoi consorti» preoccupati dell'immagine pubblica del casato, e avvertito che «se non mutasse foggia» e se non smettesse di osservare «sue diversità e sue nuove maniere [...] lo metterebbero in luogo che se n'avedrebbe che l'avessino per male»⁷¹¹, messer Valore «per disperato e per levarsi loro dinanzi»⁷¹² decide di ritirarsi nella possessione familiare posta a Montebuoni nel contado fiorentino. Il suo lungo soggiorno in villa, pur se contrassegnato da una serie di vicende non meno controverse di quelle cittadine, permette di porre fine alla fama delle sue stranezze e di

⁷⁰⁷ Cfr. *ibid.*, nov. 26, pp. 79-80.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, nov. 131, p. 396.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 397.

⁷¹⁰ *Ibid.*, nov. 105, p. 321.

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 320.

⁷¹² *Ibid.*, p. 321.

far sì che «le sue cose uscirono di mente a' suo' consorti», ristabilendo la pace e la serenità dell'intero gruppo familiare⁷¹³.

Come rifugio efficace e sicuro, questa volta non dalle pretese dei familiari ma dalle rivendicazioni dai creditori, usa la propria villa di Candigli anche il protagonista della novella 209, Minestra de' Cerchi. Il gentiluomo fiorentino sta lì sempre «in casa», quasi senza uscire «fuori per paura di non essere preso»⁷¹⁴. Il nascondiglio si dimostra talmente efficace che il creditore spazientito, «non possendo vedere né via né modo in che maniera potesse essere pagato», decide di ingaggiare apposta due uomini che «vedessono di pigliare questo suo debitore»⁷¹⁵. E la loro missione riesce solo grazie a un sotterfugio brillante con cui i due riescono a far uscire Minestra fuori della villa, riconfermando ancora una volta l'utilità del rifugio del moroso.

2.3. Riepilogo

Se gettiamo uno sguardo complessivo su questa serie di vicende e di immagini frutto di rappresentazioni letterarie, appare un quadro che illustra ampiamente la frequenza, l'estensione e il tipo di relazioni economiche e sociali tra la città e il contado nella Toscana del basso Medioevo. Il primo dato che balza agli occhi è, come s'è detto, il carattere fervido e quotidiano di tali rapporti. Ma le fonti, e in particolare il *Trecentonovelle* di Sacchetti, permettono inoltre di scorgere la loro notevole estensione sociale: perché se da un lato vari rappresentanti della classe contadina risultano impegnati in traffici e in servizi a favore dei cittadini, dall'altro lato il coinvolgimento cittadino in campagna riguarda non solo i borghesi più abbienti ma anche gli appartenenti ai livelli medi o addirittura bassi della società cittadina. I due mondi appaiono quindi in forte e costante compenetrazione, profilandosi come due parti di un'unità economica e sociale inscindibile e ricca di relazioni molteplici. Nonostante questa interdipendenza, però, l'attenzione e lo spazio che gli autori riservano alla descrizione della presenza contadina in città da un lato e dell'impegno cittadino in contado dall'altro lato sono del tutto diversi. Il quadro della presenza campagnola all'interno dello spazio commerciale urbano, per quanto ricco dal punto di vista delle tipologie di lavoratori, si rivela estremamente superficiale e sbrigativo. Fatta di singole frasi, di brevi accenni, di osservazioni sommarie e di

⁷¹³ *Ibid.*

⁷¹⁴ *Ibid.*, nov. 209, p. 732.

⁷¹⁵ *Ibid.*

sguardi veloci iscritti in un discorso sorto da un'ottica fedelmente cittadina e quindi mirante altrove, l'immagine che viene tracciata fa piuttosto intuire la costante presenza contadina in città e la partecipazione continua dei campagnoli alla vita economica dei centri urbani, anziché fornirne una sia pur generica descrizione. La presenza di membri del ceto rurale all'interno dello spazio cittadino non viene messa a fuoco, non appare degna di considerazioni mirate, non costituisce un motivo a sé né fornisce spunti fondamentali per le novelle. Inoltre, è espressa solo di rado attraverso figure individualizzate. I contadini operanti all'interno delle mura cittadine sono spesso protagonisti di gruppo, simboli della propria classe sociale più che individui dotati di personalità: membri della rumorosa e variopinta calca che riempie le piazze dei mercati cittadini e le strade adiacenti, di quel movimentato mondo sottoproletario in cui entrano come venditori ambulanti, lavoratori alla giornata, facchini e infine fornitori di derrate poderali, tutte figure tracciate appena e liquidate con poche parole. Ma l'ottica cittadina, se porta gli autori a riservare scarse attenzioni alle figure rurali presenti nello spazio urbano, favorisce allo stesso tempo la descrizione dettagliata dei cittadini in campagna. La conquista borghese del contado è analizzata in una grande molteplicità di aspetti e con ricchezza di sfumature. Poiché, se i narratori mirano a descrivere soprattutto l'atteggiamento dei borghesi nei confronti della proprietà terriera, il loro impegno nell'organizzazione territoriale e nella strutturazione colturale dei fondi, le caratteristiche e le finalità dei loro soggiorni rurali e infine il valore simbolico e l'utilità economica della terra, tuttavia l'analisi di tali temi evoca e fa trasparire problematiche generali legate all'avanzata cittadina nel contado, all'espropriazione contadina, alla diffusione dei nuovi contratti, all'impianto delle colture ed altro.

In questo modo, la rappresentazione letteraria delle relazioni economiche e sociali tra la città e la campagna, nel prendere di mira soprattutto le attività delle varie categorie di proprietari borghesi, finisce per dare comunque un quadro della campagna, però soltanto un quadro parziale. L'ottica cittadina degli scrittori porta così, in qualche modo paradossalmente, all'elaborazione di un'immagine spesso concreta e tangibile della campagna, ma solo di quella controllata dalla proprietà borghese, la quale a sua volta emerge "di riflesso" poiché resta pur sempre un fondamentale disinteresse degli autori per il mondo rurale in quanto tale.

La narrazione letteraria rivela inoltre un altro punto strettamente connesso al precedente. Il distacco mentale tra la città e la campagna fa sì che la naturale integrazione e la fondamentale compresenza dei due ambienti in ambito economico finiscano per trasformarsi in un legame antitetico alla cui stregua la città si dimostra dominante in maniera assoluta, plasmando e trasformando secondo le proprie necessità la realtà campagnola. È l'ambiente

borghese a detenere la parte migliore della proprietà terriera, a organizzarla secondo i propri bisogni, a sfruttarla attraverso le mani dei contadini e ad immettere sul mercato cittadino le risorse ricavate. Ai campagnoli spetta sostanzialmente una parte passiva e puramente esecutrice. In questo modo le fonti citate, nell'evidenziare la quotidianità e l'estremo fervore degli scambi tra i due ambiti nonché la loro profonda interdipendenza, lasciano cogliere una situazione di forte squilibrio in cui il ruolo dominante dei ceti borghesi appare evidente, mentre la funzione delle classi contadine risulta del tutto marginale e subordinata.

CAPITOLO 3

VITA E LAVORO IN CAMPAGNA

L'ottica fondamentalmente borghese, pur muovendo gli autori delle fonti a privilegiare immagini raffiguranti il costante dialogo tra città e campagna e a considerare soprattutto il ruolo creativo e modellante svolto sulla campagna dalla penetrazione cittadina, non esclude tuttavia la presenza di frammenti narrativi in cui i contadini e la realtà rurale sono i soli o principali protagonisti. Non mancano infatti novelle, facezie, analisi e considerazioni che forniscono dati sulle differenze di *status*, sulla varietà di posizioni economiche e professionali dei rappresentanti della classe contadina, sul lavoro contadino e sulla vita in campagna nella molteplicità dei loro aspetti. Proviamo ad analizzare la varietà di questi spunti esaminando nell'ordine le immagini della condizione economico-sociale dei rappresentanti della classe contadina, le rappresentazioni del contesto materiale di vita e di lavoro rurale, con le dimore contadine e la strutturazione dei poteri agricoli, la raffigurazione del carattere e delle circostanze delle operazioni agricole svolte dai contadini e infine la visione del lavoro e del riposo contadino espressa dagli autori delle fonti.

3.1. *Condizione economico-sociale dei contadini*

Il ceto contadino non rappresentava esso stesso una classe sociale omogenea, priva di sperequazioni economiche e di contrasti interni. Al contrario, nell'ambito di tale gruppo sociale rientravano categorie diverse di lavoratori la cui posizione economica e il cui *status* venivano determinati da vari fattori, quali il tipo di proprietà di cui disponevano, la posizione di tale proprietà all'interno della regione, il genere di lavoro svolto, la consistenza del patrimonio accumulato, ecc. Il fatto di coltivare il proprio terreno o le terre di qualcun altro, di avere una casa in proprietà o di essere nullatenenti, di avere a disposizione un certo patrimonio fatto di terreni, animali, attrezzi, denaro o di mantenersi a stento ai livelli minimi di sussistenza creava differenze anche abissali, che andavano dal contadino ricco al piccolo proprietario coltivatore, all'allevatore, all'affittuario, al mezzadro fino al lavoratore alla

giornata e al nullatenente; oltre a coloro che univano in sé più di una di queste figure⁷¹⁶. E non era finita qui. Le diversità, le sperequazioni e i dislivelli dividevano non solo le diverse categorie del «gruppo vasto e poco omogeneo dei lavoratori agricoli», ma emergevano con forza uguale «anche all'interno di una stessa categoria»⁷¹⁷

Una certa consapevolezza di questa forte differenziazione della classe contadina risulta dalle fonti da non analizzate, dove le figure contadine vengono a volte caratterizzate proprio dal punto di vista del loro *status* patrimoniale. Così, un contadino defunto della novella 22 di *Trecentonovelle* è definito come ricco. L'autore non indica però né l'origine della ricchezza né la consistenza del patrimonio, citando come unica prova dell'agiatezza la disponibilità dei familiari nel pagamento del servizio funebre. I due frati minori, che «non essendo ivi vicina alcuna regola» vengono pregati di pronunciare «alcuna predicazione [...] a commendazione del morto»⁷¹⁸, dopo aver fatto una specie di elogio funebre alla rovescia lasciano infatti la casa del contadino «con un buono desinare e con denari in borsa»⁷¹⁹.

Il desiderio di garantire al figlio defunto tutte le onoranze funebri senza considerare la spesa contrassegna anche la madre di un altro giovane contadino, definito in *Motti e facezie del Piovano Arlotto* come «ricco, buono e d'assai, secondo il paese»⁷²⁰. In questo caso però l'autore della raccolta accenna, seppur in maniera superficiale, alla fonte della ricchezza della famiglia. A quanto pare il creatore del benessere della casa è stato proprio il figlio defunto, che nelle parole della madre disperata «era padre a tutta questa famiglia, guadagnava, pagava l'estimo, andava co' muli e governava tutta la casa»⁷²¹. Erano quindi le sue braccia a svolgere il lavoro che manteneva l'intera famiglia. Ma ciò non faceva da solo, perché ad appoggiare i suoi sforzi erano con ogni probabilità anche i «due fratelli minori a lui»⁷²² che componevano il nucleo familiare. Indipendentemente quindi dal tipo di lavoro svolto dei tre giovani, che non viene indicato, l'agiatezza della casa risulta almeno in parte da un rapporto favorevole tra il numero totale dei membri del nucleo familiare e il numero dei maschi in età da lavoro. Se dovesse essere così, le vicende di questa famiglia confermerebbero come un fattore importante dell'agiatezza di una famiglia contadina era la sua particolare composizione,

⁷¹⁶ Cfr. M. S. Mazzi & S. Ravaggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 62-73, 86-99; E. Conti, *La formazione della struttura agraria*, cit., vol. I., p. 12.

⁷¹⁷ M. S. Mazzi & S. Ravaggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., p. 19.

⁷¹⁸ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 22, p. 69.

⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 71.

⁷²⁰ Cfr. *Motti e facezie...*, cit., fac. 15, p. 30.

⁷²¹ *Ibid.*

⁷²² *Ibid.*

capace di esprimere un'alta capacità lavorativa e produttiva⁷²³. Ma qui finiscono gli esempi della ricchezza contadina citati in *Motti e facezie del Piovano Arlotto*. Oltre alla figura di questo ricco contadino, l'autore della raccolta menziona infatti solo un altro gruppo di rustici benestanti, che però si profilano come figure del tutto vaghe poiché l'unico dettaglio indicato al loro riguardo, e cioè una controversia con il Piovano Arlotto, non consente di capire né l'origine né il carattere della loro ricchezza.

Un po' meno laconico, pur se limitato a un livello di analisi elementare, si rivela invece Franco Sacchetti. Accanto alla già menzionata novella 22, i personaggi di contadini ricchi, agiati o benestanti appaiono in almeno altri quattro racconti⁷²⁴. Vediamo così un contadino del Mugello, proprietario di una «possessione» estesa dal paese di Decomano «insino in su quello di Vicchio»⁷²⁵; un certo «Vitale da Pietra Santa», definito solo come «abiente e orrevole contadino»⁷²⁶; «Bertino da Castelfalfi, uomo di bonissima condizione e asgiato contadino e, secondo suoi pari, ricco di bestiame»⁷²⁷; e infine un gruppo di campagnoli gozzuti di un paese dell'Appennino tosco-emiliano, Scaricalasino, definiti come «assai asgiati»⁷²⁸. Come risulta da queste sbrigative osservazioni, la ricchezza del contadino del Mugello (e cioè della zona caratterizzata dalla forte compresenza tra la grande proprietà cittadina, che giungeva fino alle falde dei monti, e la proprietà contadina⁷²⁹) si fonda soprattutto sul possesso di un esteso possedimento terriero: fondo di cui almeno una parte, consistente «in una bella vigna», egli tiene «a sue mani»⁷³⁰. L'agiatezza di Bertino da Castelfalfi appare invece basata sull'allevamento del «bestiame minuto»⁷³¹ come capre e pecore. L'uomo viene infatti ritratto nel momento di vendere «suoi cascì freschi, fatti di pochi dì [...] al mercato di San Miniato»⁷³²; anche se c'è da pensare che tale raffigurazione rispecchi solo una delle attività dell'allevatore, poiché oltre al latte e al formaggio l'allevamento di capre e di pecore offriva anche lana, pelle e carne: prodotti la cui elaborazione e vendita potevano costituire una fonte di guadagno non trascurabile. Ma niente di ciò è detto nella novella: l'agiatezza del contadino, descritta nei suoi effetti quale

⁷²³ Cfr. M. S. Mazzi & S. Ravaggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 91-92, 101-102; G. Cherubini, *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., p. 138.

⁷²⁴ Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., novv.: 88, 123, 135, 173.

⁷²⁵ *Ibid.*, nov. 87, p. 273.

⁷²⁶ *Ibid.*, nov. 123, p. 373.

⁷²⁷ *Ibid.*, nov. 135, p. 408.

⁷²⁸ *Ibid.*, nov. 173, p. 574.

⁷²⁹ La proprietà cittadina risulta infatti maggioritaria nel basso Mugello. Cfr. M. S. Mazzi & S. Ravaggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., p. 69. e D. Herlihy & Ch. Klapisch - Zuber, *I toscani e le loro famiglie*, cit., pp. 363-405.

⁷³⁰ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 87, p. 273.

⁷³¹ *Ibid.*, nov. 135, p. 409.

⁷³² *Ibid.*, p. 408.

disponibilità a condividere il cibo con i bisognosi, è identificata con una condizione di tranquillità alimentare che si contrappone alla povertà vista come incertezza di sussistenza. Più vaga appare invece la fonte del patrimonio dei gozzuti protagonisti della novella 173. Nel loro caso l'unico indizio è costituito dalla zona d'origine. Come s'è già detto, alla fine del Medioevo la fascia dell'Appennino, dal Casentino fino alla Garfagnana, rappresentava una delle zone dove la proprietà contadina si manteneva ancora se non dominante comunque cospicua⁷³³. I terreni ospitavano ove possibile le colture, ma la densità abitativa relativamente bassa e la scarsa adattabilità alla coltivazione di molte aree rappresentavano anche uno stimolo per la formazione di pascoli. «Il bestiame costituiva la vera ricchezza degli abitanti di molte zone appenniniche, anzi i ceti più agiati si distinguevano per il possesso di mandrie o di greggi più consistenti», osserva infatti Giuliano Pinto⁷³⁴. E questa era anche una zona di allevamento transumante, oltre a rappresentare un'area dove si mantenne a lungo l'intenso sfruttamento dei boschi. Quali di queste risorse e in che proporzione fossero alla base del successo economico dei montanari di Scaricalasino, consentendo loro di diventare «secondo uomini d'alpe, assai asgiati»⁷³⁵ e di pagare senza esitazione la bella somma di «fiorini quattro o cinque per uno» per una presunta cura dei gozzi, possiamo solo immaginarlo; l'autore del *Trecentonovelle* non offre alcun altro chiarimento. E un qualsiasi indizio che ci permetta di dare maggiore concretezza al termine «abbiente» manca anche nel caso del contadino di Pietrasanta, rispetto a cui non possiamo fare che illazioni basate su conoscenze generiche della struttura produttiva della zona di bassa pianura alluvionale.

Se la reticenza degli autori nella descrizione dei rustici più agiati solo di rado consente di andare oltre alla semplice categorizzazione e di conoscere in modo concreto le origini dell'agiatezza, ancor meno sappiamo della condizione patrimoniale del gruppo ben più numeroso di contadini classificati come “meno facoltosi” o come “poveri”. Uno dei casi descritti più concretamente nel *Trecentonovelle* è quello di «un omiciatto non troppo abiente», protagonista della novella 202⁷³⁶. Il suo intero patrimonio appare costituito da «una pezza di terra» coltivabile che «l'omiciuolo il meglio che potea [...] governava» e grazie a cui «mantenevasi la sua vita»⁷³⁷. Ma la descrizione patrimoniale finisce qui, facendo trapelare solo piccoli dettagli come un regolare affossamento del campo mirante a drenare l'umidità in eccesso e la presenza sull'arativo di un albero da frutta, atto anch'esso a riequilibrare l'assetto

⁷³³ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 72-73.

⁷³⁴ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 38; D. Herlihy & Ch. Klapisch - Zuber, *I toscani e le loro famiglie...*, cit., pp. 329-362.

⁷³⁵ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 173, p. 574.

⁷³⁶ *Ibid.*, nov. 202, p. 704.

⁷³⁷ *Ibid.*

idrico del terreno. Ancor più generiche e sommarie sono le indicazioni riguardanti la condizione di povertà e di indigenza in cui si trovano numerosi rappresentanti della classe contadina. Nella novella 176, come segno simbolico della miseria dei rustici viene citata la loro consuetudine di consumare in casa «l'acquerello» e di destinare alla vendita sul mercato cittadino ogni eccedenza del vino di qualità⁷³⁸. Lo *status* patrimoniale del protagonista della novella 3, un vagliatore di grano proveniente da Linari, è rispecchiato nella condizione dei «suoi parenti vagliatori [...] tutti polverosi di vagliatura e poveri»⁷³⁹. «E voi state sempre qui, poveri a rivolgere le zolle!» e «zolle averete», conclude in un altro racconto un orafo fiorentino, liquidando con queste parole non prive di disprezzo cittadino il carattere e il senso della fatica contadina⁷⁴⁰.

Un'immagine più concreta della povertà contadina viene offerta invece dalle pagine di *Motti e facezie del Piovano Arlotto*. Le vicende del rettore della chiesa di San Cresci a Maciuoli, non solo calato nella realtà del contado fiorentino ma anche costantemente impegnato in opere di beneficenza e di assistenza ai più bisognosi, permettono infatti di intravedere alcuni aspetti delle condizioni economico-sociali dei più miseri. A questa categoria sembra appartenere Cucina da Sesto il quale, presentandosi «mal vestito, povero e abbiotto» davanti al vicario dell'Iscarperia, descrive così la propria condizione: «son povero uomo, vivo di braccia e vo lavorando»⁷⁴¹. Residente «vicino a Firenze» in «una villa abitata da molti contadini e cittadini»⁷⁴², Cucina sembra far parte della numerosa classe di contadini nullatenenti impegnati nel lavoro salariato per conto di cittadini o di altri contadini proprietari⁷⁴³. «Tutta la settimana io vo a opere perché vivo di quello», spiega infatti il poveruomo⁷⁴⁴. E Cucina da Sesto condivide questa situazione di continua incertezza esistenziale con numerosi campagnoli appartenenti ad altre categorie lavorative. La condizione di chi sembra avere un pezzo di terreno in proprio o di chi lavora come mezzadro spesso non appare infatti migliore. Così, due contadini della novella 100, la cui condizione non viene specificata ma che si guadagnano il pane coltivando il terreno, vengono definiti come «poverissimi». A testimoniare la loro indigenza è il fatto che a pochi mesi dalla raccolta essi non hanno più grano per mangiare e sono costretti a ricorrere a prestiti «in erba»⁷⁴⁵. E in una situazione simile si trova anche un contadino della novella 193, che non riesce a sfamarsi

⁷³⁸ Cfr. *ibid.*, nov. 176, p. 590.

⁷³⁹ *Ibid.*, nov. 3, p. 11.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, nov. 215, pp. 757, 760.

⁷⁴¹ *Motti e facezie...*, cit., fac. 77, p. 122.

⁷⁴² *Ibid.*, p. 121.

⁷⁴³ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 69-70.

⁷⁴⁴ *Motti e facezie...*, cit., fac. 77, p. 122.

⁷⁴⁵ Cfr. *ibid.*, fac. 100.

con il magro contenuto della dispensa e ogni primavera ricorre regolarmente a prestiti del grano da rendere all'arrivo del nuovo raccolto⁷⁴⁶.

Non meno drammatica appare la situazione della famiglia di una donna descritta nella facezia 218. Il mantenimento di tutta la casa sembra poggiare in questo caso sul possesso di due asini che, come dice la protagonista, «davano le spese a sette figliuoli [...] e a noi»⁷⁴⁷. La mancanza di una qualsiasi informazione aggiuntiva ci impedisce di sapere se le bestie vengono sfruttate come animali da soma e quindi usate al posto dei buoi per lavorare il terreno o per trasportare carichi, oppure se rappresentano piuttosto un magro patrimonio che viene ceduto in soccida ad alti contadini lavoratori⁷⁴⁸. In ogni caso, i due animali sembrano rappresentare l'unica vera ricchezza di questa casa⁷⁴⁹: una ricchezza che la donna si vede togliere a titolo di pagamento di un debito. E in una «calamità» ancor più grande si trova la protagonista contadina della facezia 124. Rimasta «sanza alcuno bene» e con «una famigliuola» da sfamare, la «povera donna» non solo ha una tale «carestia del pane» che «più d'una volta alla settimana» è costretta a mandare i figli a dormire senza cena, ma vive in un disagio che non ha nemmeno un letto su cui dormire⁷⁵⁰. «E credo quella famigliuola dorma tutta in sulla paglia»⁷⁵¹, annuncia infatti il piovano svelando una situazione economica che rappresenta davvero un caso limite, giacché la povertà non ostacola più soltanto l'accumulo di eccedenze né crea difficoltà temporanee ma impedisce di accedere a quei beni che, nonostante i bassi livelli di vita dell'epoca, costituiscono quasi una norma, un corredo comune di qualsiasi famiglia contadina⁷⁵².

Accanto a questi racconti che, pur se solo sbrigativamente, definiscono in qualche modo le diversità di patrimonio e di *status* sociale fra i rappresentanti delle varie categorie della classe contadina, il *Trecentonovelle* e *Motti e facezie del Piovano Arlotto* riportano anche molti racconti sui campagnoli in cui la loro posizione socio-economica non viene minimamente considerata. Le figure contadine di numerose novelle sacchettiane⁷⁵³ passano così davanti agli occhi del lettore senza che sia possibile definirne anche approssimativamente la posizione sociale o la consistenza patrimoniale; e la condizione dei popolani del piovano

⁷⁴⁶ Cfr. *ibid.*, fac. 193.

⁷⁴⁷ *Ibid.*, fac. 218, p. 283.

⁷⁴⁸ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 192-193; D. Balestracci, *La zappa e la retorica...*, cit., pp. 126-127.

⁷⁴⁹ Cfr. G. Cherubini, *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., p. 134.

⁷⁵⁰ *Motti e facezie...*, cit., fac. 124, p. 182.

⁷⁵¹ *Ibid.*, fac. 124, p. 182.

⁷⁵² Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 206-207; D. Balestracci, *La zappa e la retorica...*, cit., p. 57.

⁷⁵³ Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., novv.: 16, 53, 59, 69, 89, 97, 102, 106, 110, 119, 146, 156, 168, 184, 205, 214, 219.

Arlotto, pur definita come generalmente difficile, rimane spesso tacitamente sottintesa⁷⁵⁴. Questi soggetti restano meri protagonisti di gruppo, membri di una massa omogenea di personaggi senza volto la cui individualità, diversità e varietà non sembrano meritevoli di una considerazione più mirata e vengono ricondotte alla sola categoria, stigmatizzante più che descrittiva, del “contadino”. Insomma, la loro esistenza e la loro presenza nel contado sono private di ogni aspetto di specificità, considerate ovvie e quindi descritte in termini generici e superficiali.

3.2. *Le abitazioni e la strutturazione agricola dei poderi*

Questa tendenza a non considerare le figure contadine nella loro particolarità di individui riconducendone il profilo psicologico-sociale al ceto di appartenenza comporta anche una reticenza degli autori nel trattare con dovizia di particolari gli aspetti materiali della vita contadina e nel descrivere specificamente le condizioni abitative e la strutturazione dei poderi. Di conseguenza, la grande varietà di abitazioni contadine - che, come osservano M. S. Mazzi e S. Raveggi, «sarebbe [...] inesatto identificare [...] con la casa sparsa, trascurando di ricordare che una gran parte dei lavoratori agricoli - proprietari, mezzadri non residenti sulla terra, braccianti - ancora nella prima metà del Quattrocento dimoravano nei borghi, nei villaggi, nei castelli dai quali quotidianamente uscivano per raggiungere i campi»⁷⁵⁵ - appare piuttosto sottintesa e intuibile che definita e descritta.

Così, sono le indicazioni sommarie destinate a definire l’ambientazione delle novelle e i luoghi d’azione, più che descrizioni specifiche della condizione abitativa dei protagonisti contadini, che permettono di situare all’interno di una villa - intesa «come un insediamento non cinto da mura e spesso dotato di chiesa parrocchiale»⁷⁵⁶ - l’*habitat* di numerosi campagnoli ritratti in *Trecentonovelle*. In villaggi concentrati attorno alle parrocchie rurali di San Felice a Ema e di San Giovanni di Susana risiedono infatti i protagonisti campagnoli delle novelle 53 e 184⁷⁵⁷. Abitanti di una «villa che si chiama la pieve di Bovegliano» si rivelano

⁷⁵⁴ «Il contado di Firenze non ha il più mendico paese, né dove sieno più poveri, che nel mio popolo e in tutti quelli paesi circostanti» (*Motti e facezie...*, cit., fac. 149, p. 210). Cfr. anche *ibid.*, facc.: 18, 35, 47, 76, 112, 140, 158, 163.

⁷⁵⁵ M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 127-128.

⁷⁵⁶ G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., p. 147.

⁷⁵⁷ «Avete con questo romore scioperato quanti uomini ha questo paese» rimprovera infatti Berto Folchi i due contadini che gridando «accorruomo» fanno suonare a martello le campane della chiesa e richiamano i contadini dai campi (F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 53, p. 165). Cfr. anche *ibid.*, nov. 184.

pure i «trenta e cinque buon fanti» marchigiani, protagonisti della novella 119⁷⁵⁸. Da un piccolo villaggio posto nel contado di Prato sembra venire anche Atticciato, protagonista del racconto 168, il quale dopo esser stato sottoposto a una cura tanto efficace quanto traumatica diffonde la buona fama del medico «per lo paese»⁷⁵⁹. Membri della comunità montanara di Scaricalasino appaiono anche gli sfortunati pazienti “gozzuti” del Gonnella descritti nella novella 173. Ed infine è da un villaggio chiamato Altomena che risulta essere originario il giovane protagonista della novella 215⁷⁶⁰. Accanto a questi villaggi che accolgono alcune delle comunità rurali menzionate nel *Trecentonovelle*, diversi racconti alludono ad altre forme di insediamento accentrato. Come sfondo delle vicende contadine emergono talvolta anche borghi, castelli intesi come villaggi rurali cinti da mura e fortificati⁷⁶¹, nonché castelli o rocche signorili. Così, il protagonista della novella 135 di nome Bertino sembra risiedere nel borgo di Castelfalfi; il ricco contadino del racconto 123 vive probabilmente protetto dalla cerchia muraria del castello di Pietrasanta⁷⁶², mentre un garzone contadino senza nome, protagonista muto della derisoria novella 205, pare invece dimorare all’interno di uno dei castelli feudali degli Ubaldini⁷⁶³. Ma oltre a questi tipi tradizionali di insediamenti rurali - dei quali peraltro le altre fonti in esame tacciono quasi completamente⁷⁶⁴ - il *Trecentonovelle* riporta anche esempi dell’insediamento sparso. Uno di essi riguarda il territorio ferrarese, dove una famiglia campagnola ritratta nella novella 156 sembra abitare in una casa isolata, posta in riva al fiume, a poche miglia dalla città. L’altro racconto presenta invece un esempio di casa sparsa sul podere situato nel territorio toscano, e precisamente nel contado tra Prato e Pistoia⁷⁶⁵. L’importanza di quest’ultima novella va però oltre all’indicazione generica di questa forma di insediamento⁷⁶⁶: svolgendosi proprio davanti alla dimora contadina il racconto permette non solo di riscontrare la presenza di questa tipologia abitativa, ma anche di ricostruirne in parte la posizione, l’aspetto e forse anche la infrastruttura agricola annessa.

L’infrastruttura agricola dei fondi, sia di proprietà contadina che a conduzione mezzadrie o di tipo diverso, non si estingueva con la presenza della casa del lavoratore. La

⁷⁵⁸ *Ibid.*, nov. 119, p. 362.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, nov. 168, p. 563.

⁷⁶⁰ Cfr. *ibid.*, nov. 215.

⁷⁶¹ «Quando si parla di *castrum* si vuol di solito indicare un villaggio circondato da mura, con o senza il «cassero», parte ulteriormente fortificata, che si trovava al centro o in posizione rialzata rispetto alle altre parti dell’insediamento» (G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., p. 146).

⁷⁶² Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., novv.: 123, 135.

⁷⁶³ Cfr. *ibid.*, nov. 205.

⁷⁶⁴ Cfr. G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., p. 182.

⁷⁶⁵ Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 16.

⁷⁶⁶ Forma insediativa già presente sul territorio toscano ma diffusasi in concomitanza con la consolidazione dell’istituto mezzadriale e con il passar del tempo destinata a contrassegnare sempre più il paesaggio della regione. Cfr. D. Herlihy & Ch. Klapisich - Zuber, *I toscani e le loro famiglie...*, cit., pp. 363-405.

diversità di colture, la ricchezza di allevamenti, la complessità di organizzazione domestica, familiare, economica e lavorativa che contrassegnavano, pur se in misura differente, gli insediamenti poderali, si rispecchiavano in una serie di strutture produttive e lavorative diversificate e indipendenti. Accanto all'abitazione del lavoratore, che rappresentava il fulcro di ogni azienda rurale, si disponevano una serie di edifici destinati alle varie tappe della produzione e un insieme di spazi miranti ad accoglierne i frutti⁷⁶⁷. L'ingresso della casa si apriva spesso sulla «piazza», e cioè su uno spazio destinato ad agevolare l'accesso all'abitazione. Non di rado la «piazza» coesisteva con l'«aia», un terreno destinato alla battitura del grano che poteva essere situato in mezzo ai campi con accanto un riparo provvisorio dove depositare il fresco raccolto, o per ragioni di sicurezza essere spostato sul retro della casa. Oltre alla «piazza» e all'«aia», nei dintorni delle case contadine costruite in gruppo si trovava spesso anche il «chiostro» o la «corte», e cioè uno spazio lastricato o ammattonato e a volte recintato, destinato ad ospitare pollame e animali da cortile ma spesso usato anche come ripostiglio di arnesi pesanti e non di rado contenente anche un pozzo, la cui presenza era però rara nelle modeste abitazioni contadine i cui abitanti «facevano riferimento a sorgenti e corsi d'acqua, o fonti e abbeveratoi sparsi sul territorio»⁷⁶⁸. Infine, assai frequente nelle abitazioni contadine era la presenza di un forno.

Accanto a queste attrezzature, nell'ambito delle infrastrutture agricole dei poderi sia mezzadrili che di proprietà contadina rientrava anche un complesso di edifici rustici. A distanze diverse dall'abitazione rurale si disponevano di solito una capanna, una stalla, un porcile, una casetta per lo strame e un pagliaio, ciascuno con caratteristiche e destinazioni diverse. La capanna, posta spesso in corrispondenza dell'«aia» e cioè o vicino alla casa o in mezzo ai campi, era destinata prevalentemente ad accogliere fieno, paglia, attrezzi, e a volte e provvisoriamente anche il grano appena mietuto prima della sua raccolta definitiva nel granaio. Non di rado in assenza di strutture specifiche la capanna ospitava anche animali. La stalla, posta di solito a poca distanza dalla casa del contadino, accoglieva il bestiame grosso come buoi, asini, muli, capre e pecore, ma offriva anche un riparo alle gabbie di uccelli e di conigli. I poderi più ricchi, e cioè soprattutto quelli mezzadrili, possedevano anche la già menzionata colombaia, destinata all'allevamento specifico di colombe e di piccioni. Nei poderi a strutturazione più complessa, accanto alla stalla veniva situata anche la «cella», e

⁷⁶⁷ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., p. 19.

⁷⁶⁸ *Ibid.*, p. 142.

cioè uno scantinato fresco e buio destinato alla conservazione di vini, della carne salata e di altri prodotti facilmente deperibili⁷⁶⁹.

Questa varietà e complessità di strutture non rappresentava però appannaggio di tutti i fondi. Al contrario, in rare unità poderali esse erano presenti al completo. Le scelte e le preferenze di strutturazione derivavano dal carattere e dalla dimensione delle attività condotte, dalle particolari circostanze geografiche ma soprattutto dalla situazione economica del contadino proprietario e dalla disponibilità finanziaria del mezzadro, suffragato o no da interventi padronali. Di conseguenza, come indicano le analisi documentarie degli inventari di proprietà contadina effettuate da M. S. Mazzi e da S. Raveggi, le case di proprietà contadina erano in generale meno riccamente corredate di infrastrutture agricole rispetto ai fondi a conduzione mezzadrile⁷⁷⁰.

Ma nemmeno questa maggiore semplicità della proprietà contadina può spiegare la superficialità e la laconicità con cui le sue strutture abitative e lavorative vengono descritte nella novella 16 già citata. La casa contadina, che sembra rappresentare esempio dell'insediamento sparso, è posta a poca distanza dal «ponte Agliana», una piccola località situata lungo la via di comunicazione tra Firenze, Prato e la Romagna, e tormentata da un lato da malandrini pronti ad aggredire i viandanti e dall'altro lato dai lupi diffusi nelle zone di alta collina. Il «paese», nato forse come luogo di ristoro e di accoglienza per i mercanti in viaggio, pare comprendere un albergo costruito a lato della strada, una chiesa situata a una certa distanza, e forse un gruppetto di case destinato ad accogliere una piccola comunità rurale. Ma l'abitazione del contadino protagonista della novella non fa parte di questo agglomerato. Separata da «uno boschetto», la dimora sembra appartata e distaccata dal paese, e le necessità della narrazione spingono l'autore a descrivere più lo spazio circostante che la casa⁷⁷¹. La dimora appare circondata da «una grande aia» di terra battuta⁷⁷². Ma in realtà si tratta non proprio dell'«aia», intesa come spazio destinato alla battitura del grano, bensì della «piazza», che pur se fatta anch'essa di terra battuta ha finalità e funzioni diverse e rappresenta come sappiamo uno spazio aperto, posto all'ingresso della casa per consentire un accesso agevole e offrire anche un luogo dove depositare materiali e oggetti vecchi o ingombranti. Così, è proprio «da l'uno de' lati» della «piazza» che viene riposta «una botte [...] tutta sfondata di sopra» la quale offrirà uno spunto per la conclusione inaspettata della novella⁷⁷³. Ma è solo

⁷⁶⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 133-143.

⁷⁷⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 142-143; G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., p. 132.

⁷⁷¹ M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., p. 129.

⁷⁷² F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 16, p. 56.

⁷⁷³ *Ibid.*

con questi esigui particolari che si esaurisce il magro slancio descrittivo dell'autore, il quale non ci consente di intravedere alcun altro elemento strutturale di questo podere rurale.

Ancora più scarse e laconiche sono le descrizioni della casa e dell'infrastruttura agricola contenute in altri racconti del *Trecentonovelle*. Così la già menzionata novella 156, pur accennando all'insediamento sparso, non offre alcuna immagine diretta dell'abitazione contadina e non riporta alcuna informazione esplicita riguardo alla strutturazione di un eventuale podere circostante. Non è la descrizione diretta ma è la rappresentazione dell'accoglienza offerta dai rustici al messer Dolcibene a far evincere la presenza di una stalla in cui sistemare i cavalli e di un piccolo cortile dove allevare galline e capponi⁷⁷⁴. La famiglia possiede forse anche un piccolo campo arativo con qualche albero da frutta⁷⁷⁵, ma la fonte importante di cibo e di guadagno viene più che altro dal vicino fiume ricco di pesce. Ed è tutto qui. La narrazione, serrata attorno alla truffa di Dolcibene, non fa trapelare alcun altro dettaglio che dia a questa scena rurale contorni più precisi.

Accanto a tale quadro, alcune novelle si riferiscono a singoli elementi delle strutture agricole rurali, senza però trattarle nel loro complesso e senza arrivare mai a darne un'immagine completa. Così, un riferimento ad un'aia, posta in mezzo ai campi e affiancata da «un grande pagliaio di paglia»⁷⁷⁶ appare nella novella 119, mentre la mancanza di un contesto più ampio impedisce di definire il carattere della proprietà a cui tale struttura appartiene. Il racconto 214 mostra la presenza di un porcile sul podere di un notaio di Montelupo. La novella 146, ambientata in un paesino vicino a Firenze e dedicata alla storia del furto di un porco da parte di un falso «gentiluomo» fiorentino, oltre a citare la presenza di un porcile tra le infrastrutture agricole della vittima, accenna anche alla presenza sul fondo mezzadrile del cittadino ladro di una «cella terrena» in cui viene nascosta e conservata la carne del maiale rubato. Il racconto di un convivio molto particolare offerto da messer Dolcibene alla brigata di amici allude all'esistenza, nel suo podere rurale posto in Valdimarina, di un bel granaio ricco «di buon grano»⁷⁷⁷. La novella 258, illustrando la strutturazione della proprietà di «un notaio in Valdisieve», menziona «una bellissima e grande colombaia» e una stalla⁷⁷⁸. E infine, una serie di novelle citate già nel capitolo precedente attesta l'esistenza nei poderi cittadini di allevamenti di pollame o di piccioni, chiudendo con

⁷⁷⁴ Cfr. *ibid.*, nov. 156.

⁷⁷⁵ La figlia dei proprietari cade infatti «d'una figa» (*ibid.*, nov. 156, p. 505).

⁷⁷⁶ *Ibid.*, nov. 119, p. 362.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, nov. 187, p. 632.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, nov. 258, p. 817.

ciò la lista dei racconti sacchettiani capaci di offrirci una qualche immagine delle strutture abitative e produttive proprie dei poderi rurali⁷⁷⁹.

Come risulta da questi esempi, la mancanza di dati e di descrizioni precise penalizza soprattutto i poderi di proprietà contadina. Le immagini offerte dalle novelle citate riguardano infatti nella maggior parte i poderi di proprietà borghese o presentano immagini difficilmente ricollegabili a una realtà sociale precisa, lasciando del tutto all'oscuro la piccola proprietà contadina. E ciò anche quando le novelle parlano esplicitamente delle vicende dei rustici e sono ambientate sui loro fondi, per cui sarebbe lecito aspettarsi un qualche accenno all'aspetto e all'organizzazione della proprietà. Così, la vigna di proprietà coltivata da un contadino del Mugello, menzionata nella novella 88, non viene descritta in alcun modo⁷⁸⁰. Nessuna rappresentazione concreta si accompagna all'indicazione dell'attività dell'allevatore svolta da un contadino da Castelfalfi⁷⁸¹, proprio come sotto silenzio passano anche l'organizzazione della proprietà di un contadino di Faenza⁷⁸², la strutturazione dei possedimenti dei montanari di Scaricalasino⁷⁸³, l'infrastruttura agricola posseduta dal ricco campagnolo da Pietra Santa⁷⁸⁴, e infine quella di numerosi contadini che appaiono in *Trecentonovelle* in veste di fanti, aiutanti, collaboratori e braccianti dei proprietari cittadini⁷⁸⁵.

3.3. Il lavoro contadino e i suoi strumenti

La carenza o la superficialità, presenti in *Trecentonovelle*, di descrizioni delle infrastrutture agricole nei poderi di proprietà contadina e cittadina, insieme alla quasi totale assenza di esse nelle altre fonti esaminate, impoveriscono non solo l'immagine dell'ambiente abitativo e lavorativo contadino ma anche quella del lavoro dei rustici nelle sue forme e articolazioni specifiche.

Ad ogni infrastruttura presente sul fondo corrispondeva infatti, come s'è detto, un dato tipo di attività produttiva del podere e quindi una forma concreta di fatica contadina. «Il lavoro contadino si componeva di una serie di operazioni stagionali che richiedevano

⁷⁷⁹ Cfr. *ibid.*, nov. 130, 147, 187. Vedi *supra*, cap. II.

⁷⁸⁰ Cfr. *ibid.*, nov. 88.

⁷⁸¹ Cfr. *ibid.*, nov. 135.

⁷⁸² Cfr. *ibid.*, nov. 202.

⁷⁸³ Cfr. *ibid.*, nov. 173.

⁷⁸⁴ Cfr. *ibid.*, nov. 123.

⁷⁸⁵ Cfr. *ibid.*, novv.: 110, 146, 147, 205, 214.

impegno costante e qualificazione professionale»⁷⁸⁶. E così, per avere cosa raccogliere nel granaio e di che impastare il pane occorreavano numerose operazioni agricole e la fatica di molti mesi⁷⁸⁷. Il ciclo produttivo del frumento con la sua semina autunnale, e degli altri cereali come il miglio, l'orzo, e il panico seminati nel periodo primaverile, iniziava con i lavori di preparazione del terreno. Le terre rimaste a lungo incolte o messe a coltura per la prima volta dovevano essere affossate e sottoposte allo scasso, e cioè smosse e ripulite in profondità dai sassi e dalle radici di vegetazione spontanea. Lo scasso veniva eseguito con l'aiuto di qualche attrezzo da taglio (la scure, la mannaia), una mazza, un marrone e infine qualche asta di ferro, utile per far leva sulle pietre più grandi. Le terre già prima messe a coltura non richiedevano invece preparativi così complessi e ripuliture così profonde e potevano essere sottoposte direttamente alla prima aratura. Essa veniva eseguita con l'aratro trainato da buoi o senza l'aiuto di animali⁷⁸⁸, attraverso una zappatura profonda con un marrone pesante. L'aratura con l'aratro e buoi, caso di mancanza di un vomere asimmetrico che consentisse il rovesciamento delle zolle⁷⁸⁹, richiedeva un'aratura successiva da eseguire in senso perpendicolare alla prima, mentre con l'aratura manuale la terra risultava già sufficientemente smossa. Alle arature dovevano essere sottoposti non solo i campi destinati alla semina ma anche quelli a maggese, in quanto la migliore ossigenazione del terreno favoriva la ripresa della fertilità. E non era finita qui. All'aratura seguivano di solito ulteriori operazioni destinate alla definitiva sistemazione e ripulitura del terreno. Il rovesciamento e la frantumazione delle zolle venivano eseguiti con la vanga e con la zappa, mentre l'erpatura con un'apposita erpice, un piccolo rastrello o, molto più spesso, a mano. Poi arrivava la semina e poche settimane dopo la sarchiatura delle nuove piante, da eseguire con una «marretta»⁷⁹⁰. Quando il grano diventava maturo, e cioè tra la fine di giugno e i primi di luglio nei terreni collinari e tra la metà e la fine di luglio nelle zone dal clima più aspro, era il momento della mietitura. Il grano si mieteva con una piccola falce che consentiva un taglio alto delle stoppie⁷⁹¹. Successivamente il raccolto veniva trasportato con carri trainati da buoi o asini sull'aia la quale, dopo un'adeguata preparazione con sterco bovino, era pronta per accogliere la battitura. Il grano veniva battuto con il correggiato e poi separato dalla paglia grossa con un rastrello. La divisione definitiva dei chicchi dalla paglia avveniva invece nel corso della vagliatura.

⁷⁸⁶ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., p. 155.

⁷⁸⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 165-176.

⁷⁸⁸ Cfr. G. Cherubini, *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., p. 134.

⁷⁸⁹ «I contadini Italiani a sud dell'Appennino e quelli di tutte le zone asciutte del Mediterraneo, impiegavano [...] l'antico aratro a vomere simmetrico, che apriva soltanto il solo, senza rovesciare le zolle» (G. Cherubini, *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., p. 134). Cfr. anche Ph. J. Jones, *Per la storia agraria...*, cit., pp. 287-349.

⁷⁹⁰ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., p. 170.

⁷⁹¹ Cfr. G. Cherubini, *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., p. 134.

Ottenuto così il prodotto finale, esso veniva depositato definitivamente nel granaio. La paglia rimasta dalla vagliatura e il fieno proveniente dal taglio degli steli rimasti sui campi venivano invece depositati nel pagliaio. Il ciclo stagionale si chiudeva spesso con la bruciatura delle stoppie residue e delle erbe selvatiche che forniva anche una cenere fertilizzante per il terreno⁷⁹².

Ma il grano e gli altri cereali non costituivano ovviamente l'unica risorsa dei poderi rurali e quindi la loro coltura non rappresentava l'unico impegno contadino. In concomitanza con queste operazioni si svolgeva pure una serie di lavori destinati a coltivare le vigne, gli olivi, i frutteti, gli orti, nonché un insieme di attività miranti all'allevamento degli animali. La coltivazione delle vigne, particolarmente importante per i motivi di cui abbiamo già avuto occasione di parlare, rappresentava un cespite rilevante sia per i proprietari cittadini sia per i coltivatori contadini. Ma questa risorsa fondamentale costituiva anche una delle colture più impegnative e costose⁷⁹³. Il suo costo, alto non solo in termini di investimento di denaro ma anche per l'impiego di tempo, dipendeva da un lato dall'elevato prezzo dei vitigni soprattutto pregiati, e dall'altro lato dalle cure continue di cui la coltura della vite necessitava. L'impianto delle viti *ex novo*, come pure la preparazione dell'arativo, richiedeva prima di tutto un adeguato affossamento, con scasso di lunghe fosse nelle quali piantare i maglioli. Se la vite veniva coltivata su sostegni morti la fase precedente all'impianto richiedeva anche la preparazione di appositi supporti, come canne e pali di legno. Se invece si preferiva la coltura promiscua, la pianta veniva associata con alberi da frutta quali ciliegi, peschi, fichi, noci o con alberi diversi, tra cui «quercioli, sorbi, olmi, pioppi, frassini»⁷⁹⁴. Una volta piantate, le viti continuavano però a necessitare di una serie di lavori stagionali come «zappatura, vangatura, ribattitura, concimazione, potatura, che occupavano, a partire dalla fine di febbraio, i mesi primaverili e parte di quelli estivi»⁷⁹⁵. Le lavorazioni del terreno venivano eseguite con la zappa, la marra o la vanga, mentre la potatura si faceva con il pennato, la potaiola, la roncola o un apposito coltello a uncino. La distribuzione del concime, costituito preferibilmente dal colombino ma in assenza di quello anche dal letame, dalla paglia, dalla «spazzatura» o dal cuoioame, si realizzava con forche di ferro. Oltre a queste cure costanti, poi, il mantenimento

⁷⁹² Cfr. G. Cherubini, *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., p. 135.

⁷⁹³ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 176-182; G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 87-101.

⁷⁹⁴ G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 89. Cfr. anche G. Cherubini, *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., pp. 135-136.

⁷⁹⁵ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., p. 178.

della coltura richiedeva anche continue integrazioni delle piante mancanti, le quali venivano realizzate mediante la propagginazione o attraverso la tecnica della talea⁷⁹⁶.

Ma dalla vite al vino la strada era ancora lunga. Così, mentre l'uva maturava sulle piante, si preparavano le botti, i tini e l'intero corredo di strumenti necessari per la vendemmia. In agosto, una piccola parte dell'uva ancora acerba veniva raccolta per la preparazione dell'agresto, «un condimento a base di sale e succo d'uva acerba ritenuto indispensabile corredo delle mense fiorentine»⁷⁹⁷. Arrivato il mese di settembre si iniziava invece a raccogliere l'uva matura⁷⁹⁸. I grappoli recisi dalle piante venivano messi nelle bigonce e lì pigiate per la prima volta con un bastone rotondeggiante chiamato «mostino». Finita la ammostatura, l'uva veniva portata nel tino dove si realizzava la seconda spremitura. La spremitura nella tinaia era eseguita con i piedi nudi. Il succo veniva poi lasciato a fermentare per circa quindici giorni, dopodiché veniva svinato nelle botti destinate all'invecchiamento e alla conservazione. La vinaccia rimasta dopo l'aggiunta dell'acqua si trasformava invece nel vino dei contadini, il già menzionato acquerello.

Dopo la vendemmia arrivava il tempo della raccolta delle olive⁷⁹⁹. Come s'è già detto, la coltivazione dell'olivo era molto più presente nei fondi di proprietà cittadina, limitandosi invece a poche piante coltivate spesso in coltura promiscua sui poderi contadini⁸⁰⁰. Ma anche un numero modesto di alberi richiedeva una serie di cure stagionali e soprattutto un notevole impegno per la raccolta⁸⁰¹. Nel corso dell'annata agricola l'olivo, che rappresentava una coltura relativamente poco impegnativa, necessitava infatti solo di accurate potature da eseguire all'inizio della primavera con il pennato o con le roncole, e di una preparazione del terreno sottostante che doveva essere attentamente ripulito dalla vegetazione spontanea. Più lavoro richiedeva invece l'ampliamento della coltura. Vista la lenta crescita, le piante giovani - ottenute anche in questo caso mediante propagginazione o con la tecnica della talea -, venivano coltivate per qualche anno in piccoli vivai o «posticci», facili da irrigare e da concimare e solo dopo erano messe a dimora stabile. L'impianto si realizzava mediante «lo scavo di singole formelle che accoglievano una sola pianta o, più comunemente, con la

⁷⁹⁶ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 89-90.

⁷⁹⁷ M. S. Mazzi & S. Ravaggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., p. 180. Cfr. anche G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 97.

⁷⁹⁸ La data dell'inizio della vendemmia non era però decisa liberamente, bensì veniva fissata dalle autorità comunali. Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 91-92.

⁷⁹⁹ Cfr. M. S. Mazzi & S. Ravaggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 182-183; G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 173-194; G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 111-132.

⁸⁰⁰ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 115, 120-121; G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., p. 185.

⁸⁰¹ Cfr. G. Cherubini, *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., p. 136.

costruzione di fosse o di filari alberati»⁸⁰². Ma il vero impegno era rappresentato dalla raccolta. Realizzata tra novembre e dicembre essa non si svolgeva con le reti ma era effettuata a mano, con la tecnica della «brucatura»⁸⁰³. Le olive raccolte venivano portate al frantoio, dove si realizzava la spremitura. Dopo il trasporto a casa il prodotto veniva travasato, dai barili in legno utilizzati per il viaggio, in contenitori di terracotta o di pietra destinati alla conservazione.

Oltre che su queste colture fondamentali, l'impegno dei contadini doveva concentrarsi anche sulla cura degli alberi da frutta, sulla coltivazione degli orti, nonché sulla raccolta e sull'adeguata conservazione dei frutti ricavati da tali colture. Ciascuna di queste coltivazioni richiedeva cure speciali. Nella coltura degli alberi da frutta fondamentale importanza avevano la sfrondata e la potatura dei rami, mentre la varietà colturale dell'orto richiedeva, come s'è detto, interventi costanti e concimazioni continue. Ma il lavoro contadino non si esauriva nemmeno con queste attività. Ogni stagione portava con sé una serie di impegni inderogabili, come il taglio e la raccolta della legna a cui provvedere durante i mesi autunnali, la riparazione degli attrezzi e la sistemazione della casa da realizzare nel corso del mese di gennaio, la bruciatura delle stoppie atta a preparare la terra per l'aratura, la fabbricazione di oggetti di artigianato in legno e l'intreccio di manufatti in vimini a cui dedicarsi soprattutto nei mesi invernali, oltre a una serie di attività aggiuntive non sottoposte al rigido ritmo del tempo agricolo, come la partecipazione alla caccia e la raccolta e la distribuzione del letame da eseguire nei vari momenti dell'annata, e infine la cura dei bambini avuti a balia dai genitori cittadini.

In più, accanto alle operazioni legate alle colture e ai lavori di stagione molti contadini dovevano far fronte anche agli impegni sorti dalla presenza degli animali. L'allevamento era piuttosto contenuto presso la maggior parte dei poderi di proprietà contadina⁸⁰⁴, mentre i fondi cittadini al contrario erano in generale abbastanza ricchi di bestiame⁸⁰⁵. Così, a costituire il corredo domestico di un podere erano spesso un bue o un paio di buoi destinati all'aggiogamento e al lavoro dei campi, un asino o un'asina usati in varie occasioni ma soprattutto per i trasporti di carichi pesanti e, pur se più raramente, qualche mulo «anch'esso

⁸⁰² G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 125.

⁸⁰³ Cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., p. 126; G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., p. 191.

⁸⁰⁴ Cfr. G. Cherubini, *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., p. 137.

⁸⁰⁵ Se infatti «la richiesta di capitali da immobilizzare [...], la scarsità di foraggi, l'esigenza delle colture cerealicole e l'incremento di quelle arboree anche a discapito di prati e di boschi erano tutti elementi in grado di creare serie difficoltà al piccolo agricoltore», la maggiore disponibilità economica dei mezzadri, suffragati da investimenti o da prestiti padronali, favoriva la presenza degli animali sui poderi di proprietà cittadina. (M. S. Mazzi & S. Ravaggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., p. 189).

con impieghi multiformi, da basto, da sella, da lavoro»⁸⁰⁶. A questi animali adatti per la fatica si affiancavano bestie da allevamento, e cioè alcune capre, qualche pecora, conigli, un maiale da ingrossare e infine pollame e colombi. Tutte queste bestie necessitavano di trattamento e di nutrimento adeguati, a carico del contadino proprietario o mezzadro che fosse. Ma accanto alle cure quotidiane l'allevamento comportava anche attività aggiuntive. Le capre venivano allevate per il latte, la carne e la pelle, le pecore anche per la lana: prodotti che richiedevano in generale un certo livello di elaborazione per poter essere consumati, utilizzati o rivenduti. Il latte veniva usato per la preparazione dei formaggi, la pelle sottoposta alla concia, mentre lo smercio della lana veniva preceduto da una serie di operazioni complesse come la tosatura delle pecore, il lavaggio, la cardatura, la pettinatura e la filatura della lana, tutte da eseguire nel podere⁸⁰⁷. Anche l'uccisione del maiale comportava un insieme di operazioni non banali, come l'acconciatura, la «governatura», la preparazione di migliacci e di insaccati, la salatura, ecc., i quali, come s'è visto in numerose novelle, non potevano essere realizzate senza un adeguata preparazione professionale e una certa esperienza⁸⁰⁸.

L'insieme di queste attività costituiva un *continuum* lavorativo che trovava la sua raffigurazione simbolica nelle opere decorative dedicate ai lavori dei mesi⁸⁰⁹. Definitesi nell'epoca carolingia «con almeno sei casi di lavoro contadino», le rappresentazioni delle fatiche rurali rimasero per secoli pressappoco inalterate e fedeli alla tradizione⁸¹⁰. A partire dall'inizio del XII secolo le immagini della fatica contadina divennero sempre più presenti - seppur in maniera incompleta, semplificata e soprattutto non autonoma perché legata sempre al travestimento allegorico dei mesi - nei cicli pittorici, scultorei e musivi destinati a decorare le più grandi opere sacre e profane del tempo⁸¹¹. La stessa cosa però non accadde, o almeno non con la medesima intensità di interesse, nelle fonti letterarie da noi prese in esame.

Lo spazio che gli scrittori dedicano alla riflessione teorica e alla raffigurazione narrativa della fatica e del lavoro contadino risulta infatti estremamente esiguo. La fonte più ricca sotto questo aspetto è costituita forse da *Trecentonovelle*, in cui una quindicina di

⁸⁰⁶ M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 194-195; G. Cherubini, *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., pp. 137-138.

⁸⁰⁷ Cfr. G. Cherubini, *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., p. 138.

⁸⁰⁸ Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., novv.: 102, 110, 146, 214.

⁸⁰⁹ Cfr. G. Romano, *Documenti figurativi per la storia delle campagne...*, cit., pp. 137-146; Ch. Frugoni, *Chiesa e lavoro nei testi e nelle immagini dall'età tardo-antica all'età romanica*, in V. Fumagalli e G. Rossetti (a cura di), *Medioevo rurale*, cit., pp. 321-342.

⁸¹⁰ G. Romano, *Documenti figurativi per la storia delle campagne...*, cit., p. 137.

⁸¹¹ Un momento di svolta, atto ad esprimere «una prima riabilitazione dell'operare umano» e capace di fornire un aggiornamento dei modelli carolingi, è costituito dalla rappresentazione dei mesi in uno dei portali del Duomo di Modena. Ma dalla metà del Duecento a rappresentare i calendari dei mesi sono anche le serie iconografiche, scultoree e musive delle cattedrali di Cremona, Parma, Reggio, Piacenza, Bobbio, Verona, Ferrara, Aosta, Pavia, Pisa, Arezzo, Otranto e Venezia. Cfr. *ibid*, pp. 138-144.

racconti contengono riferimenti, accenni o a volte solamente allusioni al lavoro svolto dai contadini. E così, la già menzionata novella 3 ha per protagonista Parcittadino, un vagliatore del grano di Linari. Ma la descrizione della sua importante tecnica agricola, che richiedeva l'impiego di attrezzi specializzati e non poca «abilità, perizia ed esperienza giustificando l'esistenza di un vero e proprio mestiere qualificato»⁸¹², appare risolta tutta in una frase, non priva di commiserazione e di disprezzo, con cui Sacchetti racconta il ritorno del protagonista da un viaggio di fortuna: «e tornossi in Toscana e andò a rivedere [...] gli suoi parenti vagliatori da Linari, tutti polverosi di vagliatura e poveri»⁸¹³. E se con questa laconicità viene trattato il mestiere del vagliatore, non più ricche di dettagli appaiono le immagini dei lavori contadini offerte da altri racconti. La novella 53, costruita attorno alla vicenda rurale già sopra descritta di Berto Folchi, fornisce due sguardi veloci sugli impegni lavorativi degli abitanti del «popolo di Santo Felice ad Ema»⁸¹⁴. Una delle frasi allude infatti all'impegno delle campagnole nella raccolta del foraggio per gli animali da lavoro⁸¹⁵, mentre l'altra accenna alla presenza sui campi di numerosi contadini che al suono della campana accorrono nel paese abbandonando il lavoro. Sull'aspetto fisico dei lavoratori, sugli attrezzi da lavoro che essi portano, sulle attività che stanno svolgendo regna un silenzio assoluto. La cosa è appena diversa nelle novelle 102 e 184, costruite attorno ad altri due casi in cui i contadini vengono richiamati dal lavoro. Il grido «accurr'uomo» di un tavernaio da Settimo permette di osservare i «duecento contadini che erano a lavorare per li campi» di cui «chi con marra e chi con vanga, trasse»⁸¹⁶. Non suscita invece lo stesso effetto il suonare a martello di un piovano da San Giovanni di Susana, che avendo troppe volte martellato le campane per motivi futili rende la popolazione del tutto indifferente al loro allarmante richiamo. Così, un gruppo di rustici che «erano per li campi, chi con vanga e chi con marra» a sentire il suonare a martello continua a fare il suo e «essendo già l'ora di uscire d'opera: chi si getta la vanga e chi la marra in collo e vannosene verso le loro case»⁸¹⁷. Gli attrezzi pesanti sembrano alludere ad operazioni di scasso del terreno o di aratura che in un'altra novella vengono liquidate la frase spregiativa: «E voi state sempre qui, poveri, a rivolgere le zolle!»⁸¹⁸.

Queste scarse testimonianze del lavoro sui campi non chiudono però il repertorio di operazioni rurali menzionate nel *Trecentonovelle*. A confermare l'attività di allevatore svolta

⁸¹² M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., p. 173.

⁸¹³ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 3, p. 11.

⁸¹⁴ *Ibid.*, nov. 53, p. 163.

⁸¹⁵ «Ché sallo Dio con quanto diletto facea erba nella vigna per lo bue nostro» dice infatti una campagnola (*ibid.*, nov. 53, p. 165).

⁸¹⁶ *Ibid.*, nov. 103, p. 311.

⁸¹⁷ *Ibid.*, nov. 184, p. 619.

⁸¹⁸ *Ibid.*, nov. 215, pp. 757.

da Bertino, contadino di Castelfalfi, è la sua ricchezza di bestiame e i «suoi casci freschi, fatti di pochi dì»⁸¹⁹ che il campagnolo porta al mercato di San Miniato al Tedesco. L'allevamento di pollame e l'attività della pesca svolti dai membri di una famiglia contadina del ferrarese sono attestati dall'abbondanza sulla loro mensa di galline, di castroni e di «porcellette»⁸²⁰. La pratica dei contadini nella uccisione e «governatura» del maiale appare chiaramente in più novelle, dove sono appunto i fanti o i lavoratori campagnoli a svolgere tali operazioni per conto dei proprietari cittadini⁸²¹. «Le callose e dure mane» di «un garzone contadino», citate con disprezzo della novella 205, appaiono invece il risultato del suo lavoro come «fante e [...] ortolano»⁸²². Dura, e anche qui priva di alcun riconoscimento da parte dell'autore, appare anche la fatica di «un contadino di forte natura, chiamato Atticciato», che «nel mese di luglio» si rivela impegnato nella battitura di fave⁸²³. Senza alcun commento viene trattata pure l'attività di «una vecchia contadina che filava a filatoio», ritratta sbrigativamente nella novella 219⁸²⁴. Allusa più che rappresentata risulta inoltre la partecipazione dei fanti contadini alla caccia degli uccelli sui poderi dei cittadini⁸²⁵. Nell'atto di lavorare «su uno arbore» posto in mezzo ai campi viene colto il villano protagonista della novella 195⁸²⁶. L'impegno dei coltivatori delle viti viene invece illustrato parzialmente nella novella 177, in cui un «villano di Portovenere» si accinge «un giorno nei dì di marzo [...] a potare [...] vigna»⁸²⁷. E così, vediamo questo contadino «per mare [...] approdare e scendere a piè delle vigne, e portando un poco di vivanda per mangiare e legando la gondoletta quando è sceso in terra» arrivare al posto di lavoro⁸²⁸. A questa vivace illustrazione della preparazione del lavoro - dovuta alla conformazione particolare del territorio ligure e alla coltivazione della vite su terreni in forte pendenza che scendono spesso violentemente al mare -, segue anche un'immagine del lavoro stesso. Così, il contadino appare «attento a potare la vigna, pur volgendosi, come spesso usano, verso il mare», in una scena che colpisce per schiettezza, naturalità e indubbia attualità⁸²⁹. Ma Sacchetti, pur se capace di offrirci quest'immagine, rimane lontano dal riconoscere la fatica dei viticoltori. La lode del loro quotidiano impegno può infatti essere

⁸¹⁹ *Ibid.*, nov. 135, p. 408.

⁸²⁰ Cfr. *ibid.*, nov. 156, p. 505.

⁸²¹ «E abbruciati e sparati e cavate e rigovernate le cose dentro, gli appiccarono in una cella terrena e serrarono l'uscio» (*ibid.*, nov. 146), e «e' due contadini abbruciarono e governarono il porco, e intanto il gentiluomo andò a dormire» (*ibid.*, nov. 214).

⁸²² *Ibid.*, nov. 205, p. 712.

⁸²³ *Ibid.*, nov. 168, p. 562.

⁸²⁴ *Ibid.*, nov. 219, p. 772.

⁸²⁵ Cfr. *ibid.*, nov. 209, p. 630.

⁸²⁶ Cfr. *ibid.*, nov. 195, p. 670.

⁸²⁷ *Ibid.*, nov. 177, p. 596.

⁸²⁸ *Ibid.*, p. 596.

⁸²⁹ *Ibid.*, pp. 596-597.

pronunciata solo all'interno in una taverna, da una brigata che di vino ne ha avuto anche troppo; solo nel suo ubriaco farneticare può trovare riconoscimento il lavoro di molti mesi che sta dietro all'irresistibile fascino di quel «trebbiano [...] buono e chiaro, di color d'oro»⁸³⁰.

Accanto a queste novelle che accennano in maniera sbrigativa e superficiale alle diverse attività del lavoro contadino, *Il Trecentonovelle* riporta anche numerose novelle che, pur essendo costruite attorno a figure contadine, trascurano del tutto la rappresentazione del loro impegno lavorativo. Così, niente si sa delle attività svolte dai contadini protagonisti di gruppo ritratti nelle novelle 16, 22, 59 e 119. Nessuna immagine di lavoro accompagna la descrizione di un ricco contadino da Pietrasanta⁸³¹, né quella degli agiati montanari da Scaricalasino⁸³². Cenni, il contadino di Decomano protagonista della novella 88, impegnato nella difesa della sua vigna al punto di opporsi alla prepotenza di uno della famiglia dei Medici, non viene rappresentato in nessuna delle sue fatiche quotidiane; e niente si sa neppure del carattere delle operazioni agricole svolte da quel proprietario contadino che, indignato per il furto della terra, non esita a far suonare le campane di tutte le chiese di Faenza per annunciare la morte della ragione⁸³³.

Con una brevità ancor maggiore le fatiche dei campagnoli vengono ritratte in *Motti e facezie del Piovano Arlotto*. Tra i numerosi racconti solo alcuni narrano esplicitamente o alludono in qualche modo al carattere del lavoro contadino, agli strumenti ad esso associati, all'abbigliamento portato, ecc. Così, una novella narrata dal piovano nella già citata facezia 32 richiama l'abitudine contadina di uccellare⁸³⁴. La storia dell'inadempienza di Nicola di Bardoccio, uno dei contadini tenuti a lavorare nella proprietà ecclesiastica gestita dall'Arlotto, mostra invece l'impegno di molti «operai nello orto» della pieve e allude all'attrezzo usato: «la vanga»⁸³⁵. Nella zappatura delle vigne vengono invece colti altri due contadini, protagonisti della facezia 174⁸³⁶. I conti del piovano «con uno contadino suo lavoratore» e probabilmente mezzadro, descritti nella facezia 123, svelano l'impegno del colono nell'allevamento delle pecore e degli agnelli⁸³⁷, mentre una serie di racconti che descrivono le offerte e i regali fatti dai contadini ai preti per ricompensarne i favori o guadagnarsi la loro benevolenza sembrano alludere a vari tipi di allevamento domestico praticato dai rustici⁸³⁸. L'impegno contadino nel

⁸³⁰ Cfr. *ibid.*, nov. 176.

⁸³¹ Cfr. *ibid.*, nov. 123.

⁸³² Cfr. *ibid.*, nov. 173.

⁸³³ Cfr. *ibid.*, nov. 202.

⁸³⁴ Cfr. *Motti e facezie...*, cit., fac. 32.

⁸³⁵ *Ibid.*, fac. 120, p. 178.

⁸³⁶ *Ibid.*, fac. 174, p. 235.

⁸³⁷ Cfr. *ibid.*, fac. 123.

⁸³⁸ Cfr. *ibid.*, facc.: 49, 162, 174.

lavoro dei campi è descritto nelle facezie 100 e 193, dove i campagnoli che chiedono un prestito di grano si impegnano a restituirlo al nuovo raccolto. Lavori agricoli più concreti vengono menzionati però solo nella facezia 76, dove si allude all'abitudine contadina di serbare in casa un po' di vino con cui ristorarsi dalle fatiche della mietitura e della battitura del grano. Del tutto vaga e imprecisata rimane invece l'attività di Cucina da Sesto, il già menzionato lavoratore salariato, che oltre a dire «vivo di braccia e vo lavorando» non ci fornisce alcun altro dettaglio sul suo impegno lavorativo⁸³⁹.

Viste la scarsità e la genericità dei riferimenti al lavoro dei rustici, molto preziosa appare la testimonianza della facezia 154. La storia, costruita attorno al vizio di uno dei lavoratori consistente nel rubare le uova dalla prebenda, presenta infatti il vestiario e l'aspetto tipico di un contadino al lavoro. «Come tu sai», annuncia il narratore quasi scusandosi per aver introdotto una descrizione banale ma indispensabile alla narrazione, «i contadini vanno ispettorati dinanzi e afibbiati nel mezzo con una istringa o corda e la camicia gonfia»⁸⁴⁰. Questo accenno, per quanto breve, permette di cogliere l'estrema modestia del vestiario contadino da lavoro, il quale appare composto solo di una camicia trattenuta in vita con una corda. Niente scarpe e calze dunque, nessun farsetto o guarnello, che giudicando dalle testimonianze degli inventari dovevano pure appartenere all'abbigliamento di almeno una parte dei contadini⁸⁴¹.

A questa brevità descrittiva sulle fatiche e sull'aspetto dei rustici si aggiunge anche nelle facezie una pressoché totale assenza di considerazioni circa la loro condizione lavorativa ed economica. La visione a cui il piovano pare essere fedele è quella della fiducia nell'ordine divino del mondo in cui ciascuna delle classi sociali ha un suo posto e un suo compito. L'atteggiamento del religioso esprime quindi un'accettazione pacata e serena del destino scelto da Dio e il desiderio della realizzazione il più possibile accurata e corretta della missione affidata a ciascuno. Così, le disperate condizioni economiche di alcuni contadini non suscitano in Arlotto un atteggiamento di rifiuto o un desiderio di cambiare le cose, ma lo spingono alla compassione e a confidare ancor di più nella volontà di Dio. «Oimmè miseri!» esclama il piovano vedendo «la calamità» di una famiglia contadina; e subito aggiunge: «Ah noi, quanto abbiamo da ringraziare Iddio!»⁸⁴². Forse uno dei rarissimi casi in cui questo atteggiamento di serena commiserazione verso i rustici si muta in un atto di insofferenza, nato dalla consapevolezza dell'ingiustizia, viene rappresentato nella facezia 47. Alla domanda di

⁸³⁹ *Ibid.*, fac. 77, p. 122.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, fac. 154, p. 217.

⁸⁴¹ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 229-235.

⁸⁴² *Motti e facezie...*, cit., fac. 124, p. 182.

«monna Lucrezia madre del Magnifico Lorenzo de' Medici» su quale sia l'elemosina più voluta da Dio, il piovano risponde con tono polemico e indignato: «sapete voi, mona Lucrezia mia, qual è la migliore limòssina che sia, e più accetta da Dio? [...] : non tòrre la roba d'altri, né la fatica, né il sudore di persona, massime de' poveri uomini»⁸⁴³. Ma solo qui, in questo scatto polemico rivolto non tanto verso l'ordine prestabilito delle cose quanto contro l'atteggiamento delle classi abbienti, oltre che in un'altra considerazione amara analizzata più avanti⁸⁴⁴, si consuma la critica sociale del piovano e si estingue il suo spirito critico. Le altre facezie, pur riportando esempi di povertà e di disperazione contadina, non prenderanno mai più di mira il tema della dominazione economica del contado da parte delle classi borghesi e non riporteranno critiche allo sfruttamento del lavoro agricolo praticato dai cittadini.

Questo tema riemerge invece, ma con un'angolazione del tutto diversa, negli autori delle ricordanze. Anche qui lo spazio dedicato agli impegni contadini appare non molto cospicuo. E così, alcuni passi del *Libro di buoni costumi* di Paolo da Certaldo e dei *Ricordi* di Giovanni di Pagolo Morelli richiamano le frequenti attività contadine, come il lavoro dei campi, la battitura del grano, la misurazione del raccolto, la cura delle vigne, la coltura degli «albori fruttevoli e non fruttevoli»⁸⁴⁵, l'allattamento dei figli dei cittadini, ecc.⁸⁴⁶. Ma mentre l'interesse di Giovanni di Pagolo Morelli appare concentrato principalmente sul continuo controllo del lavoro, mirante a garantire il miglior rendimento del podere⁸⁴⁷, il pensiero di Paolo da Certaldo, pur se espresso in poche frasi, va oltre un semplice elenco di operazioni agricole. Nel presentare il lavoro contadino in termini principalmente di rapporti tra coloni mezzadri e padroni, lo scrittore prescinde dal carattere delle operazioni agricole in sé e tende a qualificare il lavoro come senso e finalità dell'esistenza stessa dei contadini. Così, menziona il lavoro dei campi con l'aratro, la zappa o la vanga non tanto per descrivere la fatica quanto per indicare un momento di concentrazione, di sforzo e anche di isolamento del lavoratore quale aspetto emblematico della sua esistenza. È nel duro lavoro fisico, svolto con umiltà e rassegnazione, fatica ed impegno, dove lontani dalla folle fierezza del gruppo si acquista la vera coscienza di sé, che i contadini trovano la loro propria dimensione umana - morale e lavorativa -, rivelandosi «umili», «mansueti» e infine propensi a riconoscere e ad accettare la

⁸⁴³ *Ibid.*, fac. 47, p. 80.

⁸⁴⁴ Cfr. *ibid.*, fac. 155. Vedi *infra*, cap. 4.

⁸⁴⁵ P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 338.

⁸⁴⁶ Cfr. P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., nn. 103, 368; G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., pp. 135-136, 181-182.

⁸⁴⁷ «Poni ispeso mente in casa sua e 'n ogni luogo, vogli vedere la ricolta nel campo, nell'aia e alla misura; e sopra tutto possiedi ispeso le possessioni se vuoi ti risponda bene, e fa d'avere la parte tua insino delle lappole» (G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., pp. 181-182).

predominanza del padrone cittadino⁸⁴⁸. A questo punto la fatica contadina di tutti i giorni ascende ad un piano che supera l'*hic et nunc* umano e giunge al *semper ubique* divino. Il significato morale e sociale del lavoro si ricollega a un "altrove" lontano dove l'impegno nel superare le fatiche, la sollecitudine nel compiere le operazioni in tempi dovuti e la dedizione nel far fruttare la terra acquistano una dimensione quasi escatologica: sono una forma del timore di Dio, un simbolo di obbedienza alla Sua volontà che ha ripartito gli uomini in coloro che combattono, che pregano e che lavorano⁸⁴⁹; sono insomma un modo per espiare le colpe e realizzare il piano divino della Redenzione⁸⁵⁰, alla cui stregua i contenuti mondani del sistema morale e sociale sono convalidati in modo apodittico:

«Tre cose sono quelle principali che dee avere in sé il lavoratore che lavora le terre e che governa le vigne e gli ulivi e gli alberi fruttevoli e non fruttevoli; e però, tu che se' dato a posto da Dio a' detti lavorii, odimi e intendimi e metti in opera con effetto ciò ch'io ti dirò, se non vuoi fallare contro Iddio e contro il prossimo tuo. La prima cosa che dei avere in te si è conoscere e temere Iddio; la seconda cosa che tu dei avere si è d'essere leale e diritto al tuo prossimo; la terza cosa si è che tu dei soprastare a la fatica. Allora conosci e temi Iddio quando il lodi e ringrazi de l'abbondanze de' beni che ti dà»⁸⁵¹.

3.4. Il tempo libero e la socialità

Oltre che riferire i contesti lavorativi e le fatiche di tutti i giorni, le fonti riportano anche una breve serie di immagini che mostrano i campagnoli nei rari momenti liberi dall'impegno. Nel tempo del lavoro contadino - scandito dal ciclico susseguirsi delle stagioni, in cui ogni periodo aveva un proprio ritmo, con giornate lavorative che si restringevano e si dilatavano in relazione alla luce solare, e ove i margini di riposo erano scarsi e destinati soprattutto al sonno -, le occasioni fondamentali di sosta e di ricreazione coincidevano con le feste domenicali e le altre occorrenze religiose. Il resto del tempo veniva interamente dedicato ai lavori, al punto che perfino le figurazioni dei "lavori dei mesi" non concedevano ai rustici

⁸⁴⁸ «S'hai a fare nulla co' detti lavoratori, va a loro nel campo quando lavorano, e trovera'gli umili e mansueti, bontà de l'aratro o zappa o vanga» (P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 103, p. 20).

⁸⁴⁹ Cfr. J. Le Goff, *L'uomo medievale*, cit., pp. 12-13; Id., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, cit., pp. 103-104; J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 299-303.

⁸⁵⁰ Scrive infatti Huizinga: «Lo spirito dell'idealismo concettualistico, praticato con rigore, pervade l'intera vita ed il pensiero di quell'età. Per ogni forma di vita, per ogni strato sociale, per ogni mestiere vien foggiate un ideale etico-religioso, cui ciascuno si deve uniformare secondo le esigenze della sua professione, se vuol servire Dio degnamente» (J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., p. 300).

⁸⁵¹ P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 338, p. 77. Cfr. anche M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., p. 159.

nemmeno un spazio di riposo invernale nel periodo tra dicembre e gennaio⁸⁵². Di conseguenza, i rari giorni di solennità religiosa venivano adeguatamente osservati e festeggiati ogni qualvolta fosse possibile. Malgrado ciò, in alcuni periodi particolari dell'anno l'impegno lavorativo diventava una necessità così pressante da far scattare perfino sospensioni temporanee dell'osservanza delle feste sacre, miranti ad evitare dilatazioni e pericolosi ritardi. A regolare queste astensioni generali e a decidere che anche «durante le festività» si potessero «compiere [...] alcune delle operazioni più urgenti, difficilmente differibili senza il pregiudizio per il raccolto stesso»⁸⁵³ erano gli statuti rurali, le cui leggi riguardavano l'intera comunità locale; non di rado però l'astensione dal lavoro per onorare le feste creava difficoltà anche per l'economia dei singoli fuochi, rendendo i loro membri inclini a rinunciare al riposo. In tale situazione si trova ad esempio «uno semplice povero uomo» ritratto in *Motti e facezie del Piovano Arlotto*, che «una mattina di santo Luca evangelista» viene alla pieve domandando: «Piovano, guardasi oggi questa festa?»⁸⁵⁴. Il pio desiderio del contadino di osservare l'impegno religioso è infatti in aperto contrasto con la sua condizione economica che, definita dal piovano una vera «calamità», lo costringe a riservare al lavoro tutti i giorni disponibili. Ed è proprio la consapevolezza del valore di ogni sua giornata lavorativa che spinge il piovano a dire: «Va lavora, ché per te non è comandato oggi»⁸⁵⁵.

Quando però le festività religiose vengono osservate, esse danno occasione non solo per il riposo nella famiglia e per la partecipazione alle celebrazioni religiose, ma anche per incontri di piazza e raduni nelle taverne⁸⁵⁶. Così, è proprio in «una sala» che si incontrano la sera certi contadini di Scaricalasino, ritratti nella novella 173 di *Trecentonovelle*. Ed è anche in «una osteria al Ponte a Sieve» che in una serata fredda e piovosa il piovano Arlotto trova «forse trenta contadini», che «sempre il dì e la sera delle feste è loro usanza di fare ridotto all'osteria a bere, a giocare, e dire di quelle loro novellacce e bugie»⁸⁵⁷. Il momento di incontro festivo nella taverna, così diverso dalla solitudine dei campi spesso aggravata anche dall'isolamento della casa nel podere, rappresenta quindi un'occasione preziosa non solo per riposarsi dalla fatica fisica ma anche per creare rapporti sociali, allacciare contatti più stretti con la comunità del luogo, formare amicizie, scambiare opinioni, apprendere le notizie dal

⁸⁵² Cfr. G. Romano, *Documenti figurativi per la storia delle campagne...*, cit., pp. 164-165.

⁸⁵³ M. S. Mazzi & S. Ravaggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., p. 161.

⁸⁵⁴ *Motti e facezie...*, cit., fac. 163, p. 227.

⁸⁵⁵ *Ibid.*, p. 228.

⁸⁵⁶ Cfr. G. Cherubini, *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., p. 138.

⁸⁵⁷ *Motti e facezie...*, cit., fac. 35, p. 61.

mondo, e chissà forse anche per acquisire altre più specifiche conoscenze, come la lettura o la scrittura, in modo da conquistare un posto di rilievo nella società contadina⁸⁵⁸.

Ma questi momenti di apertura dell'universo rurale, per quanto amati dai rustici, venivano visti con insofferenza e timore dai padroni. L'atmosfera disinvoltata della taverna, la forza liberatrice del vino, lo scambio di opinioni poco serene sulle relazioni con i padroni e le tristi considerazioni sul proprio *status* sociale ed economico, accompagnati dal senso di forza, di unità e di orgoglio che la presenza di massa doveva pur dare, rischiavano infatti di sfociare in atti di ribellione e di violenza. Così Paolo da Certaldo, convinto come già accennato che la villa facesse «buone bestie e cattivi uomini» raccomandava cautamente di frequentarla poco e consigliava: «guarti di non ti raunare i dì de le feste... né 'n su la piazza co' lavoratori, però che tutti beono e sono caldi di vino, e sono co l'arme loro, e non hanno in loro ragione niuna; anzi pare a ciascuno essere un re, e voglioro favellare pure egliono, però che stanno tutta la settimana nel campo senza favellare se non co le bestie loro»⁸⁵⁹. E in realtà, questa atmosfera ambigua dei raduni domenicali, con i lavoratori costantemente in bilico tra soggezione e ribellione, fra festa e violenza, preoccupava i cittadini al punto da dare origine a un timore diffuso e quasi atavico della "massa" contadina⁸⁶⁰. Con queste parole Paolo da Certaldo tracciava dunque l'immagine del pericolo: «essendo caldi, non risparmiano persona per che sia loro maggiore. E se avessi parole co loro, non ti risparmierebboro di niente; e se ti ponessero le mani o' ferri a dosso, non ti potresti mai vendicare per cosa che tu ne facessi»⁸⁶¹; e chiudeva il ragionamento con prudenti inviti a lasciar stare i contadini «i dì de le feste» e con ferventi raccomandazioni a evitare circostanze che potessero portare alla «signoria dei villani»: «molto [ti guarda da questi pericoli], in però che molto sono grandi e di grande rischio: ciò sono fortuna di mare, e di fuoco e d'acqua corrente, e di furore di popolo, e di correre uno cavallo e molti, e di lingua di ria femina, e di signoria dei villani, e di corsali di mare, e di scherani di terra»⁸⁶². E la stessa saggezza e lo stesso timore del furore popolare riecheggiano anche nelle parole della preghiera con cui il piovano Arlotto raccomanda di iniziare la giornata: «Signore mio Iesu Cristo, guardami da furia e mani di villani, coscinezia

⁸⁵⁸ Cfr. D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., pp. 23-26; G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 233-234; A. Petrucci, *Per la storia dell'alfabetismo e della cultura scritta: metodi - materiali - quesiti*, in «Quaderni storici», XII, (1978), pp. 451-465; F. Cardini, *Alfabetismo e livelli di cultura nell'età comunale*, in *ibidem*, pp. 488-522.

⁸⁵⁹ P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 103, p. 19.

⁸⁶⁰ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 136-138; M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 25-26; S. K. Cohn, *Creating the Florentine State. Peasants and Rebellion, 1348-1434*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

⁸⁶¹ P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 103, pp. 19-20.

⁸⁶² *Ibid.*, n. 134, pp. 28-29.

di preti, guazzabuglio di medici, cetere di notai, da chi ode dua messe per mattina e da chi giura»⁸⁶³. Mentre analoga consapevolezza dei rischi legati a qualsiasi sommossa delle masse, contadine o cittadine che fossero, emerge chiaramente anche nei *Ricordi* di Giovanni di Pagolo Morelli, a cui il Tumulto dei Ciompi⁸⁶⁴ aveva insegnato cosa volesse dire il furore del «popolo minuto», spingendolo a esclamazioni come: «Idio ne guardi la nostra città dalla loro signoria!»⁸⁶⁵.

3.5. Riepilogo

Come possiamo vedere da questa ricca serie di narrazioni sul mondo materiale e sulla vita nelle campagne, le immagini offerte dalle fonti, nonostante la molteplicità di novelle, di facezie, di riflessioni e di ammonimenti riguardanti il contesto rurale e aventi a protagonisti i contadini, risultano nel complesso piuttosto povere e superficiali.

Per quanto riguarda la condizione economica e lavorativa del ceto rurale, la forte diversificazione patrimoniale e la conseguente molteplicità di soluzioni lavorative praticate dai suoi membri vengono appena accennate in *Trecentonovelle* e in *Motti e facezie del Piovano Arlotto*, mentre risultano del tutto assenti nelle fonti cronachistiche familiari ove l'unica tipologia sociale contadina considerata è quella del lavoratore mezzadro. Se dunque è vero che sia Sacchetti che l'autore di *Motti e facezie del Piovano Arlotto* riconoscono e denunciano l'esistenza di sperequazioni economiche all'interno del ceto rurale, scegliendo a protagonisti dei propri componimenti i rappresentanti dei vari gradini della scala economica e sociale contadina - dai salariati nullatenenti ai mezzadri, ai piccoli proprietari contadini, agli allevatori abbienti fino ai contadini ricchi -, è altrettanto vero che la realtà di beni, di vita e di lavoro dei membri di queste categorie viene più abbozzata che descritta. In tal modo il quadro della strutturazione sociale ed economica del mondo contadino si ferma a un livello di pura categorizzazione, senza penetrare all'interno del fenomeno e far capire le origini e il carattere della ricchezza e della povertà dei vari soggetti. Le nozioni di contadino ricco o povero, spogliate di riferimenti concreti e decontestualizzate, appaiono così nient'altro che etichette tanto eloquenti quanto inutili poiché incapaci di dare una conoscenza reale del mondo rurale che descrivono: una conoscenza la quale, come osserva Duccio Balestracci, richiede un ben

⁸⁶³ *Motti e facezie...*, cit., fac. 168, p. 232.

⁸⁶⁴ Cfr. G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., pp. 225 e ss.

⁸⁶⁵ G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., p. 192.

diverso impegno: «la suggestiva immagine del contadino che vive e respira all'unisono con la terra che lavora, imprigionato in un tempo immobile scandito solo dal ciclo delle stagioni sui campi e partecipe di strutture sociali ed economiche elementari è difficilmente applicabile, ormai, a storie che sempre meno accettano di farsi semplificare»⁸⁶⁶. In realtà, le descrizioni presenti in *Trecentonovelle* - anche quelle più dettagliate - sono il frutto spontaneo di una narrazione rivolta soprattutto alle vicende cittadine, mentre le immagini della povertà contadina offerte da *Motti e facezie del Piovano Arlotto* nascono piuttosto dal desiderio di ritrarre la generosa opera del piovano che dalla volontà di presentare la realtà del contesto rurale. E questa sostanziale indifferenza è confermata anche dalla presenza di numerosi racconti con protagonisti contadini privi di qualsiasi caratterizzazione. L'enorme varietà di condizioni materiali e lavorative viene ridotta in questi casi a un solo aggettivo - «contadino» - che rappresenta un segno dispregiativo più che una descrizione oggettiva dei protagonisti. Protagonisti i quali, come s'è detto, vanno a comporre una massa indegna di descrizione perché bassa, banale, ovvia ed amorfa, perdendosi in indistinte immagini di gruppo le quali contribuiscono a impoverire il quadro della realtà economica e sociale contadina e lo allontanano fortemente dalla verità storica, caratterizzata - come afferma ancora Balestracci - da una varietà inesauribile di figure e di situazioni⁸⁶⁷.

Simili tendenze alla rappresentazione sommaria e all'appiattimento dell'immagine riguardano anche le rappresentazioni di strutture abitative e di infrastrutture agrarie. La varietà di insediamenti rurali viene considerata sbrigativamente nelle fonti novellistiche - soprattutto in *Trecentonovelle* - mentre passa sotto un silenzio pressoché totale nelle cronache familiari, dove la visione degli autori appare del tutto condizionata dal rapporto mezzadrile associato all'appoderamento. In ogni caso le raffigurazioni offerte, pur permettendo di intuire la diversità di insediamenti rurali come il villaggio, il castello, il borgo, la rocca signorile, la casa sparsa, ecc., non offrono di regola alcuna indicazione che consenta di concretizzare le immagini, di vederne l'insieme, di penetrare nelle singole case e di definire i contesti di vita dei loro abitanti. Nessuna delle fonti fornisce infatti descrizioni delle dimore contadine che diano un'idea delle loro strutture esterne o interne, mentre le immagini delle infrastrutture agricole sono sommarie, incomplete e soprattutto selettive. Ad esempio, l'ottica fortemente cittadina porta il Sacchetti a focalizzare lo sguardo sugli ambienti rurali di proprietà borghese, abbandonando in un silenzio quasi totale la varietà ricca di forme e di soluzioni della proprietà

⁸⁶⁶ D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., p. 43.

⁸⁶⁷ Cfr. D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., pp. 78-101; M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 125-197; Id., *Masserizie contadine*, cit., pp. 195-199.

contadina. In questo modo le immagini del mondo rurale contribuiscono a rafforzare l'impressione, determinata già dall'insistenza sulla presenza cittadina nel contado, dell'universo rurale come di un mondo controllato e plasmato, se non proprio "creato", dalla città. Per effetto di questa tendenza, la realtà contadina lontana dalle influenze della presenza borghese si perde nel vago; sprovvista dell'illuminante e benefica guida dei padroni delle città essa finisce per sprofondare in un contesto indefinito, cupo e minaccioso, che sottintende spesso povertà, sottosviluppo, violenza e inciviltà.

La stessa tendenza alla raffigurazione schematica emerge anche nelle rappresentazioni del lavoro e della fatica contadina. Il *Trecentonovelle*, che costituisce la fonte più cospicua di riferimenti in tal senso, offre pochissime immagini della fatica contadina. I richiami alle scene rurali paiono fondarsi piuttosto su rappresentazioni emblematiche che sul desiderio di una descrizione precisa e veritiera del lavoro contadino. L'espressione più frequentemente citata, ricorrente ogni volta si parla della presenza contadina sui campi, è quella che ritrae i rustici al lavoro «chi con marra e chi con vanga»⁸⁶⁸. Ma essa non mira a descrivere i contesti concreti in cui si svolgono le novelle né a dare contorni precisi alle scene; vuole solo richiamare una realtà in cui il paesaggio, l'ambiente, l'impegno umano, la fatica animale, il vestiario e l'aspetto dei coloni, la gestualità di lavoro, ecc. fanno da sfondo vago, privo di tinte e strumentale alla storia narrata. Similmente, altre attività agricole come la vagliatura del grano, l'allevamento del bestiame, la battitura delle fave, la lavorazione degli orti, l'uccisione del maiale e la filatura domestica sono appena accennate e liquidate in poche parole, proprio come se l'autore volesse evitare di misurarsi con occupazioni così basse e volgari. E in effetti, dietro alla maggior parte delle allusioni alle attività agricole ci sono, spesso mal celati, disprezzo e sdegno per il lavoro fisico e per chi si trova costretto a compierlo. L'essenza del lavoro stesso, la gestualità, il vestiario e gli attrezzi - proprio come la varietà delle condizioni economico-sociali e la ricchezza delle strutture abitative e produttive dei fondi rurali -, scompaiono in discussioni generiche e in espressioni emblematiche, incapaci di rendere conto della loro varietà e insinuanti idee di bassezza, di volgarità e di noiosa ripetitività.

Un atteggiamento meno ispirato al disprezzo emerge invece in *Motti e facezie del Piovano Arlotto*, dove la fatica contadina, pur se trattata anche qui sommariamente, sembra far parte naturale della vita dei protagonisti e fornisce un contesto tanto ovvio quanto neutro alle vicende narrate. In qualche modo, essa appare un aspetto di un sottinteso ordine supremo delle cose che viene accettato serenamente e non è mai contestato: per cui le reazioni del

⁸⁶⁸ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 102, p. 311.

piovano contro la povertà e la fatica dei rustici nascono non dal rifiuto dell'assetto generale ma dalla sua opposizione specifica verso il comportamento delle classi abbienti, che si servono del loro *status* per arricchirsi a scapito dei più miseri. E una visione "universale" analoga del lavoro contadino emerge ancor più chiaramente nelle brevi note ad esso dedicate dagli autori delle ricordanze. Paolo da Certaldo, preoccupato per l'onestà dei coloni e desideroso di incitare i lavoratori alla rettitudine nei confronti dei proprietari, non esita a considerare i rapporti mezzadrili in un contesto ampio alla cui stregua essi sono connessi non solo alla morale individuale e alle norme sociali ma anche al destino eterno del singolo. Egli richiama infatti uno schema trifunzionale della società terrena⁸⁶⁹ ove ogni classe svolge dei compiti affidati da Dio quale mezzo per espiare i peccati e guadagnarsi la salvezza, per cui il lavoro agricolo diviene una via per la redenzione e la questione dell'onestà lavorativa un aspetto dei rapporti tra l'individuo e la divinità. A ciò si aggiunge il sospetto verso le sospensioni festive dal lavoro e le occasioni di aggregazione dei rustici che rappresentano un rischio per la classe borghese, il quale fa sì che gli scrittori di ricordanze ammoniscano fortemente contro le feste campagnole e istillino il timore per le loro possibili degenerazioni. La virtù del lavoro è così ulteriormente ribadita e si trasforma in un vero e proprio mezzo "ideologico" di controllo del contadino da parte del padrone, in uno strumento per rafforzarne la soggezione ed aumentarne l'obbedienza⁸⁷⁰.

Le immagini della realtà materiale delle campagne e le raffigurazioni della vita e del lavoro contadino confermano dunque pienamente l'ottica borghese degli autori delle fonti. La loro prospettiva cittadina impone un quadro della realtà rurale che, nell'essere fortemente generico, sommario e fondato più su figure emblematiche che su descrizioni precise e dirette, si rivela uno strumento ulteriore per dimostrare e riconfermare il ruolo modellante e costruttivo svolto dalla città nei confronti della campagna. Di conseguenza, mentre il mondo contadino non penetrato dalla proprietà cittadina risulta sprovvisto di autonomia e avvolto in un'indeterminatezza che fa trasparire un universo cupo, problematico e violento, una luce più chiara illumina la parte del contesto rurale soggetta direttamente alle influenze cittadine. Ma anche in tale contesto più antropizzato, ricco e sereno l'opposizione tra la città e la campagna e la tensione interna che caratterizza i loro rapporti riemergono con evidenza. Così, nell'immaginario dei narratori, non appena il controllo si allenta e la benefica funzione del lavoro cessa di ricordare ai contadini il loro posto nella società e il loro ruolo nell'ordine universale delle cose, il lavoratore «umile» e «mansueto» si trasforma in oppositore brutale e

⁸⁶⁹ Cfr. J. Le Goff, *L'uomo medievale*, cit., pp. 12-13; Id., *La civiltà dell'Occidente medievale*, cit., pp. 309-381.

⁸⁷⁰ Cfr. G. Piccinni, «*Seminare, fruttare, raccogliere*», cit., pp. 48-51.

feroce, pronto a negare l'ordine sociale e a dimenticare i ruoli stabiliti da Dio, non tanto lontano dalle bestie con cui solitamente ha a che fare. Ed è nel timore della rivolta sempre possibile e sempre vicina, oltre che nel costante sospetto reciproco di disonestà e di frode, che le profonde tensioni tra la città e il contado, tra padroni e lavoratori, trovano un segno concreto e tangibile. Tensioni sorte come s'è visto dalle circostanze della «conquista» borghese del contado di cui le fonti non parlano direttamente ma che si celano dietro agli atteggiamenti di reciproca diffidenza e di intensa avversione tra i rappresentanti dei due mondi.

CAPITOLO 4

L'IMMAGINE DEL VILLANO

Le informazioni sulle relazioni economiche e sociali tra i cittadini e gli abitanti delle campagne, le immagini della complessa stratificazione della società campagnola e infine le raffigurazioni delle condizioni di vita e di lavoro dei suoi rappresentanti non esauriscono la varietà di dati e di conoscenze sull'universo rurale che le fonti riescono ad offrire. Accanto a queste notizie più o meno selettive, più o meno originali, più o meno fedeli alla realtà - perché condizionate, come s'è visto, da un lato dal carattere narrativo e non documentario delle fonti, e dall'altro lato dall'ottica borghese e non contadina degli autori -, le opere in esame forniscono anche una serie di indicazioni sugli atteggiamenti mentali e sulle abitudini culturali che contrassegnano la relazione della città con la campagna. Come i membri della classe borghese, di cui gli autori in esame si fanno portavoce, percepivano i contadini? In che termini venivano considerate le loro persone, descritto l'aspetto fisico e il carattere? Quali sentimenti si celavano dietro alle rappresentazioni del villano e quali ragioni e circostanze potevano dar luogo alla formazione nell'immaginario collettivo cittadino di una certa figura di esso? Proviamo a rispondere a queste domande attraverso la descrizione di una serie di figure tipiche emergenti dalle fonti.

4.1. La povertà

Un'immagine fondamentale dei contadini risultante dalle fonti è quella della loro estrema povertà⁸⁷¹. L'idea dell'indigenza è legata universalmente all'esistenza contadina, tranne pochissime eccezioni le quali però identificano l'"agiatezza" campagnola con un tenore di vita appena più alto della pura sussistenza. Emerge così la sensazione generale di una vita grama e contrassegnata dalla costante incertezza dell'indomani. Vediamo schiere contadine misere e in lotta quotidiana per la sopravvivenza, campagnoli benestanti o «ricchi» in condizioni appena migliori, che mangiano un po' di più e forse anche meglio, ma non per

⁸⁷¹ Cfr. Ch. Bec, *Le paysan dans la nouvelle toscane...*, cit., p. 31; G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 118-131; Id., *Il mondo contadino nella novellistica italiana...*, cit., pp. 422-427; A. Cortonesi & G. Piccinni, *Medioevo delle campagne*, cit., pp. 293-364; J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, cit., pp. 108-109.

questo sono al sicuro dallo spettro della povertà che in ogni istante può riproporsi facendo svanire l'esigua fortuna in calamità naturali, in morti familiari, in guerre e in molte altre circostanze. È un mondo contrassegnato da instabilità profonda e da penuria endemica che investono tutti gli aspetti fondamentali della vita: disponibilità di denaro, pasti, vestiario, dimore, possibilità di assicurarsi la proprietà delle terre su cui vivere, di comprare e mantenere animali da allevamento e da lavoro, di acquistare attrezzi per lavorare, di poter addirittura produrre e aprire in questo modo la strada verso il riscatto.

4.2. *L'aspetto fisico*

Ma oltre alla desolante immagine economica che in maniera espressa o sottintesa qualifica i rappresentanti della classe contadina, le fonti offrono anche una serie - se pur scarsa - di vere e proprie rappresentazioni dell'aspetto fisico dei villani. Per quanto riguarda le descrizioni dell'aspetto fisico, particolarmente importanti si rivelano le testimonianze delle fonti novellistiche. A differenza degli autori delle cronache familiari, che vedono i contadini non tanto come individui meritevoli di descrizione particolareggiata ma soprattutto come lavoratori dotati di un ruolo professionale, e quindi tendono a considerare le loro persone solo in quanto capaci o meno di svolgere il proprio lavoro, Franco Sacchetti e l'autore di *Motti e facezie del Piovano Arlotto*, impegnati a seguire necessità narrative, ci offrono alcuni ritratti concreti e vivaci dei rappresentanti della classe contadina. Così, dalla folla di campagnoli presenti nel *Trecentonovelle* i quali, pur se protagonisti di numerosi racconti non hanno né un nome né tanto meno un'immagine fisica, emerge un piccolo gruppo di personaggi su cui Sacchetti decide di dirci di più. C'è tra di loro un fante contadino descritto nella novella 110 il quale, pur se privo di nome, viene identificato per le sue qualità fisiche. È un villano alto, robusto e forte che «averebbe gittato in terra una casa», e per questo viene chiamato «mazzamortone⁸⁷²» e «bastracone⁸⁷³»: termini che ritraggono non solo la sua corporatura ma anche alla sua stupidità e rozzezza⁸⁷⁴. In ciò Sacchetti segue la tradizione satirica la quale descrive i contadini grossi e robusti più come bestie che come uomini, suggerendo che alla loro forza fisica non si associa alcuna intelligenza⁸⁷⁵; e in questo modo caratterizza altri protagonisti rustici. Così, un aiutante contadino citato nella novella 146 viene descritto come

⁸⁷² *mazzamortone*: grande, grosso e stupido.

⁸⁷³ *bastracone*: bestione, gigante.

⁸⁷⁴ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 110, pp. 332, 333.

⁸⁷⁵ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 19-24.

«bene atante e grande» e talmente «ben fatto» da poter servire da ponte di passaggio per un porco⁸⁷⁶. Derisorio, più che qualificante, appare anche il ritratto dello sfortunato protagonista della novella 168: «un contadino di forte natura, chiamato l'Atticciato», impegnato nella battitura delle fave e, in seguito a quell'attività deformante, proprietario di «dita grosse»⁸⁷⁷. Una «callosa e rozza mano» mostra allo sparviero reale il villano della novella 195, mentre «le callose e dure mane» - frutto di un assiduo esercizio sulle «cose terrene», come ironicamente definisce Sacchetti il lavoro di fante e di ortolano -, sono anche appannaggio di «un garzone contadino» ritratto nella novella 205 e citato come esempio massimo della grossezza, stupidità e volgarità contadina⁸⁷⁸. Con questi brevi accenni, spregiativi e beffardi più che descrittivi, si esaurisce la vena di Sacchetti per la ritrattistica fisica contadina. E ancor più esigua appare la testimonianza offerta dall'autore di *Motti e facezie del Piovano Arlotto*. L'unica rappresentazione contadina che abbia sembianze di un ritratto fisico viene riportata infatti nella facezia 77, il cui protagonista è il ben noto Cucina da Sesto, presentato come un soggetto «male vestito, povero e abbiotto»⁸⁷⁹.

In realtà, tutte queste immagini appena tracciate si riallacciano a una tendenza fortemente presente nella tradizione novellistica, e di cui già abbiamo detto: quella di evidenziare non tanto l'individualità dei soggetti rurali quanto la loro appartenenza a una massa indistinta di individui poveri, mal vestiti e sporchi. In questo modo le persone dei villani, pur citate frequentemente e ritratte nelle situazioni più varie, pur chiamate per nome e descritte, risultano fisicamente non come caratteri precisi e irripetibili ma come figure fortemente tipizzate e rappresentative della propria classe.

4.3. Qualità intellettuali e carattere

Se i ritratti contadini presenti nelle fonti si rivelano scarsi e condizionati fortemente dalla tradizione letteraria della «satira del villano», finendo per offrire una serie di quadri tendenziali ed estremamente generici⁸⁸⁰, assai più ricche e frequenti appaiono invece le descrizioni del carattere e del comportamento contadini.

⁸⁷⁶ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 146, p. 454.

⁸⁷⁷ *Ibid.*, nov. 168, p. 562.

⁸⁷⁸ *Ibid.*, novv.: 195, p. 670; 205, p. 712.

⁸⁷⁹ *Motti e facezie...*, cit., fac. 77, p. 121.

⁸⁸⁰ Cfr. Ch. Bec, *Le paysan dans la nouvelle toscane...*, cit., pp. 39-42; M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 19-22.

4.3.1. Stoltezza

La caratteristica più frequente e del villano ritratto nel *Trecentonovelle* è senz'altro la stupidità⁸⁸¹. Numerose novelle descrivono l'innata ottusità dei contadini che, come s'è detto, va spesso di pari passo con la forza fisica, riducendo le loro persone a poco più che bestie e testimoniando la totale assenza in essi di cultura. Così, Passera della Gherminella, «quasi barattiere» in cerca di persone da trarre nel «gioco della gherminella» riscuote miglior successo «sul canto de' Marignolli dove si vende la paglia» e dove la presenza dei contadini schiocchi e creduli gli consente di conquistare facilmente clienti e di guadagnare bene⁸⁸². E infatti, la stupidità e l'ignoranza dei villani si traducono in un'ingenuità strabiliante, in un attaccamento incondizionato all'autorità e in una prontezza disarmante a credere in tutto ciò che viene loro detto. Così, la famiglia contadina ritratta nella novella 156 non solo cade vittima di una burla di messer Dolcibene ma, ignara dello scherzo del falso medico, ringrazia anche e premia il buffone⁸⁸³. E simile credulità contrassegna anche i montanari della novella 173, che nel desiderio di guarire i gozzi si affidano senza riguardi alle cure di un altro istrione, Gonnella⁸⁸⁴. Vittima di un medico vero invece si rivela il già menzionato Atticciato il quale, indifeso nella sua ingenuità, ringrazia il maestro Gabbadeo per una cura fatta di cazzotti, offrendo al Sacchetti una preziosa occasione di riaffermare la verità del detto «batti il villano, e ara'lo per amico»⁸⁸⁵.

La stoltezza dei contadini risalta ancor più davanti alle complesse problematiche della fede e di fronte alla non sempre perfetta condotta morale dei religiosi⁸⁸⁶. «Gente grossa e lacrimosa» vengono definiti gli abitanti di una villa nella «Marca d'Ancona», che ringraziano commossi per un'orazione funebre il cui senso profondamente ironico e beffardo rimane loro del tutto celato dietro alla retorica ecclesiastica⁸⁸⁷. E la stessa incapacità di cogliere errori dei religiosi e di giudicare criticamente le loro persone emerge anche nella novella 97, dove un comportamento lontano dall'ideale dimostrato da «prete, o frate che vogliamo dire» è deriso da «quelli che erano con qualche intendimento ivi alla messa», e viene invece considerato con piena serietà e con sincera preoccupazione dai «villani croi e grossi»⁸⁸⁸.

⁸⁸¹ Cfr. Ch. Bec, *Le paysan dans la novelle toscane...*, cit., pp. 42-44.

⁸⁸² F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 69, p. 201.

⁸⁸³ Cfr. *ibid.*, nov. 156, p. 201.

⁸⁸⁴ Cfr. *ibid.*, nov. 173, p. 574.

⁸⁸⁵ *Ibid.*, nov. 168, p. 563.

⁸⁸⁶ Cfr. D. Merlini, *Saggio di ricerche sulla satira contro il villano*, cit., pp. 70 e ss.

⁸⁸⁷ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 22, p. 70.

⁸⁸⁸ *Ibid.*, nov. 97, p. 289.

Ma non finisce qui la ricca esemplificazione della stupidità contadina offerta dal Sacchetti. L'incapacità di ragionare impedisce ai contadini non solo di capire il mondo circostante, di valutare correttamente i comportamenti altrui e di agire in modo sensato, ma li rende spesso incapaci anche di intendere gli ordini e di farsi guidare. Tra il gruppo uniforme di fanti, aiutanti e apprendisti contadini al servizio dei borghesi in città e in campagna emergono infatti alcuni personaggi campagnoli che, per la propria ignoranza e semplicità, dimostrano di non essere in grado di svolgere neppure le più semplici mansioni affidate. Così, il protagonista della novella 110, pur essendo, come s'è detto, «uno bastracone che avrebbe gittato in terra una casa», si rivela incapace di aiutare il padrone ad ammazzare un porco e invece di intervenire con soccorsi fa precipitare la situazione. Similmente si comportano un altro giovane villano dall'Altomena, incapace di cogliere «la ventura» e di cambiare la propria posizione economico-sociale⁸⁸⁹, e altri «trenta e cinque buon fanti» campagnoli della novella 119, che arruolati nell'esercito e «armati di mosto, combatterono con la paglia, e poi a piè d'un ciriegio furono vinti senza fare alcuna difesa»⁸⁹⁰. Ma l'esempio più lampante e drastico della «satira del villano» fondata proprio sulla stoltezza e sull'incapacità è fornito probabilmente dalla novella 205⁸⁹¹. Il suo protagonista indiscusso è «un garzone contadino [...] tenuto per fante e per ortolano» da messer Ubaldino della Pila che, invece di apprendere il mestiere, si rivela «l'un di più grosso che l'altro»⁸⁹². Ed è proprio quella sua caratteristica che spinge il signore feudale a «lvarlo dalle cose terrene [...] e metterlo ad esercitare le cose divine»⁸⁹³. «Ammaestrato» in tutti i modi, fatto chierico e infine prete, il giovane continua però a diventare sempre più «bestia che persona»⁸⁹⁴. La sua vera natura, profondamente rozza e animale, continua a riemergere nonostante gli sforzi di acculturazione, tingendo di bestiale tutto ciò con cui egli viene a contatto e dando allo scrittore un'occasione ulteriore di scagliarsi contro i villani, paragonati ai porci, e contro i preti rozzi, ignoranti e avidi.

Esempi di poca brillantezza campagnola, altrettanto eloquenti anche se privi di una carica satirica intensa e accanita come quella del *Trecentonovelle*, appaiono anche in *Motti e facezie del Piovano Arlotto*⁸⁹⁵. Particolarmente numerose si rivelano le occasioni in cui la mancanza di cultura porta a incomprensioni della dottrina religiosa⁸⁹⁶, ma non mancano nemmeno fraintendimenti di eventi quotidiani e situazioni in cui la semplicità rende i

⁸⁸⁹ Cfr. *ibid.*, nov. 215, p. 760.

⁸⁹⁰ Cfr. *ibid.*, nov. 119, p. 365.

⁸⁹¹ Cfr. D. Merlini, *Saggio di ricerche sulla satira contro il villano*, cit., pp. 101 e ss.

⁸⁹² F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 205, p. 712.

⁸⁹³ *Ibid.*, p. 712.

⁸⁹⁴ *Ibid.*, p. 713.

⁸⁹⁵ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 124, 136.

⁸⁹⁶ Cfr. D. Merlini, *Saggio di ricerche sulla satira contro il villano*, cit., pp. 70 e ss.

contadini del tutto impotenti e incapaci di difendersi di fronte a prepotenze e sfruttamenti. Dall'ignoranza nasce infatti l'ortodossia poco regolare di alcuni fedeli del piovano, tra cui una contadina che, disperata per la mancanza del suono di campane durante il funerale del figlio (la cerimonia si svolge il Venerdì Santo), fa accompagnare il corteo dalla cornamusa⁸⁹⁷, un villano che avendo trovato «uno bello cane in Firenze» tormenta il piovano che gli dia un nome⁸⁹⁸, e un altro «semplice povero uomo» che chiede di poter andare a lavorare in un giorno di festa religiosa⁸⁹⁹. La semplicità contadina si rivela pronta anche ad alimentare la fiducia incondizionata nelle capacità del piovano⁹⁰⁰ e, al contempo, a fornire un fondamento solido per atti di pietà arbitrari⁹⁰¹. E infine, è anche l'estrema semplicità a costringere i contadini ad accettare sfruttamenti e prevaricazioni da parte di prepotenti signori sia laici che religiosi⁹⁰².

Pur se concordi nell'ascrivere ai villani stoltezza e mancanza di alcun tipo di cultura, i due autori però vedono e rappresentano tali caratteristiche con modi e scopi profondamente differenti. Sacchetti descrive una stupidità esemplare, portata spesso all'estremo, che rende i contadini non solo buffi, ridicoli e diversi dai rappresentanti della classe borghese ma quasi privi di tratti umani e più vicini alle bestie che alle persone; figure grottesche oggetto di ritratti beffardi e di riso spietato miranti a sottolineare la profonda distanza socio-culturale tra il mondo della campagna e quello della città. L'autore di *Motti e facezie del Piovano Arlotto* evita invece di presentare la semplicità campagnola come una stoltezza snaturante e la tratta piuttosto come un aspetto della condizione socio-economica contadina, che pur se lampante non intacca minimamente la loro umanità. La testimonianza delle facezie, segnata da un clima di convivenza anziché di contrasto sociale e dall'atteggiamento aperto del piovano - pronto a piegarsi sopra i popolani con comprensione, pietà e compassione derivanti non da superiorità ma dalla conoscenza diretta e profonda delle loro persone e delle loro vite - esprime così un riso bonario lontano dalla volontà di schernire e denigrare, e capace perciò di offrire un ritratto della società contadina più equilibrato, più umano e in fondo più vero.

⁸⁹⁷ Cfr. *Motti e facezie...*, cit., fac. 15.

⁸⁹⁸ *Ibid.*, fac. 142, p. 202.

⁸⁹⁹ *Ibid.*, fac. 163, p. 227.

⁹⁰⁰ Cfr. *ibid.*, fac. 25.

⁹⁰¹ Cfr. *ibid.*, fac. 28.

⁹⁰² Cfr. *ibid.*, facc.: 47, 76, 77.

4.3.2. *Furbizia, disonestà, ingratitudine*

La stupidità rappresenta però soltanto una delle caratteristiche attribuite ai contadini; nel repertorio dei tratti rustici figurano anche la furbizia, l'ingratitudine e la disonestà: tratti che al primo sguardo sembrano conciliarsi male con la disarmante ottusità. Consacrate da una plurisecolare tradizione popolare della «satira del villano»⁹⁰³, queste caratteristiche sono fortemente rappresentate nelle fonti e anche arricchite di elementi nuovi, di aspetti attuali che si prospettano come frutti evidenti delle trasformazioni socio-economiche avvenute nel contado toscano alla fine del Medioevo⁹⁰⁴. Come s'è visto, l'evoluzione storica della condizione sociale campagnola e la rifeudalizzazione del contado da parte dei proprietari cittadini portarono a nuovi rapporti di lavoro e insieme ad essi a nuovi problemi e contrasti sociali⁹⁰⁵. Cittadini e contadini divennero così protagonisti di scontri accesi, non solo in quanto rappresentanti di due fasce distinte dal punto di vista sociale e culturale, ma anche quali membri di categorie economiche diverse e parti di nuovi rapporti economici, in specie di quello mezzadrile. In seguito a queste trasformazioni le caratteristiche di astuzia e di furbizia da secoli attribuite ai contadini - sia nei componimenti miranti ai gusti delle fasce dominanti, sia nelle opere rivolte al pubblico popolare che vedeva nel contadino astuto un rappresentante degli oppressi il quale con scaltrezza vinceva perfino i potenti⁹⁰⁶ - riemergono e si incrementano. E come tali vengono rappresentate nelle fonti, servendo soprattutto a dar ragione e prova di malefatte perpetrate dai mezzadri nei confronti dei padroni⁹⁰⁷. Così, compaiono le figure paradigmatiche del villano disonesto, attento solo al proprio bene e deciso a ricorrere anche al furto pur di accrescerlo, e del villano-mezzadro, avido e pronto a frodare il padrone ogni volta ciò sia possibile.

Tali figure s'incontrano spesso nel *Trecentonovelle*, accanto ad esempi di contadini che partecipano insieme ai loro padroni borghesi - corrotti e demoralizzati anch'essi perché residenti troppo a lungo nel contado - a una serie di piccoli furti nei poderi del vicinato⁹⁰⁸; ed eloquente si rivela pure posizione della moglie di un orafo fiorentino, profondamente preoccupata per lo «utile della casa» e pronta a tutto pur di farsi consegnare dal mezzadro

⁹⁰³ Cfr. D. Merlini, *Saggio di ricerche sulla satira contro il villano*, cit., pp. 61 e ss.

⁹⁰⁴ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 131-138; D. Merlini, *Saggio di ricerche sulla satira contro il villano*, cit., pp. 91-105; A. Cortonesi & G. Piccinini, *Medioevo delle campagne*, cit., pp. 293-364.

⁹⁰⁵ Cfr. G. Cherubini, *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., p. 150.

⁹⁰⁶ Cfr. D. Merlini, *Saggio di ricerche sulla satira contro il villano*, cit., pp. 4-7.

⁹⁰⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 19-20, 39.

⁹⁰⁸ F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., novv.: 146, 214.

«staia colme»⁹⁰⁹. E contadini furbi, avari e avidi nonché mezzadri attenti più al proprio interesse che alla divisione equa della rendita poderale appaiono pure in *Motti e facezie del Piovano Arlotto*. Di un'avarizia abominevole peccano infatti i fedeli di una villa di campagna nel contado bolognese, dove l'offerta non riesce a coprire nemmeno il costo delle candele e dell'incenso⁹¹⁰. La voglia di guadagno muove anche i numerosi avventori di una delle taverne rurali a lasciare, in una notte di pioggia, il posto accanto al fuoco e ad avventurarsi in cerca di soldi smarriti da qualcun altro per strada⁹¹¹. La furbizia e la speranza di futuri vantaggi spingono inoltre molti fedeli «e massime [...] contadini» di messer «Antonio da Cercina» a offrirgli «grande numero di presenti e di doni»⁹¹², nonché a riempire di regali lo stesso Arlotto quando è chiamato a risolvere disaccordi e a decidere compromessi⁹¹³.

Questi esempi però suggeriscono appena fin dove possano giungere la furbizia e l'avarizia contadina. A darne un quadro più completo è la facezia 123 che rappresenta il piovano al momento di fare i conti con uno dei mezzadri. «Tu avevi sedici agnelli, che sai che di ragione io n'ho avere otto, e tu me ne dai sei», constata infatti con stupore Arlotto⁹¹⁴. E malgrado la risposta del villano - «in quattro volte il lupo me n'ha uccisi quattro» - sembri del tutto plausibile, il piovano non si fida e chiede al contadino di giurare⁹¹⁵. La dichiarazione solenne di onestà del mezzadro dovrebbe chiudere la questione, ma ecco che il problema si riapre con la confessione pasquale durante la quale il villano ammette di aver sottratto gli animali alla parte padronale. Allo sdegno del piovano, sorto non tanto per l'entità del furto quanto per la gravità del peccato di lingua, il villano risponde però di esser reo di furto ma non di falso giuramento, giacché il coltello usato per la uccisione degli agnelli era denominato «Lupo»⁹¹⁶. E la confessione rappresenta un'occasione di purificazione dei peccati anche per un altro «contadino giovane [...] assai bene imbrattato», che in uno slancio di zelo religioso ammette di «aver fatto più di 200 furti a più persone, e a poveri ed a ricchi», tra cui anche lo stesso Arlotto⁹¹⁷. Rei di svariate ruberie si rivelano addirittura un «compare» del piovano, il quale osa toglierli «l'uova delli nidii delle galline»⁹¹⁸, e un altro dei suoi fedeli che si dimentica troppo facilmente di restituire il grano preso in prestito prima della raccolta⁹¹⁹.

⁹⁰⁹ *Ibid.*, nov. 106, p. 323.

⁹¹⁰ Cfr. *Motti e facezie...*, cit., fac. 85.

⁹¹¹ Cfr. *ibid.*, fac. 35.

⁹¹² *Ibid.*, fac. 162, p. 226. Cfr. anche *ibidem*, fac. 49.

⁹¹³ Cfr. *ibid.*, fac. 74.

⁹¹⁴ *Ibid.*, fac. 123, p. 179.

⁹¹⁵ Cfr. *ibid.*, fac. 123, p. 180.

⁹¹⁶ Cfr. *ibid.*

⁹¹⁷ *Ibid.*, fac. 18, p. 34.

⁹¹⁸ *Ibid.*, fac. 154, p. 217.

⁹¹⁹ Cfr. *ibid.*, fac. 193.

Ma anche se esempi di avidità e di furbizia contadina e testimonianze della propensione campagnola al furto occupano una parte non indifferente nella raccolta delle facezie, il loro significato si distingue profondamente da quello delle esemplificazioni offerte nel *Trecentonovelle*. In generale, anche se la colpa dei contadini non desta alcun dubbio la narrazione delle vicende del piovano manca di slanci satirici o di toni accusatori accesi. Pur biasimando i reati e incitando i colpevoli ad espiare le colpe attraverso la penitenza, la crescita morale e la restituzione delle cose rubate, Arlotto evita solitamente di scagliarsi contro i peccatori e non tende a leggere i loro misfatti come prove di corruzione morale e di iniquità. Al contrario, dietro alla scoperta delle colpe si apre per questo prete, bene attento a cogliere i mali del mondo che lo circonda, la visione del contesto economico proprio dei suoi fedeli, contrassegnato dalla profonda povertà la quale non può far altro che favorire e generare reati. Di conseguenza, forse l'unica tra le facezie in cui emergano veri elementi di una «satira del villano», è quella che ha per protagonisti gli abitanti del contado bolognese⁹²⁰. La comunità dell'Appennino bolognese, sconosciuta al piovano, diventa effettivamente il bersaglio di una dura critica: un attacco che prende spunto dalla vergognosa povertà delle offerte ma che si nutre anche della convinzione diffusa sulla malignità della gente di montagna. Un pregiudizio simile non contrassegna invece le reazioni tra Arlotto e i suoi popolani. Anzi, i loro piccoli furti, le sottrazioni di viveri, i debiti non restituiti, e gli svariati tentativi di riappropriarsi anche di una parte della rendita padronale, vengono tendenzialmente interpretati come mezzi, illeciti ma spesso unici, per far fronte a una vita dura e grama: a un'esistenza la cui precarietà, così riccamente testimoniata nella raccolta⁹²¹, non lava certo il peccato ma ne costituisce un'attenuante, portando a valutare la colpa con cognizione di causa e con una serenità che nasconde una sincera compassione⁹²².

E questo è un aspetto che la riflessione modale del piovano sviluppa e approfondisce costantemente e con acume⁹²³. A originare il male non sono soltanto la depravazione o la disperazione sorte dalle condizioni di povertà endemica dei contadini, ma anche l'angoscia delle crescenti difficoltà economiche dovute al carattere sempre più restrittivo del contratto mezzadrile. Egli comprende che in seguito alle trasformazioni socio-economiche dovute alla

⁹²⁰ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 120-124.

⁹²¹ Cfr. *ibid.*, facc.: 77, 86, 100, 112, 124, 141, 158, 163, 193, 218.

⁹²² Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 135-136.

⁹²³ In questo senso possiamo pensare che la facezia 155, malgrado le dure parole di critica ai contadini pronunciate dal piovano: «E se non ch'io sono cattolico e fidele cristiano, io sarei di quell'opinione di Platone, che voleva una altra volta avessimo a ritornare al mondo, per cagione che qualche volta io veggio tanta malizia e iniquità maligna regnare in questi crudeli villani, che spesso io dubito in me medesimo se sono istati al mondo una altra volta, e considero e dico: "Se costoro non ci fussino istati una altra volta, non è possibile fussino tanti tristi e maligni"» (*Motti e facezie...*, cit., fac. 155, pp. 218-219).

politica di espropriazione contadina e alla crescente disponibilità di lavoratori pronti ad insediarsi sui poderi cittadini, i contratti agrari avevano cominciato ad arginare sempre più il margine di guadagno riservato al lavoratore e a richiedere alla parte mezzadrile spese e investimenti spettanti prima al padrone⁹²⁴. «Io mi ricordo che i nostri contadini solevano istare molto meglio per lo addietro che ora, benché l'opinione di molti cittadini sia per il contradio»⁹²⁵, annuncia infatti il piovano contro il parere di un gruppo di borghesi i quali sostengono il miglioramento della condizione mezzadrile; «e allegano questa ragione, come per il passato si solevano fare le preste loro [ai contadini] di 50 e di 100 lire e molti altri vantaggi; e al presente pare che vadia per il contradio, ché li contadini prestano alli cittadini e mettono i buoi di loro e in molti paesi i semi di grano e di biade»⁹²⁶. E la crescente disponibilità dei mezzadri ad investire nel fondo altrui è interpretata dal piovano non certo come una spia di arricchimento contadino bensì come un indizio della crescente conflittualità delle campagne, come il segno di una lotta per la sopravvivenza che rischia però di portare i contendenti più deboli al collasso.

«E dico e affermo» - ribadisce dunque il piovano - «che i contadini sono più poveri che fussino mai, e che, questi tanti vantaggi essi fanno a' cittadini, è perché e' sono tanti moltiplicati che bisogna faccino così; ma come e' sono moltiplicati in numero grande, sono anche moltiplicati in malignità e in tristizia, ché, ancora faccino questi vantaggi a' padroni e alli osti, fanno in modo che in breve tempo gli fanno pagare a' cittadini»⁹²⁷.

La malignità, il furto, la sottrazione appaiono perciò al piovano come vere e proprie forme di difesa, tanto biasimevoli quanto necessarie, per allontanare lo spettro della fame e per far fronte allo sfruttamento di lavoro imposto e praticato dalla classe cittadina.

Le preoccupazioni per il livello morale dei mezzadri, del tutto estranee però a ogni forma di tolleranza, d'indulgenza o di compassione, e miranti soprattutto a fornire indicazioni su come arginare l'astuzia mezzadrile ed evitarne gli effetti, emergono anche nelle ricordanze di Paolo da Certaldo e di Giovanni di Pagolo Morelli⁹²⁸. Così, Paolo da Certaldo, convinto della profonda corruzione degli abitanti del contado⁹²⁹ e sdegnato per l'avidità dei poveri⁹³⁰, tratta la questione dell'onestà contrattuale insieme al problema dell'impegno lavorativo

⁹²⁴ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 132-135.

⁹²⁵ *Motti e facezie...*, cit., fac. 155, p. 218.

⁹²⁶ *Ibid.*

⁹²⁷ *Ibid.*

⁹²⁸ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 22-28.

⁹²⁹ Cfr. P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 103, p. 19.

⁹³⁰ Cfr. *ibid.*, n. 71, p. 12.

iscrivendoli tutti e due in un ampio piano divino di cui si è già avuto occasione di parlare⁹³¹. «Tre cose sono quelle principali che dee avere in sé il lavoratore [...]. La prima cosa che dei avere in te si è conoscere e temere Iddio; la seconda cosa che tu dei avere si è d'essere leale e diritto al tuo prossimo; la terza cosa si è che tu dei soprastare a la fatica»⁹³². Il fatto di essere leali, al pagamento della decima ecclesiastica, al saldo della tassa comunale e al momento della divisione di rendita poderale senza mai «torre del grano o altra cosa de la parte del signore» diventa così questione di onestà e di giustizia non solo nei confronti del padrone, ma anche verso Dio. Chi offende il proprietario sottraendo parte della sua rendita fa torto al Signore, giacché fu Lui ad assegnare ai contadini la missione di lavorare i campi e di coltivare le piante⁹³³.

Ma le considerazioni dei due autori non si esauriscono con una dura condanna morale. Sia Paolo da Certaldo che Giovanni di Pagolo Morelli presentano anche punti di vista più pratici, dedicando pagine brillanti ed intense alle indicazioni su come impostare i rapporti con i lavoratori e in che modo lottare contro le frodi e le menzogne dei contadini.

«Co' tuoi lavoratori istà avvisato: va ispresso alla villa, procura il podere a campo a campo insieme col lavoratore, riprendilo de' cattivi lavorii, istima la ricolta del grano, quella del vino e dell'olio e biada e frutte e tutte altre cose; paragona cogli anni passati alla ricolta dell'anno, come hanno trasandato gli altri tuoi poderi quelli del vicino. E simile, domanda della fama e condizione di costui: guarda se troppo favella, se si millanta, se dice assai bugie, se si loda d'essere leale: non ti fidare di questi, istà loro cogli occhi addosso. Poni ispresso mente in casa sua e 'n ogni luogo, vogli vedere la ricolta nel campo, nell'aia e alla misura; e sopra tutto possiedi ispresso la possessioni se vuoi ti risponda bene, e fa d'avere la parte tua insino delle lappole»⁹³⁴.

Queste le raccomandazioni generiche di Morelli. Paolo da Certaldo aggiunge consigli precisi sull'atteggiamento da assumere nelle situazioni che possono nascere durante il rapporto mezzadrile:

«La villa fa buone bestie e cattivi uomini [...]. S'hai a fare nulla co' detti lavoratori, va a loro nel campo quando lavorano, e trovera' gli umili e mansueti, bontà de l'aratro o zappa o vanga. - Se hai a fare ragione co loro, [...] no la fare mai co loro in villa: fagli venire a la città, e ivi la fa; che se la farrai in villa, rauneranno

⁹³¹ Vedi *supra*, cap. 3. Cfr. J. Le Goff, *L'uomo medievale*, cit., pp. 12-13; Id., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, pp. 103-104; J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 299-303.

⁹³² P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 338, p. 77. Cfr. anche M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., p. 159.

⁹³³ Cfr. P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 338, p. 77. Cfr. J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 299-303.

⁹³⁴ G. di Pagolo Moreli, *Ricordi*, cit., pp. 181-182.

quine tuttavia parecchie altri lavoratori, e tutti fieno procuratori per lo tuo lavoratore contro a te: e non saprai si fare che co loro non ne scapiti sempre e abbi il torto»⁹³⁵.

E Morelli ulteriormente ammonisce:

«Non compiacere mai di nulla al villano, ché subito il reputa per dovere; e non ti farebbe di meglio un festuco se gli dessi la metà di ciò che tu hai. Non ne volere mai vedere uno se non t'è di nicistà, non gli richiedere mai di niuno servizio se non con pagallo, se non vuoi ti costi l'opera tre cotanti. Non fare mai loro un buono viso, istà poco con loro a parole, ricidile loro subito, non fare loro male se già non ne fanno a te. Se niuno villano ti fa meno che 'l dovere, gastigalo colla ragione e non gliene perdonare mai niuna. Non andare caendo loro presenti e non li volere; e se pure te ne danno, non ne fare loro di meglio nulla. Servigli della ragione e aiutagli e consigliagli quando fusse loro fatto torto o villania, e di questo non essere lento né grave; va presto e fa loro questi servizi, d'altro mai non ti travagliare. E sopra tutto non credere mai nulla se non quello che tu vedi e non ti fidare mai di niuno a niuno giuoco. E facendo questo dovrai essere poco da loro ingannato e sarai amato più che gli altri e sarannoti riverenti, secondo loro, e arai bene di loro ch'è possibile avere»⁹³⁶.

Dai passi citati emerge dunque una visione del rapporto mezzadrile basata sulla riservatezza, sulla diffidenza e sulla costante attenzione del padrone nei confronti del lavoratore. E questo sospetto padronale vuole denunciare pure altre caratteristiche negative dei contadini. Il profilo psicologico del villano contiene infatti anche una profonda ingratitudine nei confronti del padrone. La situazione di costante indigenza e la ferma convinzione di meritarsi di più - sorte probabilmente dallo sfruttamento subito e dal rifiuto della disastrosa condizione economica⁹³⁷ - sono dovute secondo i padroni alla superbia e alla vanagloria dei rustici, la quale spingerebbe i lavoratori non solo a considerare il furto un mezzo legittimo per combattere la fame e la povertà ma anche a mostrare poca riconoscenza nei confronti dei proprietari e a considerare i loro favori una parte naturale e dovuta del rapporto. Ed è proprio dalla preoccupazione di trovarsi di fronte a un gruppo contadino pronto a richiedere sempre di più, dall'apprensione di dover fronteggiare pretese contadine crescenti a dismisura per un atteggiamento padronale troppo aperto e generoso, che nascono le riflessioni dello scrittore certaldese e di Morelli. Da qui prendono origine le loro raccomandazioni di trattare i mezzadri con onestà e giustizia, certo, ma senza alcun cenno di confidenza e, tanto meno, senza slanci di generosità⁹³⁸.

⁹³⁵ P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 103, pp. 19-20.

⁹³⁶ G. di Pagolo Moreli, *Ricordi*, cit., p. 182.

⁹³⁷ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 15-73; G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 134-138.

⁹³⁸ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 25-30.

4.3.3. Fierezza e violenza

Se le tensioni fondamentali tra i proprietari e i coloni sorgono attorno agli obblighi reciproci del contratto mezzadrile, le riflessioni e le raccomandazioni dei padroni fanno emergere anche problemi di relazione legati al timore della violenza contadina.

Il momento in cui si fanno i conti è analizzato attentamente da Paolo da Certaldo anche per il timore delle prepotenze che possono nascere da eventuali disaccordi; ed esso non rappresenta l'unica occasione in cui la violenza contadina può scatenarsi. Come s'è visto, non minori preoccupazioni suscitano i giorni di riposo e di festa, quando il tempo libero e la celebrazione collettiva fanno nascere un'effimera vita comunitaria⁹³⁹, e quindi una coesione di gruppo contadina, normalmente limitata o addirittura abolita dalla struttura poderale, dall'appoderamento, dalla scomparsa di possessi comuni. In quei casi la percezione di forza collettiva, le considerazioni poco serene sulla propria condizione e il vino possono far scoppiare tensioni e malcontenti per la maggior parte del tempo mitigati o sopiti⁹⁴⁰.

«Guarti di non ti di non raunare i di de le feste..., né 'n su la piazza co' lavoratori, però che tutti beono e sono caldi di vino, e sono co l'arme loro, e non hanno in loro ragione niuna; anzi pare a catuno essere re, e vogliono favellare pure egliono, però che stanno tutta la settimana nel campo senza favellare se non co le bestie loro. Anche, essendo caldi, non risparmiano persona per che sia loro maggiore. E se avessi parole co loro, non ti risparmierebboro di niente; e se ti ponessero le mani o' ferri a dosso, non ti potresti mai vendicare per cosa che tu ne facessi; sì che lasciagli stare i di de le feste»⁹⁴¹.

A denunciare questa caratteristica della popolazione contadina non è soltanto Paolo da Certaldo. Anche nella raccolta delle facezie e nel *Trecentonovelle* non mancano esempi di turbolenza e di brutalità campagnola⁹⁴². Violenti si mostrano i popolani di San Cresci a Maciuoli i quali, convinti della loro ragione, non ascoltano né la voce di Arlotto né tanto meno quella di «uno uomo dabbene e litterato» venuto a fare visita nella pieve⁹⁴³. E la loro «bestialità», tutto sommato occasionale, non è neppure paragonabile alla turbolenza dei montanari che appare non solo più accesa ma anche endemica. «Quelli contadini sono mali uomini»⁹⁴⁴, annuncia infatti il narratore parlando dei contadini del Casentino, mentre il rettore

⁹³⁹ Vedi *supra*, cap. 3.

⁹⁴⁰ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 135-138, *Ib.*, *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., p. 153.

⁹⁴¹ P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 103, pp. 19-20.

⁹⁴² Cfr. D. Merlini, *Saggio di ricerche sulla satira contro il villano*, cit., pp. 39 e ss.

⁹⁴³ *Motti e facezie...*, cit., fac. 28, p. 47.

⁹⁴⁴ *Ibid.*, fac. 35, p. 62.

di una piccola chiesa nel contado bolognese avverte spaventato Arlotto: «Non conoscete gli uomini di questa montagna: sono male persone e maneschi»⁹⁴⁵. E simile timore davanti alla violenza montanara emerge anche nel *Trecentonovelle*, dove la gente di montagna, definita come «alpigiana e grossa», viene trattata con certo riguardo perfino dal buffone Gonnella⁹⁴⁶.

In effetti, la preoccupazione per lo scontro con i contadini montanari, specie se in gruppo, eccede di gran lunga il timore che contrassegna i rapporti con i mezzadri e con i contadini di pianura e di collina. La gente della montagna, vista come primitiva, violenta e ingovernabile, è presentata quasi quale categoria a sé, chiaramente distinguibile dalle altre tipologie di campagnoli delle zone basse. E tale atteggiamento degli autori - con la propensione a scagliare sui montanari una «satira del villano» che li qualifica rozzi, fieri, ostili agli sconosciuti, violenti al limite del ferino e difficilmente controllabili⁹⁴⁷ - non è solo frutto della tradizione narrativa⁹⁴⁸ ma trova anche un solido fondamento nella realtà politica, sociale ed economica della classe montanara. Abitanti in zone difficili dal punto di vista climatico e colturale, induriti dalla severità della natura, provati da una povertà spesso più minacciosa e più radicale di quella delle aree basse, abituati da secoli a formare comunità rurali forti e consolidate su cui l'intervento del potere comunale appariva più difficile e debole, consapevoli dell'identità e della diversità della propria società e ostili a interventi esterni⁹⁴⁹, i contadini della montagna rappresentavano davvero un «qualcosa di sensibilmente diverso dai contadini delle zone basse», e quella loro diversità veniva «colta chiaramente dagli stessi contemporanei»⁹⁵⁰ e a fondata ragione impauriva i borghesi.

4.3.4. *Onestà, umiltà, rettitudine*

Accanto a tutti gli aspetti grotteschi e negativi del carattere contadino che abbiamo fin qui esaminato, però, le fonti mettono in evidenza anche profili buoni e positivi. Tra i protagonisti di novelle sacchettiane appaiono contadini solleciti, onesti, generosi e umili. Pietosi e sinceri si rivelano i personaggi campagnoli della novella 17, il cui soccorso consente

⁹⁴⁵ *Ibid.*, fac. 85, p. 135.

⁹⁴⁶ Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 173, p. 578.

⁹⁴⁷ Cfr. G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 121-124; ID., *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 122-123; ID., *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., pp. 143-144.

⁹⁴⁸ Cfr. D. Merlini, *Saggio di ricerche sulla satira contro il villano*, cit., pp. 39 e ss.

⁹⁴⁹ Cfr. G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 121-142; ID., *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 120-124; G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 38-42, 167-174.

⁹⁵⁰ G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., p. 122. Cfr. anche S. K. Cohn, *Creating the Florentine State*, cit.

a uno sventurato giovane di riguadagnare i denari persi e di ritornare in città, dal padre⁹⁵¹. Profondamente retto, morale e «di buonissima condizione» si dimostra il protagonista della novella 135, la cui generosità e semplicità aiutano un povero «saccardo» a sopravvivere⁹⁵². Pietoso, pio, umile e generoso è l'atteggiamento dei poveri contadini della novella 59, che fanno il possibile per garantire a un pellegrino morto durante il cammino una sepoltura degna di un cristiano⁹⁵³. Umiltà e semplicità, non prive di una vena di resistenza davanti alle ingiustizie subite, contrassegnano il comportamento di un contadino di Decomano⁹⁵⁴ e di «uno pover uomo di Faenza»⁹⁵⁵. E la lista di meriti contadini non finisce qui, poiché l'onestà e la capacità lavorativa contraddistinguono anche i protagonisti contadini ritratti in varie altre novelle⁹⁵⁶. E a riconoscere ai campagnoli tratti di carattere profondamente positivi non è soltanto l'autore del *Trecentonovelle*. Anche lo scrittore di *Motti e facezie del Piovano Arlotto* non esita infatti a ritrarre villani onesti, generosi, capaci e pronti a sostenere le fatiche del lavoro nei campi. Profondamente morale, nonostante la sua estrema semplicità, appare la figura di Cucina da Sesto, che affronta la dura condizione economica con umiltà e con assiduo lavoro⁹⁵⁷. Dignitosi e onesti sono anche i due poveri contadini ritratti nella facezia 100 nell'atto di chiedere un prestito di grano⁹⁵⁸. La generosità e l'onestà contrassegnano i contadini raffigurati durante un «rinovale» organizzato «per rimedio dell'anima di loro padre»⁹⁵⁹. E infine, onesti e dediti al duro lavoro risultano i protagonisti contadini ritratti o richiamati in altre facezie⁹⁶⁰: uomini la cui definizione si racchiude in queste brevi ma importanti parole: «Che cosa è contadino? - Ministro di affanni, dirozzatore delle selve, operatore del mangiare, medico della terra, piantatore d'alberi, spianatore di monti»⁹⁶¹.

Però anche qui emerge una differenza importante di atteggiamento e di valutazione tra le fonti. Come accadeva prima per le critiche e i tratti di «satira contro il villano», così ora le rappresentazioni del valore positivo dei campagnoli divengono spie di sentimenti e di giudizi del tutto diversi. Le figure di contadini buoni, onesti, generosi e pii sono intese dal Sacchetti non come rappresentative dell'ambiente da cui provengono ma quali elementi di diversità, tanto auspicata quanto rara, al suo interno. Ed è proprio questa estraneità caratteriale e morale

⁹⁵¹ Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 17, p. 58.

⁹⁵² Cfr. *ibid.*, nov. 135, p. 408.

⁹⁵³ Cfr. *ibid.*, nov. 59, p. 171.

⁹⁵⁴ Cfr. *ibid.*, nov. 88.

⁹⁵⁵ Cfr. *ibid.*, nov. 202, p. 704.

⁹⁵⁶ Cfr. *ibid.*, novv.: 168, 176, 184.

⁹⁵⁷ Cfr. *Motti e facezie...*, cit., fac. 77.

⁹⁵⁸ Cfr. *ibid.*, fac. 100.

⁹⁵⁹ *Ibid.*, fac. 160, p. 225.

⁹⁶⁰ Cfr. *ibid.*, facc.: 45, 77 e 163.

⁹⁶¹ *Ibid.*, fac. 216, p. 280.

alla classe di origine a renderli meritevoli di diventare protagonisti delle novelle, le quali nell'illustrare le eccezioni non fanno altro che confermare la regola⁹⁶². Ma dietro alle raffigurazioni di contadini equi, generosi e giusti si nasconde in fondo anche qualcos'altro. Spesso la discussione del valore caratteriale dei rustici è usata per evidenziare, in forma di contrasto, l'iniquità, la meschinità e l'ingiustizia di coloro che dovrebbero invece fornire modelli sociali. Così, la raffigurazione della pia sollecitudine dei contadini nella preparazione del funerale di un pellegrino deceduto in viaggio mira non tanto a testimoniare la pietà dei rustici quanto a dimostrare, in maniera lampante, univoca e sconcertante, la vergognosa condotta morale del prete e del chierico deputati al servizio⁹⁶³. È infatti a loro che va il pensiero critico del moralista Sacchetti, ed è contro di loro che si scaglia la mano della giustizia rappresentata qui probabilmente da Bernabò Visconti⁹⁶⁴. Simile è anche il significato ideologico delle novelle aventi per tema la lotta contadina contro l'espropriazione, dove l'abuso da parte dei potenti e la mancanza di un sistema di giustizia organizzato ed equo spingono l'autore a considerazioni critiche e amare⁹⁶⁵. In più, il tentativo di apprezzare le caratteristiche positive dei contadini non emerge nemmeno in quei racconti ove viene apertamente riconosciuto il valore del loro duro lavoro. La fatica fisica, lo sforzo quasi bestiale, il contatto con la terra, la vicinanza degli animali fanno sì che il lavoro contadino è sempre visto dal Sacchetti come umiliante, ripugnante, abbrutente e privo di valore profondo⁹⁶⁶. Così, gli unici a parlarne con apparente rispetto sono gli ubriaconi divertiti dal gusto del trebbiano: gagliardi sulla cui bocca la lode della fatica suona come una derisione e offre non solo lo spunto prezioso per un'aspra critica della rozzezza contadina, ma anche un'occasione importante per provare definitivamente la dannosità dell'uso «trasordinato» del vino⁹⁶⁷.

Al contrario di quest'ottica fortemente cittadina e unilaterale del Sacchetti, l'atteggiamento presente in *Motti e facezie del Piovano Arlotto* appare assai più aperto, pacato e moderato. La lunga esperienza del mondo rurale, la profonda conoscenza dei problemi e anche dei lati positivi di quell'universo a sé, e infine il rispetto umano spingono il piovano a considerare la vita contadina in tutta la ricchezza e molteplicità dei suoi aspetti, senza portarne a esasperazione nessuno. In questo modo, le immagini di onestà, di generosità, di dignità si

⁹⁶² Cfr. Ch. Bec, *Le paysan dans la nouvelle toscane...*, cit., p. 36.

⁹⁶³ Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 59, p. 171.

⁹⁶⁴ Manca la certezza che si tratti di Bernabò Visconti, giacché l'inizio coincide con una consistente lacuna del manoscritto.

⁹⁶⁵ Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., novv.: 88, 202.

⁹⁶⁶ Cfr. *ibid.*, novv.: 168, 205, 215.

⁹⁶⁷ Cfr. *ibid.*, nov. 176.

rivelano di essa parte naturale di essa e diventano il contenuto di un'intera serie di storie destinate a darne una visione più serena, più partecipe, e allo stesso tempo anche più equilibrata.

4.4. Nomi, soprannomi e altri dati linguistici

A esprimere l'atteggiamento degli autori nei confronti dei membri della classe contadina non sono però soltanto i ritratti fisici e le descrizioni di qualità psicologiche. Altrettanto significativi appaiono alcuni usi linguistici presenti soprattutto nelle raccolte novellistiche e denunciati già da Christian Bec⁹⁶⁸. Se, come è stato già detto, la maggior parte dei protagonisti contadini menzionati nelle fonti non ha una propria individualità sparendo in una categoria sociale non meritevole di descrizione particolareggiata⁹⁶⁹, fra i pochi rustici che riescono ad emergere dalla folla solo alcuni sono caratterizzati da un nome, mentre di solito si usa un soprannome, spesso a carattere spregiativo o derisorio⁹⁷⁰. Tra i protagonisti delle novelle sacchettiane troviamo così un Cenni⁹⁷¹, un Vitale⁹⁷², un Bertino⁹⁷³ e un Salisino⁹⁷⁴, ma anche un Parcittadino⁹⁷⁵, una Madonna Margotta⁹⁷⁶ e un Atticciato⁹⁷⁷: nomignoli alludenti chiaramente al desiderio di ascesa sociale del primo, nonché al tipo di lavoro e alle caratteristiche fisiche degli altri. Un po' più diversa invece è la cosa nel linguaggio di *Motti e facezie del Piovano Arlotto*. Pur restando una generale tendenza a liquidare le figure rurali con l'indicazione generica di «contadino», «lavoratore», «popolano»⁹⁷⁸, emerge una disposizione più marcata a dare ai contadini citati un nome, e un nome vero anziché un soprannome di connotazione dispregiativa. Così, tra i popolani rurali menzionati nella raccolta abbiamo un

⁹⁶⁸ Christian Bec analizza le raccolte novellistiche toscane scritte tra il 1350 e il 1430 prendendo in considerazione soprattutto il «Decamerone» di Boccaccio, il «Pecorone» di Ser Giovanni, «Il Trecentonovelle» di Sacchetti, «Il Novelliere» di Sercambi e le novelle di Sermini. Cfr. Ch. Bec, *Le paysan dans la nouvelle toscane...*, cit., pp. 41-42.

⁹⁶⁹ Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., novv.: 17, 22, 53, 59, 69, 89, 97, 102, 110, 119, 146, 173, 176, 177, 184, 195, 202, 205, 214, 215, 219.

⁹⁷⁰ Cfr. *ibid.*, nov. 168.

⁹⁷¹ Cfr. *ibid.*, nov. 88.

⁹⁷² Cfr. *ibid.*, nov. 123.

⁹⁷³ Cfr. *ibid.*, nov. 135.

⁹⁷⁴ Cfr. *ibid.*, nov. 156.

⁹⁷⁵ Cfr. *ibid.*, nov. 3.

⁹⁷⁶ Cfr. *ibid.*, nov. 156. *Margotta*: ramo di pianta sul quale viene provocata l'emissione di radici attraverso incisione della corteccia, torsione o curvatura. Cfr. S. Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, cit., vol. IX, p. 802.

⁹⁷⁷ Cfr. *ibid.*, nov. 168.

⁹⁷⁸ Cfr. *Motti e facezie...*, cit., facc.: 15, 18, 25, 35, 36, 49, 76, 98, 100, 112, 120, 123, 124, 142, 155, 162, 163, 174, 193, 218.

Cucina da Sesto⁹⁷⁹, un Nicola di Bardoccio⁹⁸⁰, una Giovanna⁹⁸¹, due fratelli Domenico e Lorenzo⁹⁸², e infine un Martino⁹⁸³: tutti proprietari di nomi comunemente attribuibili.

Ma, come osserva Christian Bec, oltre alla tendenza degli autori a utilizzare nomi in modo ideologicamente significativo, un altro dato importante è rappresentato dal «l'usage constant du possessif devant le substantif «lavoratore» [...] qui traduit le point de vue exclusivement bourgeois des narrateurs et l'état de sujétion absolue auquel le rustre se trouve condamné vis-à-vis de son maître»⁹⁸⁴. E in effetti, Sacchetti spesso usa direttamente o mette in bocca ai protagonisti cittadini espressioni come «nostro lavoratore»⁹⁸⁵, «uno suo mazzamortone contadino»⁹⁸⁶. Il che assume in *Motti e facezie del Piovano Arlotto* un carattere ancor più accentuato, in quanto descrive non solo l'atteggiamento di Arlotto e di altri preti o protagonisti cittadini ma anche la visione che i contadini hanno di se stessi. Tali costrutti infatti appaiono sulle bocche dei rustici: nelle carte della raccolta troviamo non solo espressioni come «uno contadino mio popolano»⁹⁸⁷, «miei popolani»⁹⁸⁸, «ai suoi popolani»⁹⁸⁹, «suo lavoratore»⁹⁹⁰, ma pure espressioni quali «Domenico vostro lavoratore»⁹⁹¹ con cui una contadina identifica un mezzadro del piovano.

L'uso di pronomi possessivi mirante ad esprimere il rapporto di dipendenza tra lavoratori e padroni emerge anche nelle fonti cronachistiche familiari. Descrivendo i doveri dei mezzadri Paolo da Certaldo scrive infatti:

«Anche t'ho detto dei soprastare a le fatiche de' lavorii: allora soprastai a le fatiche de' lavorii, quando sollecitamente e ne' tempi douti fai i lavorii necessari e ch'abbisognano acciò che le terre rendano per lo tuo signore e per te loro frutto. E non è pure non essere leale a torre del grano o altra cosa de la parte del signore, anzi s'intende anche essere poco leale colui che no lavora e non governa le terre del suo signore come dee, ... E però con molta sollecitudine dei soprastare a' lavorii: però che ciò che lasci, potendolo fare, di tutto se' tenuto a ristituzione al tuo signore, cioè di ciò ch'egli per tuo difetto perde de le sue rendite e del suo diritto, cioè per lo tuo mal lavorare che fai de le sue terre»⁹⁹².

⁹⁷⁹ Cfr. *ibid.*, fac. 77.

⁹⁸⁰ Cfr. *ibid.*, fac. 120.

⁹⁸¹ Cfr. *ibid.*, fac. 124.

⁹⁸² Cfr. *ibid.*, fac. 124.

⁹⁸³ Cfr. *ibid.*, fac. 140.

⁹⁸⁴ Ch. Bec, *Le paysan dans la nouvelle toscane...*, cit., p. 41.

⁹⁸⁵ Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 106, p. 323.

⁹⁸⁶ Cfr. *ibid.*, nov. 110, p. 332.

⁹⁸⁷ *Motti e facezie...*, cit., fac. 76, p. 118.

⁹⁸⁸ *Ibid.*, fac. 100, p. 159.

⁹⁸⁹ *Ibid.*, fac. 112, 172.

⁹⁹⁰ *Ibid.*, facc.: 123, p. 179; 140, p. 201.

⁹⁹¹ *Ibid.*, fac. 124, p. 181.

⁹⁹² P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, cit., n. 338, p. 78.

E allo stesso modo Giovanni di Pagolo Morelli non esita ad ammonire: «Co' tuo lavoratori istà avvisato»⁹⁹³.

Ancora una volta, comunque, gli usi linguistici servono a individuare anche le differenze di ottica di ciascun autore. Così, la tendenza sacchettiana ad emarginare i protagonisti rurali e a proporre di essi un'immagine ridicola e derisoria - dimostrata già nella descrizione delle qualità fisiche e morali dei campagnoli - trova un ulteriore rafforzamento nella scarsa indicazione di nomi e nella presenza dei soprannomi rustici che alludono in modo denigratorio alle qualità fisiche e morali dei soggetti. In più, la tendenza a usare nei confronti di aiutanti, fanti e mezzadri i pronomi possessivi esprime bene l'abitudine mentale, propria della classe borghese, a vedere i contadini in rapporto di fortissima sottomissione nei propri confronti. E ciò è confermato chiaramente anche dai testi delle ricordanze familiari, ove la figura del villano è sempre considerata quale parte della struttura produttiva padronale. L'uso dei pronomi possessivi accanto al nome «lavoratore» e «padrone» è pure qui molto forte, insieme a un'assenza quasi assoluta di considerazioni che vedano i rustici come individui caratteristici, capaci di avere dei nomi e quindi di uscire dall'anonimato e dall'omogeneità della massa.

Diversa è invece la visione presentata in *Motti e facezie del Piovano Arlotto*. Pur nell'orientamento generale, già menzionato, di lasciare i contadini nell'anonimato considerandoli in strettissima dipendenza dai proprietari, appare qui, in controtendenza, un netto rifiuto a usare nei loro confronti espressioni derisorie e di scherno. E la spia di tale posizione è anche la totale assenza di nomi e di soprannomi a connotazione negativa. Pur essendo quindi originario di un ambiente cittadino e sentendosi membro di esso, il piovano appare un osservatore attento della realtà circostante, e in quanto tale fornisce una visione in cui la popolazione contadina emerge più per quello che è, che per come la vede o la vuole vedere la classe borghese.

4.5. Riepilogo

Come si vede, l'analisi delle immagini del villano offerte dalle fonti permette di evidenziare alcuni dati nuovi sull'atteggiamento degli autori nei confronti del mondo rurale, i quali però confermano sostanzialmente le osservazioni sorte dalle testimonianze precedenti

⁹⁹³ G. di Pagolo Morelli, *Ricordi*, cit., pp. 181.

sui rapporti economici tra la città e il contado e sulle rappresentazioni della vita e del lavoro in campagna.

In generale, Sacchetti si rivela il fautore più categorico e spietato della «satira contro il villano»⁹⁹⁴. Pur se le sue novelle non offrono che pochissimi esempi di ritrattistica campagnola, quei rari casi in cui una luce più chiara illumina i membri del ceto contadino forniscono spesso ritratti esagerati, denigranti e di carattere fortemente ideologico. Le rappresentazioni della fisionomia contadina sono caricature brusche e deformanti di un generale modello fisico: l'uomo bestialmente forte e robusto, vicino all'animale, in questo drasticamente diverso dai rappresentanti della classe cittadina⁹⁹⁵. Tale immagine di fisicità, oltre a rappresentare emblematicamente il divario naturale tra le classi sociali, mira anche a fornire una testimonianza convincente dell'attitudine dei rustici per il duro lavoro fisico e della loro fondamentale inadeguatezza a qualsiasi lavoro più nobile. In questo modo il tipo di costituzione fisica dei contadini - associato naturalmente alla forza e insieme alla rozzezza, alla stupidità e alla depravazione - viene sfruttato dall'autore non solo come prova indiscussa di differenze concrete tra i rappresentanti dei due ambienti sociali, ma anche come testimonianza lampante dell'abisso culturale e morale che separa i due mondi. Così, il ruolo subalterno dei ceti contadini destinati a subire la dominazione culturale ed economica delle classi urbane viene presentato come conseguenza naturale delle predisposizioni fisiche e delle ridotte capacità intellettive degli stessi. I rozzi e stupidi villani appaiono sostanzialmente incapaci di gestirsi autonomamente e bisognosi di un controllo costante e di un'amministrazione oculata che solo i rappresentanti delle classi urbane possono offrire loro. Ciò conferma il ruolo benefico, modellante e creatore della conquista cittadina del contado e lo rivendica in modo indiscutibile. E a infrangere la solidità di tale messaggio ideologico non sono nemmeno le immagini dei contrasti sorti tra i contadini e i proprietari cittadini in seguito alle «rifeudalizzazione del contado»⁹⁹⁶, o quelle poche novelle aventi per protagonisti contadini buoni, onesti e pii. La resistenza contadina di fronte all'avanzata delle classi urbane e la tendenza dei rustici a violare le regole del patto mezzadrile vengono lette come conferme importanti del degrado rurale, mentre le rare qualità positive dei villani sono intese come eccezioni alla regola e usate solo per evidenziare l'iniquità di coloro che sarebbero deputati

⁹⁹⁴ Cfr. D. Merlini, *Saggio di ricerche sulla satira contro il villano*, cit., pp. 90 -101.

⁹⁹⁵ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., p. 23; A. Cortonesi & G. Piccinni, *Medioevo delle campagne*, cit., pp. 293-364.

⁹⁹⁶ Cfr. Ch. Bec, *Le paysan dans la nouvelle toscane...*, cit., p. 31; G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 131-138.

alla guida morale o sociale - religiosi, borghesi, ecc. -, finendo così per servire alle esigenze del moralismo sacchettiano⁹⁹⁷.

L'autore di *Trecentonovelle* si profila dunque come un rappresentante ortodosso e deciso dell'ottica cittadina, di cui è partecipe non solo in quanto fiorentino ma anche perché consapevole dei gusti del pubblico a cui si rivolge e intenzionato ad assecondarli⁹⁹⁸. Il suo modo di rappresentare gli abitanti del contado riflette così in pieno la visione cittadina, con le sue accentuate differenze tra il mondo rinchiuso nelle turrette mura di cinta, sede di prosperità economica, di sviluppo morale e di fioritura culturale, e quello della campagna necessitante di un costante controllo perché dominato dalla miseria, sottosviluppato e abitato più che da uomini da "bestie umane". Lo scarto denigrante tra la città e il contado, proclamato in maniera eloquente già nelle immagini della realtà economica e sociale della campagna, trova così nella descrizione delle caratteristiche del villano un nuovo contesto in cui esprimersi appieno.

Un'ottica consona a quella dello scrittore di *Trecentonovelle* è rappresentata anche dagli autori delle ricordanze. Il loro punto di vista appare coerentemente quello padronale, orientato alla gestione oculata ed efficace delle proprietà e teso a considerare i fattori di produttività agricola soprattutto sotto l'aspetto della loro importanza per l'unità poderale. Così anche la figura contadina, parte indispensabile del processo di produzione e strumento fondamentale di coltivazione poderale, viene analizzata principalmente in funzione di questo ruolo. Il contadino è per gli autori delle cronache familiari soprattutto un mezzadro, non un uomo dotato di proprie individualità e personalità ma una risorsa umana indispensabile nella struttura poderale ed espressione di un'indistinta classe sociale. Da qui il disinteresse fondamentale per le proprietà individuali dei villani e la tendenza a classificarli per tipologie qualificanti la loro idoneità alle fatiche del lavoro agricolo e alle esigenze specifiche dei padroni, al di là di qualsiasi tentativo di inquadramento individuale. Nei confronti del contadino sono valide di conseguenza le regole di valutazione che si adottano per gli altri elementi produttivi dell'unità poderale: il mezzadro è definito per la capacità e l'efficacia lavorative (buono o cattivo), per l'impegno professionale (laborioso o pigro), per l'attitudine nei confronti del padrone (ubbidiente o ribelle), per la qualità morale indispensabile all'esercizio della professione (onesto o iniquo). In altre parole, è definito per ciò che concerne la sua capacità di essere uno strumento per la buona redditività del potere e per il guadagno sicuro del proprietario. Nelle riflessioni degli autori di ricordanze perciò la superiorità culturale, intellettuale, morale, sociale ed economica dei padroni emerge in

⁹⁹⁷ Cfr. Ch. Bec, *Le paysan dans la nouvelle toscane...*, cit., p. 36.

⁹⁹⁸ Cfr. D. Merlini, *Saggio di ricerche sulla satira contro il villano*, cit., pp. 101 e ss.

maniera talmente lampante ed ovvia che non ha bisogno di essere rivendicata mediante offese esplicite o ritratti denigranti a tinte forti. Non mancano comunque elementi di critica decisa e severa. L'esperienza diretta insegna infatti ai padroni che è necessario mantenere la massima distanza nei confronti dei mezzadri e tenerli sempre sotto controllo per contrastarne la propensione al furto e alla menzogna. Né minore attenzione serve per difendersi dagli episodi di violenza e di ingovernabilità che in certe occasioni possono derivare dal comportamento contadino. E anche tutti questi elementi di critica si riallacciano alla solida convinzione della classe borghese sull'iniquità e sulla bassezza morale dei villani: certezza che, come s'è detto, non necessita di testimonianze lampanti per apparire costantemente e fermamente sottesa al pensiero degli autori.

Un punto di vista abbastanza diverso offre invece il protagonista di *Motti e facezie del Piovano Arlotto*. Anche la sua rappresentazione del villano non è immune da generalizzazioni, tipizzazioni e critiche in ordine alla classe contadina. Il quadro della "fisicità campagnola" è infatti privo di caratteristiche particolareggiate e fondato su raffigurazioni sommarie, capaci di far svanire l'individualità del soggetto riducendolo alla qualifica di rappresentante indifferenziato della propria classe sociale. Pochi sono anche qui i protagonisti campagnoli che riescano a sfuggire alla forza uniformante e standardizzante delle immagini di gruppo, e persino quei rari casi che sono in grado di dirci qualcosa sull'aspetto fisico del lavoratore appaiono idonei solo a riconfermare l'appartenenza del protagonista alla classe dei «mal vestiti», dei «poveri» o degli «abbietti»⁹⁹⁹. Ma, inaspettatamente, questo disinteresse nei confronti dell'immagine fisica del contadino non trova riscontro nella descrizione delle sue qualità caratteriali e morali. Sotto tale profilo la fonte diviene ricca di testimonianze che descrivono il carattere psicologico, i tratti morali e le peculiarità sociali della classe campagnola indicando figure contadine pur sempre anonime ma non per questo indistinguibili fra loro o prive di uno spessore individuale. Tra i lavoratori ritratti appaiono infatti persone rozze, cattive, furbe, bugiarde, violente e anche persone semplici, buone, oneste, pie e sincere le quali alleviano e riequilibrano l'immagine del ceto rurale in contrasto con il cupo quadro offerto soprattutto da Sacchetti. Ma la diversità della narrazione di *Motti e facezie del Piovano Arlotto* non si esaurisce con una scelta più ampia di tinte usate e con il loro migliore bilanciamento. Ciò che la distingue ulteriormente è l'atteggiamento nei confronti della classe contadina, percepibile sia nei ritratti negativi che nelle considerazioni positive. Nonostante la sua appartenenza alla borghesia e un'indubbia diversità dal mondo contadino circostante,

⁹⁹⁹ Cfr. *Motti e facezie...*, cit., fac. 77, p. 121.

infatti, il piovano si rivela aperto e pronto a cogliere senza pregiudizi la specificità dell'universo rurale in cui si trova. In più, la conoscenza diretta e duratura delle condizioni di vita e di lavoro nel contado gli consente di osservare e di capire con perspicacia la mentalità e i comportamenti dei villani, e quindi di formulare giudizi misurati e imparziali. Così, se Arlotto non esita a rimproverare ai rustici una serie di colpe - tra cui la pigrizia atta a nuocere, la furbizia finalizzata al furto, la menzogna a scopo di lucro, la violenza cieca e stupida -, ciò è soprattutto per denudare il male e spingere i colpevoli a fare meglio. Dietro alle sue critiche e alle sue condanne si celano sempre una preoccupazione umana, un'inquietudine morale e un atteggiamento bonario, ben lontani dal biasimo sociale e dall'intenzione spregiante e beffarda. Inoltre, la profonda consapevolezza delle difficoltà dell'ambiente rurale muove il religioso a considerare le colpe e le mancanze dei contadini non in astratto bensì in riferimento al contesto generale da cui sorgono e in cui trovano spiegazione e attenuanti. Il piovano è ben consapevole che all'origine del male c'è spesso la povertà e che esso va attribuito non tanto o non soltanto alla corruzione della classe contadina ma anche alla politica economica dei proprietari della città. Questa consapevolezza dei mali sorti dalla penetrazione e dall'aggressivo sfruttamento economico della campagna da parte dei borghesi rappresenta in fondo una delle caratteristiche più originali del messaggio trasmesso nella fonte. È proprio nel costante peggioramento delle condizioni della contrattualistica mezzadrile - effetto della ripresa demografica e della crescente competizione tra i campagnoli -, nonché nello sfruttamento del lavoro contadino ad opera dei proprietari borghesi¹⁰⁰⁰ che Arlotto scorge una delle cause principali del degrado economico, e di conseguenza anche morale, dell'ambiente rurale. La stretta soggezione del mondo contadino all'amministrazione politica ed economica della città appare così in una veste assai meno trionfale e benefica, profilandosi addirittura come una concausa della drammatica condizione dei campagnoli e come una spiegazione della loro morale spesso ambigua e contraddittoria. Alla fine la stessa critica delle malefatte dei rustici diviene elemento di una visione più ampia e amara sulla realtà del contado: un mondo in cui la cattiveria, il furto, lo sfruttamento non sono appannaggio esclusivo dei villani iniqui per natura, ma rappresentano spesso l'unica strategia contadina per difendersi da una cattiveria, da un furto, da uno sfruttamento più grandi e più gravi perché perpetrati dai proprietari cittadini; un mondo quindi di lotta costante ove i contadini si giocano non la ricchezza ma la sopravvivenza, in una durissima condizione di vita che spinge il piovano a trattare le loro colpe con indulgenza e compassione.

¹⁰⁰⁰ Cfr. *Motti e facezie...*, cit., facc.: 47 e 155.

Inoltre, come già s'è accennato, non tutti i contadini descritti in *Motti e facezie del Piovano Arlotto* si mostrano rei di malefatte. Le facezie riportano infatti molti ritratti di campagnoli onesti i quali, a differenza di quanto accade nelle altre fonti, non sono solo figure retoriche. La capacità di riconoscere ai villani aspetti positivi considerandoli non eccezioni alla regola ma elementi specifici della società contadina rappresenta un altro importante tratto distintivo della fonte. *Motti e facezie del Piovano Arlotto* riesce così a trasmettere il quadro di un osservatore attento e consapevole, equilibrato, misurato, privo di pregiudizi, capace di ritrarre la realtà rurale in un modo che non si limita a proclamare la sua distanza dall'universo della città né a evidenziare immagini esagerate, derisorie e unilaterali ma pone in luce il carattere, la dignità e il valore della diversità e offre un ritratto più bilanciato, più sereno, più comprensivo, più aperto e diretto, meno dottrinale e sicuramente più aderente al vero.

CAPITOLO 5

CONCLUSIONE

Arrivati al termine di questa prima parte dell'analisi, cerchiamo di riassumere alcuni aspetti fondamentali del quadro della realtà rurale toscana tardo medioevale emergente dalle fonti, mettendo in evidenza la particolarità delle prospettive da esse offerte e anche le motivazioni economiche, sociali e culturali che ne stanno al fondo. Poiché, come s'è visto, l'immagine dell'universo rurale trasmessa dagli autori è, pur nel suo carattere letterario e indiretto, una rappresentazione importante della condizione concreta di quel mondo, e in particolare delle complesse dinamiche in cui si sviluppano le relazioni tra esso e la realtà cittadina.

5.1. «*Il Trecentonovelle*»

Il primo aspetto che emerge dall'analisi di *Trecentonovelle* è la strettissima connessione tra la metropoli fiorentina e il contado, che il Sacchetti ha sempre davanti agli occhi. Il legame profondo che li unisce è visibile soprattutto sul piano delle relazioni economiche le quali, a loro volta, si traducono in una serie di rapporti sociali: contatti a cui fanno da scenario sia la città che la campagna. La città si prospetta come un luogo primario di acquisto e di consumo dei prodotti agricoli. È ai suoi mercati gremiti di gente, nelle piazze pulsanti di traffici, nelle viuzze colme di merci e anche di insidie, tra la fitta rete di banchi, di negozi e di botteghe che si vende la varietà di prodotti della campagna. I ritmi e i modi di vita propri di quel cuore vitale della città, così estraneo e allo stesso tempo così fortemente connesso al restante contesto urbano, affasciano e attraggono lo scrittore muovendolo a dedicare loro pagine ricche e intense. Ed è nelle descrizioni appassionate del fervido commercio urbano, e impegnate principalmente a raffigurare la potenza economica fiorentina, che emerge anche l'immagine della presenza contadina in città: l'affresco di un'umanità ricca e variegata in cui si mescolano e si avvicinano venditori ambulanti di frutta e verdura, commercianti di paglia, trafficanti di oggetti di artigianato, facchini, lavoratori vari alla giornata, trasportatori di panni, dipendenti dell'industria, apprendisti dei fondaci, braccianti

agricoli, mezzadri, nutrici e serve domestiche, ecc. Si tratta però di un affresco il quale, per quanto ricco e capace di abbracciare varie categorie di lavoratori e svariati ambienti professionali, risulta fortemente sbrigativo e incapace di offrire un disegno preciso e concreto della presenza dei contadini entro le mura urbane. Accennati più che descritti, classificati più che analizzati, i contadini si profilano generalmente come spettri indefiniti e grigi vaganti in un universo cittadino fatto di forme e di colori sgargianti. Non conosciamo i loro nomi né i loro volti. Non sappiamo da dove vengono né cosa muove quotidianamente i loro passi verso le mura della città. Ignoriamo il loro atteggiamento nei confronti del contesto urbano, come anche i loro sentimenti - a parte lo smarrimento iniziale provocato dall'impatto con la metropoli - e i loro pensieri. L'impressione che si ricava è quella di un profondo disinteresse dell'autore per il mondo rurale e di una visione di esso puramente strumentale: oltre a quella di un'irredimibile lontananza. L'universo della città, per la sua potenza economica, per il suo prestigio sociale e per la raffinatezza culturale appare distante anni luce da tutto quanto il contado rappresenta. E tale distanza non è solo oggettiva, concreta, irriducibile perfino quando c'è contiguità geografica; è anche psicologica, spirituale, culturale. Pur se costretti a un costante contatto e a un'assidua collaborazione, i due ambienti appaiono distaccati, incapaci e neppure desiderosi di interagire a un livello profondo.

La sensazione di questa distanza, economico-sociale e anche spirituale-culturale, riemerge con forza ancora maggiore nelle descrizioni sacchettiane della penetrazione economica dei cittadini in campagna. Il simbolismo tradizionale della terra, vista sin dall'epoca altomedievale come «fonte essenziale di sussistenza, di ricchezza, di potere»¹⁰⁰¹, e con esso una serie di nuove ragioni tra cui il crescente interesse economico e il rinnovato prestigio sociale della proprietà rurale, rendono la presenza cittadina nel contado un segno importante dell'epoca: un fenomeno che non può sfuggire ad un osservatore così attento della realtà urbana come Sacchetti. Il motivo della penetrazione economica nel contado è presentato perciò dettagliatamente in *Trecentonovelle*, profilandosi come una spia eloquente della potenza borghese e come fonte di orgoglio "cittadino" dell'autore. Le novelle presentano diversi aspetti del processo di rifeudalizzazione del contado - consistente in un passaggio massiccio delle terre nelle mani dei borghesi con una forte tendenza all'espropriazione contadina, una nuova concezione della proprietà media, notevoli investimenti realizzati da rappresentanti di strati diversi della cittadinanza, l'introduzione di un'organizzazione moderna delle strutture produttive, abitative e culturali dei fondi, un'evoluzione della contrattualistica

¹⁰⁰¹ Cfr. J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, p. 101.

mezzadrile, un progressivo cambiamento della posizione del colono, ecc. -, e offrono un'immagine ricca e variegata di questa profonda trasformazione economica e sociale. Ma l'interesse squisitamente cittadino di Sacchetti, se lo spinge a occuparsi della campagna e a dare testimonianza della sua evoluzione, pone allo stesso tempo anche un forte limite alla sua prospettiva. La tendenza a ritrarre soprattutto protagonisti borghesi operanti in campagna emarginando le figure contadine, e la propensione a rappresentare prevalentemente contesti rurali già trasformati dalla penetrazione borghese o comunque segnati dalla sua marcata presenza anziché ambiti rurali *strictu senso*, comportano uno squilibrio e un impoverimento dell'immagine delle campagne. Il mondo rurale toscano finisce per identificarsi quasi esclusivamente con la realtà della campagna fiorentina, caratterizzata più delle altre dalla marcata presenza borghese, dalla scarsità di piccola proprietà contadina, dal forte condizionamento economico da parte della città e da una notevole diffusione del contratto mezzadrile, perdendo così in parte quella straordinaria varietà di soluzioni produttive, lavorative e sociali che contrassegnavano la Toscana rurale alla fine del Medioevo. A questo grave appiattimento dell'immagine, frutto del programma ideologico dell'autore e del suo fondamentale disinteresse nei confronti della realtà campagnola, s'accompagna anche una precisa elaborazione concettuale. Il mondo rurale, inteso principalmente come terreno di conquista economica e di penetrazione sociale da parte dei borghesi fiorentini, tende a profilarsi come un universo passivo e inerte che solo la guida preziosa e sapiente dei nuovi proprietari è in grado di riscattare e di far crescere. Una fervida vita economica e un importante sviluppo produttivo riguardano infatti soprattutto le zone trasformate dall'intervento del potere cittadino e soggette al suo stretto controllo; e gli aspetti negativi di tale influenza, come l'impoverimento e l'indebitamento progressivi dei coloni, la loro espropriazione, la precarietà sempre maggiore della posizione mezzadrile, lo sfruttamento diffuso del lavoro, ecc., vengono trattati solo in forma marginale e magari in funzione di insegnamenti morali più ampi. Il resto del territorio rurale poi, più lontano dalla metropoli fiorentina e non soggetto all'interesse diretto degli investitori borghesi, passa sotto un silenzio quasi totale, abbandonato in un'oscurità vaga che non fa presagire nulla di buono.

Il sentimento generalmente negativo riflesso da questa mancanza di descrizioni e da questa elaborazione ideologica deriva anche dal fatto che lo spazio rurale in quanto tale, e cioè la campagna di per sé, non rappresenta nella visione del Sacchetti un'entità dotata di un qualche valore positivo. L'ambiente campestre non si profila come quello ritratto nella poesia bucolica antica e idealizzato in oasi serene, pacifiche, ricche di bontà naturali e copiose di

virtù¹⁰⁰². Al contrario, esso è descritto quale mondo oscuro e colmo di pericoli che vanno dai più comuni - assalti, rapine, uccisioni, ecc. - all'ambigua l'influenza depravante di uno spirito pericoloso e corruttivo proprio delle campagne. Il contado è sentito come dimora di un male diffuso, pronto a minacciare non solo la vita ma pure la dignità e la rettitudine morale di chiunque abbandoni il sacro spazio cittadino. Ne sono vittime i viaggiatori improvvidi o sventurati alla cui incolumità attentano briganti, ladri e fiere, e anche coloro che per ragioni di sconsideratezza, di debolezza d'animo, di povertà o di corruzione decidono - costretti o meno - di abbandonare la civile vita cittadina e di dedicarsi a un'esistenza vile e abbrutente nel contado¹⁰⁰³. Solo una serie di fattori legittimanti possono giustificare i soggiorni cittadini in campagna arginandone i rischi, come le finalità immediate e concrete delle spedizioni, la loro realizzazione limitata nel tempo e soprattutto il loro svolgersi all'interno degli spazi rurali "civilizzati" dalla presenza cittadina e "convalidati" dall'ideologia municipale. Le questioni della gestione del fondo, la villeggiatura, la caccia, la fuga dalla peste e dal pericolo, le cure termali e la vita mondana degli stabilimenti sono così circostanze importanti, valide e sufficienti per motivare l'abbandono della città e il desiderio di immergersi nella campagna. E la loro validità - derivante da ragioni economiche, da questioni di prestigio, di *status* sociale, d'immagine e di tradizione nobiliare, da motivazioni di sicurezza e di salute, da necessità di vita sociale, ecc. - appare profondamente legata all'ideologia cittadina e da quella trae la sua forza. D'altra parte, lo spazio rurale in cui queste espressioni di vita e di costume possono aver luogo non rappresenta un contesto propriamente campagnolo. La gestione degli affari si realizza nel podere ideato e costruito secondo necessità padronali, la villeggiatura ha luogo in villa e cioè in una sede privilegiata della vita sociale borghese, la caccia si ricollega a un *modus vivendi* dell'antica nobiltà ed è condotta secondo una serie di regole e di leggi ferree, le cure termali e la vita gaudente degli stabilimenti esprimono una moda squisitamente cittadina che si richiama al costume antico rendendo le terme come «erano state, se non alle origini almeno al momento della massima fortuna, una espressione tipica della vita urbana»¹⁰⁰⁴. Insomma, c'è molta città e poca campagna là dove i cittadini possono farsi coinvolgere dal mondo rurale.

In questa luce, lo spazio campestre si presenta come un contesto fortemente antitetico nei confronti della città, come un universo corrotto e selvaggio che solo l'intervento plasmante, costruttivo e acculturante della città rende civile, produttivo e capace di offrire

¹⁰⁰² Cfr. *ibid.*, pp. 101-102.

¹⁰⁰³ Cfr. Ch. Bec, *Le paysan dans la nouvelle toscane...*, cit., p. 50.

¹⁰⁰⁴ G. Cherubini, *Scritti toscani*, cit., p. 154.

accoglienza sicura, vantaggiosa e benefica. E tale visione antitetica si esprime anche nella maniera in cui la città «colonizza» la campagna e nel ruolo che in questo processo viene ascrivito ai rappresentanti della classe contadina. La città rappresenta la forza motrice dello sviluppo, una grande potenza creativa capace di costruire, civilizzare, modellare e piegare il mondo a seconda delle proprie necessità, mentre la parte spettante alla campagna resta del tutto passiva. Priva di stimoli creativi interni, arretrata, chiusa nel proprio mondo e «assopita nel sonno millenario»¹⁰⁰⁵, la campagna è un protagonista inattivo destinato a subire, se non addirittura ad ostacolare, la penetrazione civilizzatrice del potere cittadino: un'avanzata che non di rado assume il carattere di dominazione e di conquista, lontana da alcuna forma di consenso, di compartecipazione e di coesione sociale. In tal modo la dimensione in cui si svolge l'universo economico-sociale delle relazioni tra città e campagna rappresentato dal Sacchetti si rivela profondamente scissa, contrassegnata da fortissime sperequazioni e da evidenti squilibri di potere.

Questa generale visione del mondo della campagna e dei suoi rapporti con la città è riconfermata sostanzialmente dalle rappresentazioni dedicate in modo diretto alla descrizione del mondo rurale, e in particolare dei modi di vita, degli insediamenti abitativi e delle tipologie di lavoro. Se la raccolta sacchettiana contiene numerose novelle ambientate nel contado e aventi per protagonisti figure campagnole, la maggior parte di esse presenta dei personaggi che appaiono non protagonisti veri, viventi di vita autonoma, ma mere comparse immerse nello scenario ove si ambienta l'azione. E quando in qualche novella la vita dei contadini sembra meglio delineata, è sempre nella misura sbrigativa di cenni rapidi e approssimati. Così, Sacchetti cita una grande varietà di condizioni professionali e di situazioni materiali dei campagnoli, in ordine a cui però il carattere delle occupazioni e la consistenza dei patrimoni restano generalmente imprecisati. E lo stesso "stile" accompagna anche le descrizioni delle abitazioni contadine. Pur accennando l'autore a un'ampia diversità di situazioni comprendente ville, castelli, borghi e anche insediamenti sparsi, non solo tali immagini vengono scarsamente concretizzate e arricchite di dettagli ma gli insediamenti sparsi - che erano diffusi nel contado fiorentino e rappresentavano una forma importante di abitazione mezzadrile - sono citati in pochissimi esempi. Perciò, mentre la fonte abbonda di menzioni delle proprietà rurali cittadine più o meno ricche, con le loro ville, i loro poderi e le loro colture, i quadri delle dimore contadine connesse risultano quasi assenti e quindi le immagini di insediamento poderale richiamano solo parzialmente la realtà effettiva.

¹⁰⁰⁵ D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., p. 45.

Analogamente accade anche nelle raffigurazioni delle infrastrutture agricole e degli edifici rustici presenti sui fondi. Le infrastrutture produttive e le abitazioni presenti nei possedimenti dei rustici restano molto spesso senza alcuna menzione, lasciando la proprietà specifica contadina un enigma quasi completo, e scarsi cenni sono fatti, se non per le infrastrutture produttive, per le abitazioni contadine nei poderi di proprietà borghese. Sulla medesima linea si muovono le raffigurazioni del lavoro contadino presenti in *Trecentonovelle*. Pur se numerosissime, svariate e capaci di disegnare un *continuum* lavorativo comprendente l'intero anno solare, le fatiche contadine occupano nella raccolta uno spazio esiguo. A questa fondamentale brevità di accenni, che spesso consente di conoscere solo pochissimi dettagli di una data operazione agricola o si accontenta addirittura di fornirne solamente il nome, si accompagna anche la tendenza a rappresentare i contadini in una situazione lavorativa standardizzata. Li vediamo quindi solitamente ritratti «con vanga e con marra», in una gestualità che fa da vago scenario ad alcune situazioni, in atteggiamenti i quali più che descrivere la realtà del momento la simboleggiano dando al lettore solo un veloce inquadramento della scena. A questa evidente mancanza di passione, o piuttosto a questo disinteresse per le scene rurali si oppone una sola immagine, quella di un lavoratore delle vigne di Portovenere: un quadro che per la sua immediatezza, naturalezza e spontaneità merita di essere definito “impressionista”. Ma poi è tutto qui. Il lavoro dei protagonisti contadini delle novelle, anche di quelli più importanti - con il suo carattere particolare, i suoi spazi e i suoi strumenti specializzati -, non viene minimamente indicato.

Così, alla stessa stregua di quanto è accaduto per i rapporti economici fra la città e la campagna e per il processo della conquista borghese del contado, anche la descrizione più diretta e immediata della campagna resta sommaria, schematica e superficiale. I modi di vita, d'insediamento e di lavoro contadini sono carenti di flessibilità, ridotti a categorie fisse e rigide coagulate una volta per tutte e incapaci di rinnovarsi di fronte alla realtà in costante movimento. Assorti nel proprio mondo di trasformazioni lentissime e incapaci di percepire l'evoluzione che si sta compiendo e di coglierne il frutto, i contadini sacchettiani trasmettono il «senso di grigia uniformità» già denunciato da Giovanni Cherubini¹⁰⁰⁶ e insieme l'idea di una profonda staticità: di un'inerzia che si scontra violentemente con l'immagine dell'universo contadino movimentata e dinamica emergente invece dalle ricerche storiche. Nel quadro creato da Sacchetti non c'è traccia di quella straordinaria ricchezza e di quella «inimmaginabile duttilità» della vita contadina che Duccio Balestracci ha rilevato, avvertendo

¹⁰⁰⁶ G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., p. 468.

l'impossibilità di «imbalsamare» i suoi protagonisti «in nessuna delle figure più conosciute»¹⁰⁰⁷. Non c'è un accenno all'incredibile versatilità e vivacità dei rustici che, come egli osserva, erano capaci di combinare non solo le attività di mezzadro, di affittuario e di proprietario terriero ma anche quelle di contadino, di artigiano, di piccolo commerciante¹⁰⁰⁸. Ciò che emerge è un universo oscuro di gente inerte, assopita, incapace di organizzarsi e necessitante della costante guida dei padroni cittadini, la sola in grado di garantire alla campagna sviluppo e prosperità.

Infine, un altro aspetto importante della narrazione sacchettiana in cui si trasmette questa opaca visione del mondo della campagna è la rappresentazione, anche qui rara ma estremamente significativa, dell'immagine del villano. Visto fondamentalmente come rappresentante della propria classe sociale e non come individuo meritevole di un ritratto attento e particolareggiato, il villano sacchettiano appare dotato di una fisionomia fisica e caratteriale generica ma chiara. A contrassegnare il suo aspetto è in primo luogo la povertà: conseguenza naturale dei suoi vizi ed importante tratto di separazione sociale. A ciò si associa una serie di caratteristiche fisiche e mentali che confermano ulteriormente il divario tra le classi rurale e cittadina. Così, i rustici si rivelano alti, grossi, robusti, forti e «ben tarchiati», dotati insomma delle qualità fisiche che li rendono idonei a svolgere il duro lavoro dei campi. Ma ciò non risponde certo alla volontà di esaltare tali qualità naturali. La robustezza e la resistenza sono interpretate come caratteristiche quasi animalesche e presentate quali spie di un'indole profondamente bestiale. E all'eccessiva forza fisica, spesso incontrollabile perfino per chi la possiede, si accompagnano qualificazioni intellettive come la rozzezza, la stoltezza e l'ingenuità le quali, oltre a avvicinare ulteriormente i contadini alle bestie, confermano in maniera indiscussa la loro inidoneità a qualsiasi lavoro più impegnativo di quello dei campi. In questo modo il ritratto del contadino non solo viene costruito attorno a un'esemplificazione delle differenze tra i rustici e i cittadini, ma fornisce anche un'ulteriore motivazione per il ruolo puramente subalterno dei campagnoli. La necessità che le classi contadine subiscano la dominazione culturale ed economica dei ceti urbani trova infine un'ulteriore conferma nella bassa condizione morale della gente di campagna: in un'iniquità la quale appare diffusa e congenita, tanto che le rare occasioni in cui figure contadine emergono per onestà, rettitudine morale o pietà non sono altro che eccezioni confermantì la regola o, ancor più spesso, strumenti di retorica morale usati dall'autore non per illustrare le qualità dei rustici ma per provare la degenerazione di coloro che dovrebbero essere superiori: ad esempio, preti

¹⁰⁰⁷ D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., p. 7.

¹⁰⁰⁸ Cfr. *ibid.*, p. 7.

interessati, chierici iniqui, signori prepotenti o città carenti di leggi. Salvo queste eccezioni, però, la miseria della condizione economica, sociale e morale contadina non desta alcun dubbio, rendendo i rustici degni soggetti di ogni dominio, come dimostra anche l'uso frequente di aggettivi possessivi davanti a sostantivi come «contadino» e «lavoratore».

In conclusione, e riassumendo tutti i precedenti punti, si può affermare che il ritratto della campagna fornito dal Sacchetti, oltre a rappresentare il villano come «l'esatto contrario del cittadino»¹⁰⁰⁹ e a riconfermare l'estrema distanza economica, sociale, intellettuale e morale che separa il mondo rurale da quello dei cittadini, si iscrive con coerenza nella visione generale e diffusa nella classe padronale borghese dell'universo campagnolo come arretrato, passivo, disadattato, inerte e quindi destinato ad essere amministrato e dominato dalla città. L'idea dell'influenza benefica e riscattante esercitata dalla presenza cittadina nel contado, e la convinzione della giustezza del ruolo subalterno ed esecutore che il nuovo assetto economico riserva alla classe campagnola, trovano in questo modo una conferma paradigmatica che si ricollega in maniera precisa alla ideologia cittadina sottesa all'opera di Sacchetti. Tale ideologia, pur se sorta nell'ambito comunale e al cospetto di un contesto rurale ormai trasformato dai profondi cambiamenti politici, economici e sociali delle campagne toscane dopo l'anno Mille, trae in realtà molti elementi di forza proprio dalla visione della campagna e dei contadini elaborata nei secoli precedenti e trasmessa fedelmente dalla ricca e variegata tradizione letteraria. Per questo motivo, tutta l'estensione e il fervore quotidiano dei contatti economici e sociali fra i due mondi rimangono inascoltati, ed essi sono descritti non solo come antitetici ma anche come fortemente distaccati e lontani. La loro profonda compenetrazione, evidente a livello di scambi commerciali e di contatti personali, risulta curiosamente dissociata da ogni profilo di relazione culturale e di interazione mentale. Eppure, riformulando una serie di domande poste da Jacques Rossiaud in riferimento alle varie categorie di cittadinanza¹⁰¹⁰, ci si dovrebbe chiedere che cosa rende comuni un borghese, proprietario o no di un possedimento rurale, un mezzadro, un lavoratore agricolo salariato, un venditore ambulante di frutta, un fornitore contadino di prodotti artigianali, una balia di montagna, un facchino campagnolo o un apprendista villano di bottega, tutti viventi e operanti in un contesto cittadino e rurale come quello descritto da Sacchetti. Se diverse

¹⁰⁰⁹ M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., p. 23.

¹⁰¹⁰ «Si pongono dunque tre domande inevitabili: che c'è di comune tra il mendicante e il borghese, tra il canonico e la prostituta, tutti cittadini? Fra l'ambiente di Firenze e quello di Montbrison? Fra il neocittadino della prima crescita e il suo discendente del secolo XV? Se diverse sono le loro condizioni come le loro mentalità, il canonico, per forza di cose, va a incontrarsi con la prostituta, col mendicante e col borghese. Gli uni e gli altri non possono ignorarsi e si integrano in un medesimo piccolo universo di popolazione densa che impone delle forme di socievolezza sconosciute al villaggio; un modo di vivere specifico» (J. Rossiaud, *Il cittadino e la vita di città*, cit., p. 158).

appaiono le loro condizioni e le loro mentalità, gli uni e gli altri sono costretti a incontrarsi e la frequenza di questi contatti non consente loro assolutamente di ignorarsi. E mentre la *forma mentis* cittadina - «ammesso e non concesso che esistano o siano esistite una mentalità da poter definire *tout-court* “cittadina” ed una da etichettare come “contadina”»¹⁰¹¹, avverte però Duccio Balestracci - evolve sotto l’effetto di questa convivenza, anche la mentalità dei contadini che vivono «a uscio e muro» con la città non può restare immutata¹⁰¹². Come scrive ancora Balestracci riguardo alla realtà quattrocentesca delle Masse senesi, analoga in questo caso sotto molti aspetti alla situazione del contado fiorentino, «i contatti fra questi due mondi passano sul filo dei rapporti economici non meno di quanto passino su quello delle intersezioni fra due diverse culture che quotidianamente si osservano, si studiano, si incontrano e magari si scontrano anche ma che, senza dubbio, si conoscono bene l’un l’altra, portate, da un lato, da cittadini costantemente rivolti verso i campi che si aprono sotto le mura e, dall’altro lato, da contadini che respirano o spiano modelli culturali urbani per catturarli e, ogni volta che possono, farli propri»¹⁰¹³.

Questa costante interazione culturale - che si esprime negli aspetti più svariati della vita contadina tra cui l’abitudine di consumare il pane di frumento ogniqualevolta possibile¹⁰¹⁴, il desiderio di esibire il lusso scegliendo, proprio come i cittadini, una veste più logora nei giorni feriali e un abito migliore con perfino qualche ornamento prezioso per le feste¹⁰¹⁵, il costume di costituire una dote per le figlie e di trattare il matrimonio come una sorta di «vittoria sociale»¹⁰¹⁶, l’idea dell’importanza della coesione familiare¹⁰¹⁷, la percezione della «necessità di violare il recinto sacro della scrittura»¹⁰¹⁸, il desiderio di lasciare una memoria di sé anche se scritta per mano altrui¹⁰¹⁹, l’uso sempre più diffuso del cognome¹⁰²⁰, ecc.: tutti

¹⁰¹¹ D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., p. 44. Cfr. anche Ch. M. de La Roncière, *Solidarités familiales et lignagères...*, cit., pp. 123-148.

¹⁰¹² Cfr. D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., pp. 43-44.

¹⁰¹³ *Ibid.*, p. 44.

¹⁰¹⁴ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 20, 218-220.

¹⁰¹⁵ Cfr. *ibid.*, *passim*; D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., pp. 54 e ss; G. Cherubini, *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., pp. 139-140.

¹⁰¹⁶ Cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., *passim*; J. Rossiaud, *Il cittadino e la vita di città*, cit., p. 166; D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., *passim*.

¹⁰¹⁷ Rilevata in particolare da Ch. M. de La Roncière, in Ch. M. de La Roncière, *Solidarités familiales et lignagères* cit., pp. 123-148.

¹⁰¹⁸ D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., p. 44; G. Cherubini, *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., pp. 150-151.

¹⁰¹⁹ Cfr. D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., *passim*. Cfr. anche M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., p. 23; e F. Cardini, *Alfabetismo e livelli di cultura...*, cit., pp. 488-522; A. Petrucci, *Per la storia dell’alfabetismo...*, cit., pp. 451-465.

¹⁰²⁰ Riscontrabile quasi esclusivamente nelle zone di frequenti contatti con la città e «penetrato nelle campagne probabilmente [...] a rimorchio delle penne e delle cartapecore di notai» (D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., p. 45), e in concomitanza con le crescenti necessità fiscali della città.

fattori che portano inevitabilmente, come scrive Charles Maria de la Roncière, a «una certa rassomiglianza fra il mondo dei contadini e quello della gente di città»¹⁰²¹ - risulta invece del tutto assente nell'opera sacchettiana. Campagnoli attivi e creativi, consapevoli di sé e del mondo che li circonda e instancabili nel cercare nuove strade di crescita non appaiono nella raccolta se non come figure utili al moralismo dell'autore o come protagonisti di stampo favolistico. I rustici del *Trecentonovelle*, pur vivendo a «uscio e muro» con la città, appaiono impermeabili ai suoi modelli e destinati a subire passivamente le sue influenze. Non vi è alcuna traccia di quel contadino toscano che, secondo Maria Serena Mazzi e Sergio Raveggi, «non solo aspirava a condizioni migliori ma si privava spesso del necessario per manifestare almeno occasionalmente l'aderenza a forme di decoro richieste dagli ideali di vita e dai modelli correnti»¹⁰²². Emarginata dallo scrittore, rappresentante della grassa borghesia degli affari che fra il Tre e il Quattrocento «assume già delle chiare tonalità conservatrici»¹⁰²³, la comunità rustica del *Trecentonovelle* è lasciata «assopita nel sonno millenario delle campagne» e ben lontana dall'avere gli «occhi costantemente rivolti verso la cortina di mura della città»¹⁰²⁴, come la descrive la storiografia moderna¹⁰²⁵. Eppure, afferma Jacques Rossiaud citando Fernand Braudel, «“la città non va giudicata qualcosa di isolato” [...]: essa è inserita in una rete di relazioni (religiosi, mercanti, artigiani, ecc.) per cui si diffondono dei modelli venuti dalle metropoli»¹⁰²⁶. Ma queste relazioni, per quanto al centro dell'attenzione del Sacchetti perché segno della potenza urbana, non appaiono nella sua descrizione associate a un fenomeno di penetrazione più ampia e soprattutto accolte dal territorio circostante. Il segnale emanato dalla città sembra cadere nel vuoto, per cui la sua penetrazione economico-sociale diventa una forma di conquista e uno stemma della potenza urbana: un segno di diversità anziché di relazione, attraverso il quale la città definisce se stessa. Si compie così un processo di identificazione alla cui stregua, come scrive Jacques Le Goff, «il cittadino medievale esiste perché si contrappone al contadino, sua controfigura»¹⁰²⁷. E questa profonda opposizione tra i rappresentanti dei due mondi alla fine continua ad esprimere in aspetti

¹⁰²¹ Ch. M. de La Roncière, *Solidarités familiales et lignagères...*, cit., p. 145.

¹⁰²² M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, p. 20.

¹⁰²³ G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., p. 6. Cfr. anche Ch. M. de La Roncière, *Solidarités familiales et lignagères...*, cit., p. 146.

¹⁰²⁴ D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., p. 45. Cfr. anche Ch. M. de La Roncière, *Solidarités familiales et lignagères...*, cit., p. 145.

¹⁰²⁵ Cfr. D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., p. 45, M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., *passim*; G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., *passim*; G. Cherubini, *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., pp. 150 e ss.

¹⁰²⁶ Cfr. J. Rossiaud, *Il cittadino e la vita di città*, cit., p. 159.

¹⁰²⁷ J. Le Goff, *L'uomo medievale*, cit., p. 3. Cfr. anche J. Rossiaud, *Il cittadino e la vita di città*, cit., pp. 155-200.

molteplici una tradizione ancora altomedievale. Tali sono le radici del profondo disprezzo per il lavoro dei campi, visto non solo come il lavoro manuale più umile perché destinato ad assicurare la semplice sussistenza ed associato al contatto abbrutente con la terra e con gli animali, ma anche come una forma di penitenza, «di una obbedienza alla legge espiatrice imposta all'uomo in conseguenza del peccato originale»¹⁰²⁸. Al punto che non privo di ambiguità resta anche lo *status* giuridico di molti contadini i quali, pur se formalmente liberi, subiscono un sempre più forte assoggettamento pratico ed economico. Nel processo di conquista economica in cui la città richiede un controllo stretto del contado il villano rimane associato dunque a tutti i maggiori peccati di cui l'aveva accusato anche il mondo altomedievale¹⁰²⁹. È sempre un *pauper*, o meglio un insieme di *pauperes* raffigurato in una folla ancora tendenzialmente anonima¹⁰³⁰, un essere «vizioso, pericoloso, illetterato [...] più vicino alla bestia che all'uomo»¹⁰³¹, segnato da una serie di incapacità che lo rendono degno di fare da oggetto nelle mani borghesi: un arnese con l'aiuto del quale si deve compiere la rifeudalizzazione cittadina del contado, ma proprio un arnese, niente di più.

5.2. I libri di famiglia

Anche i libri di famiglia che abbiamo preso in considerazione, pur se sorti da esperienze individuali diverse e dotati di strutture e finalità spesso divergenti¹⁰³², offrono un'espressione importante dell'ottica e del pensiero di quei cittadini che Duccio Balestracci caratterizza come «costantemente rivolti verso i campi»¹⁰³³. La rappresentazione della campagna appare qui associata generalmente al possesso antico e alla proprietà recente di terreni e di case, e in quanto tale è fortemente presente sia nella ricostruzione del passato familiare sia nella formazione dell'*ethos* della schiatta, che vuole vedere e presentare se stessa come «un gruppo dotato non soltanto di beni e di poteri, ma anche di una storia, di una personalità morale, di tradizioni economiche, politiche, spirituali»¹⁰³⁴. Utili nel testimoniare la presenza di tutti questi fattori, la terra e il suo possesso fanno dunque parte fondamentale ed indispensabile del passato e del presente del casato, richiamando aspetti vitali per il suo

¹⁰²⁸ J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, cit., p. 104.

¹⁰²⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 99-113.

¹⁰³⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 104 e ss.

¹⁰³¹ *Ibid.*, p. 113.

¹⁰³² Cfr. Ch. Bec, *Les marchands écrivains*, cit., pp. 53-75, 95-111.

¹⁰³³ D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., p. 44.

¹⁰³⁴ Ch. Klapisch - Zuber, *La famiglia e le donne...*, cit., pp. 3-25.

successo sociale, economico e politico e svolgendo così un ruolo importante nel processo della sua affermazione all'interno della media e alta borghesia: un ceto sociale che a Firenze, dopo aver allontanato dal governo l'antica nobiltà, non esita a realizzare una riforma oligarchica del potere (1382) e una chiusura progressiva della Parte Guelfa (1413), guardando con un desiderio sempre maggiore al blasone nobiliare¹⁰³⁵. Non stupisce quindi che Giovanni di Pagolo Morelli, desideroso non solo di presentare la propria lunga e onorevole discendenza ma anche di trovare, come scrive Christiane Klapisch - Zuber, «un quadro, uno scenario nel quale raccogliere gli attori e gli accessori di scena», ricollegli la storia del casato a un paese del Mugello celebrandone le lodi «per sei pagine del suo libro»¹⁰³⁶. Ma visto che, come s'è detto, la finalità dello scrittore è di stampo fortemente ideologico, il quadro del Mugello si lega chiaramente agli ideali politico-sociali propri dell'epoca dello scrittore. E così, la bellezza del paese è costruita mediante l'immagine di uno spazio campagnolo fortemente antropizzato e segnato profondamente dall'intervento della città. La campagna viene esaltata non perché primordiale e selvatica ma perché domata, umanizzata, soggetta a uno sfruttamento sistematico delle sue abbondanti risorse e protetta da una serie di fortezze: elementi che solo un intervento politico ed economico della città può garantire. Ma non finisce qui il significato ideologico che l'autore vuole trasmettere. Dietro a una serie di interventi da attribuirsi chiaramente al Comune Fiorentino si cela infatti la lunga storia del paese, segnata inizialmente dalla presenza di grandi famiglie feudali, poi dalla rottura della *fidelitas* feudale da parte dei suoi abitanti e infine dalla loro lotta contro i feudatari compiuta a fianco della Repubblica Fiorentina¹⁰³⁷. Attraverso l'immagine del paese di origine della famiglia, mitica quanto l'origine stessa, il Morelli ottiene quindi una serie di conferme riguardanti lo *status* sociale, la tradizione economica e lo schieramento politico della medesima: significati che acquistano un'importanza essenziale specialmente nel periodo della “quarantena politica” che il casato sta attraversando¹⁰³⁸.

¹⁰³⁵ Cfr. V. Branca (a cura di), *Mercanti scrittori*, cit., pp. IX-LXXVII; G. Brucker, *The Civic World of Early Renaissance Florence*, cit., passim; A. Molho, *Genealogia e parentado. Memorie del potere nella Firenze tardo medievale. Il caso di Giovanni Rucellai*, in «Quaderni Storici», 86, n. 2, 1994, pp. 377 e ss; D.V. & F.W. Kent, *Neighbours & Neighbourhood in Renaissance Florence*, cit., passim; F. W. Kent, *Household and Lineage in Renaissance Florence. The Family Life of the Capponi, Ginori and Rucellai*, Princeton University Press, Princeton, 1977, pp. 21-63, 164-293; A. Molho, *Marriage alliance in late medieval Florence*, Harvard University Press, Cambridge - London, 1994; 233-350; R. Bizocchi, *Chiesa e aristocrazia nella Firenze del Quattrocento*, in «Archivio Storico Italiano», CXLIII, (1984), pp. 191-282;

¹⁰³⁶ Ch. Klapisch - Zuber, *La famiglia e le donne...*, cit., p. 13.

¹⁰³⁷ Cfr. S. Bertelli, *Il potere oligarchico...*, cit., pp. 26-28.

¹⁰³⁸ Cfr. J. Rossiaud, *Il cittadino e la vita di città*, cit., p. 165; V. Branca (a cura di), *Mercanti scrittori*, cit., pp. IX-LXXVII; L. Pandimiglio, *Giovanni di Pagolo Morelli e le strutture familiari*, in «Archivio Storico Italiano», CXXXVI, 1978, pp. 4-6, 26-33, 50-51.

Ma se la terra degli avi, con il suo carattere e con la sua storia, fornisce un fondamento solido e ambito all'identità sociale, economica, politica e culturale della schiatta, non meno importanza hanno allo scopo i possessi territoriali più recenti. Attraverso il mantenimento delle antiche proprietà e delle vecchie dimore familiari, come mediante l'acquisizione di nuovi fondi sempre più ampi e collocati in zone di tradizionale presenza familiare, passa infatti un altro momento importante della storia del casato. L'accrescimento delle antiche proprietà conferma infatti non solo la potenza e la solidità finanziaria della famiglia, ma offrendo un punto di riferimento stabile alimenta anche la forza di coesione e l'identità della stirpe. In tal modo, l'ascesa delle famiglie come quella dei Morelli o dei Pitti, radicate anticamente nel contado ma da generazioni presenti anche all'interno dello spazio cittadino, si realizza da un lato attraverso l'acquisto di proprietà cittadine sempre più estese e miranti a formare *insulae* familiari, e dall'altro lato mediante l'accumulo di proprietà fondiari rurali poste nei luoghi della presenza storica del casato. Avviene così, paradossalmente, che la gente nuova, spesso di origine contadina e di fresco inurbamento, non tenti di far perdere le tracce della sua presenza nel contado e anzi ricerchi il prestigio proprio nel mantenimento delle proprietà rurali nei luoghi d'origine e nel loro progressivo ampliamento¹⁰³⁹. In questo modo l'ascesa sociale appare fortemente connessa alla terra e alla sua proprietà.

Accanto all'importanza ideologica, però, la proprietà della terra ha anche una sua dimensione economica: è sempre più un investimento e un affare, che va gestito con sapere e oculatezza. Nell'opera dei mercanti-scrittori questo aspetto emerge fortemente, tanto che essi dedicano molto spazio all'analisi dei modi con cui comprare e amministrare efficacemente la proprietà di campagna. Così, le unità dello spazio rurale vengono analizzate in termini squisitamente economici, tra cui la posizione geografica, il rapporto fra qualità e quantità, la distanza dalla città, la sicurezza, la disponibilità di forza-lavoro contadina, e anche l'organizzazione più efficace possibile del lavoro mezzadrile e la gestione adeguata delle rendite, destinate sia a soddisfare le necessità alimentari della famiglia dei proprietari sia ad essere commercializzate con vantaggio presso il mercato cittadino. A tali profili si ricollegano pure questioni di strategia sociale, come la scelta attenta del vicinato o l'ampliamento delle relazioni familiari mediante contatti con i proprietari borghesi dei fondi adiacenti. In tal modo, la concezione dello spazio rurale è fortemente connessa anche all'aspetto materialistico-economico dell'ideologia borghese. L'ambito campagnolo e la sua proprietà sono intesi sempre in rapporto a precisi interessi ideologici, economici o sociali, considerati degli

¹⁰³⁹ Cfr. Ch. M. de La Roncière, *Solidarités familiales et lignagères* ..., cit., pp. 123-148; G. Cherubini, *Il mondo contadino nella novellistica*..., cit., pp. 417-438.

strumenti da acquistare e gestire in virtù dei valori propriamente cittadini: tutti ideali che prescindono in modo chiaro dall'amore per la campagna e per i suoi frutti. Prova emblematica di questo atteggiamento è la diffusa implementazione sui fondi cittadini della coltura promiscua la quale, spesso in contrasto con la vocazione naturale dei terreni, esprime la circostanza che le questioni della gestione dei possedimenti vengono valutate esclusivamente in riferimento ai loro effetti sulla consistenza del patrimonio dei proprietari.

Oltre a indicare nei precedenti aspetti il fulcro dell'interesse cittadino per la campagna e per la proprietà rurale, i libri di famiglia offrono anche una serie di testimonianze le quali fanno della presenza cittadina nel contado un segno della partecipazione alla vita mondana e di adesione a uno stile di vita nobile delle classi urbane. Ne sono spie le abitudini di villeggiatura proprie della famiglia dei Morelli o la pratica nobile della caccia accennata da Paolo da Certaldo. Anche in queste occasioni, però, l'ottica degli autori tende a prescindere dal valore della campagna in sé e a farne una terra di conquista e uno strumento grazie al quale i cittadini riescono ad assicurarsi vantaggi e a raggiungere scopi precisi.

Quest'ottica padronale di taglio squisitamente strumentale emerge con forza ancora maggiore nelle immagini e nelle riflessioni che gli scrittori delle ricordanze dedicano alla vita in campagna e agli aspetti del lavoro contadino. Le loro osservazioni si riferiscono quasi esclusivamente alla realtà campagnola compresa nel sistema mezzadrile, senza offrire informazioni più ampie sulla ricchezza di posizioni sociali e sulla varietà di condizioni professionali dei contadini toscani. Il «contadino» o il «lavoratore» ritratto dai mercanti-scrittori, nel contesto sia rurale che urbano, è dunque soprattutto un «mezzadro» nullatenente, impiegato all'interno della struttura poderale di proprietà cittadina e operante secondo i dettami del patto mezzadrile. Il suo lavoro, i suoi impegni precisi, le sue fatiche di tutti i giorni, le sue mansioni stagionali non sono descritte che indirettamente, mediante indicazioni su come controllare la produzione del podere e su come gestire la rendita ricavata. Soltanto da queste considerazioni pratiche, destinate a «trasmettere un'esperienza, mettere a parte di conoscenze, obbligazioni, errori commessi»¹⁰⁴⁰ e non a descrivere la realtà rurale, siamo in grado di rilevare la composizione delle strutture agricole poderali e di immaginare gli impegni mezzadrili ad esse connessi. Di conseguenza, apprendiamo pochissimo su quegli aspetti materiali della vita nel contado che non si traducono direttamente in vantaggi per i padroni. Restano ignote così le questioni legate alle condizioni economiche dei mezzadri, alle loro abitazioni, alle entità del loro possesso, agli attrezzi da lavoro, ecc. Qualcosa di più in questo

¹⁰⁴⁰ Ch. Klapisch - Zuber, *La famiglia e le donne...*, cit., p. 3.

senso, rispetto alle riflessioni di Giovanni di Pagolo Morelli, fornisce la narrazione di Paolo da Certaldo, il quale affronta in modo più approfondito la condizione della classe contadina e le problematiche connesse allo *status* del lavoro campagnolo. «Interprète de la sagesse de son temps et de sa classe»¹⁰⁴¹, come lo definisce Christian Bec, lo scrittore presenta la condizione sociale e le finalità del lavoro campagnolo richiamandosi ai principi della morale cristiana. In virtù dello schema trifunzionale comparso nell'Occidente cristiano attorno al IX-X secolo e divenuto sempre più importante nei secoli successivi¹⁰⁴², egli conferma la suddivisione strettamente gerarchica della società in *oratores*, *bellatores* e *laboratores* e rivendica una soggezione assoluta di quest'ultima figura rispetto alle prime due¹⁰⁴³. Non solo, ma riafferma anche la convinzione altomedievale che vede nel lavoro manuale, considerato il più umile, una forma di penitenza e di espiazione dei peccati e quindi un mezzo per la conquista della salvezza¹⁰⁴⁴. In questo modo, la funzione fortemente subordinata ed esclusivamente esecutrice riservata alla classe contadina dal nuovo assetto delle campagne trova una profonda convalida nella stessa morale cristiana e si collega strettamente alla sua visione escatologica del mondo. A ciò contribuisce anche il giudizio sul tempo libero dei contadini il quale, se dissociato dalla celebrazione religiosa, è inteso dagli scrittori come un momento di inerzia e di abbandono morale, capace di far emergere odi sopiti e di degenerare facilmente in pericolosi turbamenti dell'ordine sociale¹⁰⁴⁵.

Questa visione del mondo rurale e della classe che gli appartiene sfocia inevitabilmente in un complesso di descrizioni dell'immagine del villano analoghe a quelle del Sacchetti. I contadini rappresentati nei libri di famiglia sono anch'essi privi di un volto, di un nome, di una descrizione particolareggiata e di un quadro psicologico individualizzato, membri di una folla indistinta che ci trasmette, forse ancora meglio del *Trecentonovelle*, quel senso di «grigia uniformità» di cui già si è parlato. Le loro persone e le loro azioni non vengono considerate se non in rapporto al ruolo professionale e alla funzione svolta nell'unità poderale. Identificato come mezzadro, il contadino è solo una risorsa umana indispensabile al processo di produzione agricola, standardizzata e spersonalizzata; talmente immersa nel ruolo da definirsi soltanto mediante le qualità fisiche e morali che ne determinano l'idoneità al lavoro. Addirittura, è così intensa la convinzione che solo la città sia «capable [...] de former

¹⁰⁴¹ Ch. Bec, *Les marchands écrivains*, cit., p. 95.

¹⁰⁴² Cfr. J. Le Goff, *L'uomo medievale*, cit., pp. 12-13.

¹⁰⁴³ Cfr. G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris, 1979.

¹⁰⁴⁴ Cfr. J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, pp. 103-104.

¹⁰⁴⁵ Cfr. G. Cherubini, *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., pp. 152-153.

les hommes, cependant que la campagne ne produit que des bêtes»¹⁰⁴⁶, che il cittadino non ha bisogno di rivendicazioni aperte né di conferme attraverso quadri esplicitamente derisori e denigratori. E anche l'aspetto di forte subordinazione che rende incerta la condizione sociale dei contadini emerge qui con evidenza. Pur se formalmente liberi, i villani appaiono sottoposti a un condizionamento economico talmente marcato da far perdere loro la libertà, legandoli in maniera sempre più stretta ai padroni. Spia evidente di questo processo è ancora l'uso degli aggettivi possessivi davanti ai sostantivi «lavoratore» e «contadino», il quale, come scrive Christian Bec, «traduit [...] l'état de sujétion absolue auquel le rustre se trouve condamné vis-à-vis de son maître»¹⁰⁴⁷. Un elemento ulteriore emerge però sotto questo profilo negli scrittori di ricordi che non compare, almeno in tale misura, nel Sacchetti: un'oscura idea di pericolo e un atteggiamento di difesa e di cautela nei confronti del mondo rurale. Nella loro immagine, tra i vizi contadini più odiosi compare accanto alla menzogna e al furto - tradizionali ma ora rinnovati nel contesto mezzadrile - anche l'orgoglio. Quel «desiderio di non restare al proprio umile posto»¹⁰⁴⁸, già condannato - come evidenzia Jacques Le Goff - dalla letteratura altomedievale, resta una delle colpe più criticate e più temute dagli autori delle ricordanze. Pronto a evidenziarsi non appena il controllo padronale si allenta e l'atmosfera della festa unita all'inebriante forza del vino toglie il freno della ragione, l'orgoglio, associato alla consapevolezza dello sfruttamento subito e nutrito dall'odio profondo verso il padrone, appare capace di sfociare in atti di disobbedienza, di malcontento, di violenza e di ribellione. Il timore di tali fenomeni è molto forte e si traduce in ammonizioni, consigli e suggerimenti atti a sensibilizzare i lettori e a stimolare la massima cautela nei confronti dei rustici. Emerge così un altro lato, oscuro e inquietante, dei rapporti tra proprietari e contadini, o meglio tra padroni e mezzadri, il cui legame appare fondato non solo su fortissimi squilibri e su evidenti subordinazioni interne ma anche su profonde difficoltà e tensioni emotive. Di conseguenza, malgrado gli autori dei ricordi vogliano vedere la presenza cittadina nel contado nella sua dimensione modellante e colonizzatrice, la loro descrizione rivela, in un certo modo involontariamente, una maggiore complessità di accenti e di sfumature: una lunga serie di contrasti, malintesi, prepotenze e abusi di cui non ci viene tramandata alcuna immagine ma che l'odio contadino verso i padroni, da loro così temuto, simboleggia perfettamente¹⁰⁴⁹.

¹⁰⁴⁶ Ch. Bec, *Les marchands écrivains*, cit., p. 108.

¹⁰⁴⁷ Ch. Bec, *Le paysan dans la nouvelle toscane...*, cit., p. 41.

¹⁰⁴⁸ J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, cit., p. 105.

¹⁰⁴⁹ Cfr. G. Cherubini, *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., p. 153; ID., *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 131-138; J. Le Goff, *L'uomo medievale*, cit., pp. 15-19.

Si può affermare perciò che la visione del mondo contadino trasmessa dagli scrittori di ricordanze, pur limitata alla realtà mezzadrile e fortemente contrassegnata dall'ottica borghese, trasmette informazioni preziose sui rapporti esistenti fra la città e la campagna le quali, a volte, vanno al di là delle intenzioni degli stessi autori. La posizione antitetica dell'ambiente cittadino nei confronti di quello rurale emerge con una forza ancora maggiore che nell'opera letteraria di Sacchetti e assume una tensione quasi drammatica. I due mondi in costante compenetrazione appaiono come nemici che si studiano e si conoscono solo nella misura in cui ciò li spinge a contrapporsi. Così, dal lato padronale la conoscenza delle campagne e l'esperienza dei rapporti con i rustici deve aiutare ad esercitare un controllo efficace sui mezzadri e ad evitarne l'iniquità. Dal lato rurale invece, quel poco che i rustici riescono a capire del mondo che li circonda deve servire per muoversi più abilmente nel nuovo sistema e per opporsi più efficacemente alla dominazione economica dei padroni. L'unica forma di comunicabilità esistente fra i due ambiti risulta quindi quella dell'opposizione e dello scontro, la quale compromette la possibilità di ogni altra modalità di scambio culturale e di avvicinamento mentale. E tale distanza sociale, economica e culturale tra mezzadri e proprietari è così grande da spingere gli scrittori a vedere i contadini come puri strumenti di penetrazione economica, certo efficaci ma anche alieni, inquietanti e pericolosi. Pur se in un contesto profondamente trasformato e attraverso associazioni differenti, la figura contadina continua insomma ad essere percepita proprio quale l'aveva definita Jacques Le Goff in riferimento alla letteratura altomedievale: «come un oggetto e un pericolo»¹⁰⁵⁰.

5.3. «Motti e facezie del Piovano Arlotto»

Una visione del mondo rurale parzialmente diversa emerge invece dalla raccolta *Motti e facezie del Piovano Arlotto*, che grazie alla personalità del protagonista, contrassegnata in modo minore dall'orgoglio cittadino e compenetrata profondamente di pietà cristiana, si rivela capace di offrire un'immagine più diretta e meno ideologica delle campagne toscane alla fine del Medioevo. Pur restando chiaramente un cittadino, Arlotto riesce a immergersi nella società campagnola, a conoscerne giorno per giorno la vita quotidiana e ad avvicinarsi lentamente alla sua mentalità. Per questo il messaggio offerto risulta diverso rispetto alle immagini delle novelle e dei ricordi familiari: contrassegnato dall'interesse e dall'esperienza

¹⁰⁵⁰ J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, cit., p. 110.

concreta del mondo di cui si parla anziché dal distacco e dal senso di superiorità, cause di analisi sbrigative, di riferimenti standardizzati e di rappresentazioni interessate e orientate.

La prima peculiarità che si riscontra nell'ottica della raccolta è il fatto che l'attenzione del protagonista, seppur rivolta verso il contado fiorentino profondamente dominato dalla presenza borghese, non si focalizza sulla descrizione dei patrimoni di proprietà cittadina ma prenda di mira l'intero universo contadino consentendo di osservarne in maniera più diretta e completa aspetti e dinamiche. Da qui una quasi totale assenza delle figure di padroni borghesi e la propensione ad illustrare i fenomeni socio-economici connessi alla rifeudalizzazione del contado attraverso le vicende - più accennate che descritte eppure sempre significative - di una schiera di protagonisti contadini. Ne esce un quadro concreto, immediato e partecipato del mondo rurale che si presenta assai più ricco e molteplice di quanto rivelino i racconti e le ricordanze. In primo piano si trovano la campagna povera e un'umanità rurale estremamente bisognosa, le cui ristrettezze endemiche e soprattutto le difficoltà sorte da circostanze straordinarie attivano l'impegno caritatevole del religioso. Ma lo spaccato sociale del contado fiorentino non si esaurisce qui. Accanto ai rustici poveri, appartenenti soprattutto alle categorie dei nullatenenti ma frequenti anche all'interno della classe di lavoratori salariati e di mezzadri, emerge un gruppo di villani ricchi o benestanti. E anche se non è su queste figure che si focalizza l'attenzione del protagonista, il quale si limita spesso ad accennarle appena, la loro menzione consente tuttavia di uscire dall'ottica dell'uniformità dell'universo contadino e di comporre un quadro meno deformante. A ciò contribuiscono anche le immagini dell'impegno lavorativo dei rustici offerte dalla fonte. Pur se sbrigative e non di rado indicanti soltanto alcune fatiche contadine, le rappresentazioni del lavoro in campagna si rivelano prive di quell'aspetto negativo e stigmatizzante presente nel Sacchetti o nei libri di famiglia. Il lavoro dei campi è presentato non come un impegno denigrante ma come elemento della costruzione armoniosa del mondo e come parte integrante del disegno divino, divenendo con ciò un'occupazione rappresentativa di una classe sociale, quella contadina, dotata anch'essa di una chiara funzione nel grande piano divino¹⁰⁵¹. Questa idea, come s'è visto, compare anche negli autori di ricordanze, ma mentre da loro è usata per rivendicare la totale subordinazione della classe contadina nella visione del piovano restituisce un'indiscutibile dignità alla fatica dei villani e un senso profondo alla loro esistenza vissuta tra difficoltà e sofferenze. Ed è proprio la fede nel disegno divino a far accettare al piovano le dure leggi della vita nel contado e a spingerlo alla pia compassione senza alcun desiderio di trasformazione.

¹⁰⁵¹ Cfr. J. Le Goff, *L'uomo medievale*, cit., pp. 36-37.

Questo atteggiamento particolare del protagonista, fondato sul rispetto, sull'apertura nei confronti del mondo rurale e sullo spirito di osservazione estraneo alla volontà di rilevare diversità denigranti, emerge anche nell'immagine del villano offerta dalla fonte. Nonostante anche qui un grande numero di personaggi rurali restino indefiniti, profilandosi come protagonisti di gruppo e rappresentanti "tipici" della massa contadina, la narrazione disegna una serie di ritratti assai ricca e variegata. Tra i protagonisti rustici con cui il piovano entra in contatto troviamo molte figure di villani stolti, bruti, furbi e cattivi, apparentemente conformi alle immagini tradizionali della «satira del villano». Ma uno sguardo più attento consente di rilevare come quelle caratteristiche, che la corrente satirica porta all'esagerazione facendole diventare abbruttenti e deformanti, appaiano nella visione del piovano dei vizi biasimevoli sì, ma non per questo deturpanti o fonte di bestialità. Anzi, la profonda conoscenza delle circostanze in cui nascono le malefatte spinge il piovano a non considerarle in astratto bensì a vederle come un effetto estremo e drammatico proprio della disperazione e della povertà: condizioni di cui i contadini, ed egli ne è ben consapevole, non sono i soli responsabili. Il fenomeno dei frequenti abusi mezzadrili è noto al piovano e lo spinge a riflettere sul progressivo peggioramento delle condizioni contrattuali dei lavoratori e a cogliere nella crescente povertà contadina il frutto anche di una consapevole politica cittadina: cioè di una strategia la quale, portando al salasso i lavoratori, alla fine non può che spingerli a considerare la menzogna, il furto e altri reati dei mezzi di difesa tanto illeciti quanto giustificati. Da questa coscienza nasce quella «maggiore comprensione verso le miserie dei contadini e del rapporto fra necessità e furto»¹⁰⁵² che caratterizza la posizione del religioso. Ma la particolarità della visione presentata nella raccolta non finisce qui, poiché il quadro della classe contadina è arricchito anche da altre figure che presentano tinte più chiare. Si assiste infatti ad una panoramica vasta di immagini raffiguranti personaggi campagnoli buoni, generosi, onesti e laboriosi, la quale serve a completare, a riequilibrare e a rendere più realistica l'immagine della società contadina offerta dalla fonte.

Appare evidente allora che in *Motti e facezie del Piovano Arlotto* si ha un quasi completo rovesciamento dell'ottica secondo la quale è rappresentato il mondo della campagna, alla cui stregua emergono molti aspetti che gli altri autori non vedono o tendono ad oscurare. Lo scarto economico e sociale tra la città e la campagna, che Sacchetti e i mercanti-scrittori proclamano con tanto impegno, è disegnato non attraverso immagini della grandezza cittadina e degli effetti benefici che la penetrazione borghese porta nel contado, ma

¹⁰⁵² G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., p. 136.

mediante le raffigurazioni spesso dolorose della povertà e delle difficoltà che i membri della classe rurale sono costretti a fronteggiare sotto lo sguardo spesso indifferente dei proprietari cittadini. E questa diversa prospettiva, oltre ad arricchire e a completare il quadro della presenza borghese nel contado, permette anche di vedere la popolazione rurale non come un insieme di persone profondamente immorali, depravate, arretrate e difficilmente modellabili bensì come esseri umani costantemente impegnati nella realizzazione di un compito duro, difficile ma dotato di valore nonostante il suo carattere subalterno. In questo modo gli accenti di critica appaiono smorzati ed emerge l'immagine di un universo che, con tutte le sue problematiche e contraddizioni, è molto lontano da quel mondo oscuro, sede di un male morale profondo e riscattabile solo attraverso la guida cittadina, che gli scrittori borghesi tendono a rappresentare. In questi profili dunque - da un lato nella mancanza di unilateralità a sfondo ideologico associata a una scelta più ampia e a un miglior bilanciamento delle tinte, e dall'altro lato nell'attenzione più grande e consapevole agli aspetti reali del mondo rurale - risiedono gli spunti di originalità e di ricchezza della descrizione offerta in *Motti e facezie del Piovano Arlotto*. Sotto un altro profilo invece la fonte non mostra di distaccarsi dalle precedenti raccolte: nel riconoscere alla campagna un ruolo sostanzialmente passivo, strumentale e subalterno. Anche qui non c'è il tentativo di ritrarre quella dinamicità della vita rurale, la sua ricchezza e la sua flessibilità, i suoi valori, la sua cultura, il suo *ethos*, il suo costante rivolgersi verso il modello accattivante della città e molti altri elementi che le ricerche storiche hanno evidenziato. Nonostante la diversità dell'ottica e l'indubbia originalità, perciò, neppure *Motti e facezie del Piovano Arlotto* rende conto di tali profili e quindi finisce per distaccarsi solo parzialmente dagli altri scrittori, illuminando meglio, ma non del tutto, il mondo delle campagne toscane alla fine del Medioevo.

Si può concludere perciò che ciascuna delle fonti prese in esame presenta una visione del mondo contadino a suo modo diversa. Le differenze dipendono chiaramente dall'ottica degli scrittori e dal messaggio ideologico che il quadro offerto tende a trasmettere. Così, nel *Trecentonovelle* appare dominante il sentimento di diversità dal contesto contadino e il desiderio di evidenziare l'importanza e il valore positivo delle influenze esercitate dalla città sul territorio rurale circostante. I libri di famiglia esprimono pure una visione squisitamente padronale fondata sulla consapevolezza di una dominazione assoluta, ma allo stesso tempo trasmettono un sentimento di diffidenza e di timore nei confronti dei potenziali rischi che i contatti con il mondo rurale comportano. L'ottica presentata in *Motti e facezie del Piovano Arlotto* appare invece meno segnata da deformazioni dottrinali o ideologiche, fondata

sull'osservazione diretta della realtà contadina e sull'attenzione ai suoi aspetti molteplici. Pur se capaci di offrire punti di vista diversi e di aggregare al quadro peculiari sfumature, le tre fonti concordano tuttavia nel separare nettamente il mondo della città da quello della campagna e nell'illustrare la loro sostanziale estraneità e incomunicabilità. E se il distacco tra il contesto urbano e l'ambiente rurale appare del tutto comprensibile nelle fonti novellistiche e familiari, esso sorprende di più in una fonte come *Motti e facezie del Piovano Arlotto*, dove la maggiore attenzione verso la campagna si unisce inaspettatamente con una visione di essa quale un mondo a sé, subordinato ad estranee forze esterne, chiuso e ripiegato sopra le sue fatiche e i suoi mali. In tutte le fonti manca così l'idea della campagna come realtà in transizione e in costante mutamento: un mutamento invece realmente avvenuto sotto la spinta del processo di "rifeudalizzazione" borghese delle campagne e che nel giro di poco tempo cambierà radicalmente la loro immagine e la loro condizione.

PARTE II

LA RELIGIOSITÀ

CAPITOLO 1

LE «NOVELLE» DI GIOVANNI SERCAMBI

1.1. Premessa

Come già detto all'inizio, la prima fonte che prendiamo in esame per analizzare il complesso fenomeno della "religiosità popolare" e in specie rurale nella Toscana tardo medievale è la raccolta di novelle composta dallo speziale, mercante e politico lucchese Giovanni Sercambi. L'opera, iniziata attorno all'anno 1400¹⁰⁵³ e pervenutaci mutila degli ultimi fogli contenenti le novelle finali e la chiusura compositiva, consiste oggi di 156 racconti¹⁰⁵⁴. Considereremo un gruppo di circa 40 novelle che presentano storie ed immagini esprimenti la religiosità popolare dell'epoca e il mondo magico-superstizioso che l'attraversa e la circonda. Ci interesseranno non solo racconti aventi argomento specificamente religioso - avvenimenti straordinari attribuibili all'ingerenza di forze soprannaturali (celesti o diaboliche che siano), vicende legate ad operazioni magiche, a tentativi alchemico-astrologici, a miracoli di medicina, ecc. - ma anche narrazioni le quali, pur non direttamente rivolte a questioni di religiosità, permettono di intravedere comunque aspetti importanti della realtà religiosa popolare nella Toscana del tempo.

L'analisi di un'opera così strettamente legata da un lato alla storia individuale ed alla personalità dell'autore, e dall'altro lato alle vicende politiche e sociali della città in cui fu composta, non può però essere intrapresa senza dovuti riferimenti a tali aspetti. Proprio per questo, prima di passare alla presentazione della raccolta e all'analisi delle singole novelle riteniamo opportuno tracciare uno schizzo della figura del Sercambi e del contesto socio-politico in cui egli visse. La vita dello scrittore, nato nell'anno 1348 e morto nel 1424, si colloca in un periodo particolarmente importante e difficile della storia della città di Lucca. La seconda metà del Trecento, e in particolare il periodo a partire dalla fine della dominazione

¹⁰⁵³ Per informazioni dettagliate sulla datazione dell'opera, cfr. *Studio introduttivo* in G. Sercambi, *Novelle*, a cura di G. Sinicropi, 2 voll., Le Lettere Firenze, 1995, pp. 9-13.

¹⁰⁵⁴ L'unico codice (Trivulziano Ms. 193) custodito oggi presso la Biblioteca Trivulziana di Milano e considerato concordemente sin dall'inizio degli studi apografo è spesso scorretto. Molte novelle risultano lacunose, si hanno sovente omissioni di singole parole o di intere linee, non mancano fraintendimenti e incomprensioni, la grafia è vacillante. Cfr. M. Paoli (a cura di), *I codici*, in AA. VV., *Giovanni Sercambi e il suo tempo. Catalogo della mostra, Lucca, 30 novembre 1991*, Nuova Grafica Lucchese, Lucca, 1991, pp. 194, 200-206; P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia*, cit., pp. 23-24.

pisana avvenuta nel 1369, segnarono per Lucca un'epoca di instabilità politica che da un lato causò una notevole politicizzazione della popolazione cittadina, dall'altro lato portò invece a una profonda scissione interna del suo ceto politico, dando così inizio a una serie di lotte fratricide tra i membri delle più potenti famiglie¹⁰⁵⁵. In seguito a queste lotte il controllo della città passò alla vittoriosa fazione dei Guinigi, che governò Lucca inizialmente nel quadro delle strutture repubblicane e poi, a partire dall'anno 1400 - quando Paolo Guinigi divenne prima Capitano, poi Difensore del Popolo¹⁰⁵⁶ - nell'ambito del sistema signorile¹⁰⁵⁷. La Signoria dei Guinigi però, indebolita dalla forte opposizione e dagli odi dei concittadini, non era destinata a durare a lungo e il sistema repubblicano venne ristabilito già nell'anno 1430. Si aprì così un periodo di più di 300 anni in cui la città sarebbe riuscita a mantenere la propria indipendenza politica¹⁰⁵⁸. Giovanni Sercambi visse quindi in un momento del tutto particolare della storia della città, e furono proprio il clima socio-politico di quegli anni, gli eventi della politica interna, le opportunità che si stavano creando, il nascente umanesimo civile, le incognite riguardanti il nuovo sistema di gestione dello stato e infine i dilemmi di un paese costretto a condurre la propria politica in bilico tra le nemiche Firenze e Pisa e il potentissimo stato milanese, ad accendere la sua passione, a indirizzare definitivamente la sua carriera ed a determinare la sua opera letteraria¹⁰⁵⁹.

L'autore delle *Novelle* nacque a Lucca nel 1348 in una famiglia di speziali, originaria di Massarosa e inurbata da poco¹⁰⁶⁰. Secondo la tradizione familiare il giovane Sercambi venne immatricolato nell'arte paterna, l'Arte dei Mercanti, e seguì un percorso formativo tipico dei figli dei mercanti. Egli apprese quindi le basi dell'abaco, si familiarizzò con i libri

¹⁰⁵⁵ Anche se conformemente alla decisione del 31 luglio 1370 la città di Lucca doveva essere governata «a popolo», le sue istituzioni pubbliche furono dominate da mercanti, uomini d'affari, banchieri, dottori di legge e notai, molti dei quali appartenevano non solo alle più ricche e potenti famiglie della città ma anche alle schiatte che vantavano una tradizionale appartenenza al ceto governante lucchese. Questi casati formarono due fazioni, uguali secondo la testimonianza del Sercambi quanto a forza e numero, e fra loro nemiche: quella dei Guinigi e quella orientata attorno ai Rapondi e ai Forteguerra. La soluzione del conflitto si giocò quindi non nel campo della dominazione istituzionale ma nei violenti scontri del 12 maggio 1492 che portarono alla sconfitta dei Forteguerra e fecero passare la città di Lucca sotto il governo effettivo, anche se non ancora formale, di Lazzaro di Francesco dei Guinigi. Cfr. Ch. Meek, *Il tempo di Giovanni Sercambi* in AA. VV., *Giovanni Sercambi e il suo tempo*, cit., pp. 3-30; Id., *Lucca 1369-1400. Politics and Society in the Early Renaissance City-State*, Oxford University Press, Oxford, 1978; P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia*, cit., pp. 12-23.

¹⁰⁵⁶ La presa del potere da parte di Paolo Guinigi, benché sancita ufficialmente dalla balia, viene definita anche dallo stesso Sercambi un colpo di stato. Cfr. Ch. Meek, *Il tempo di Giovanni Sercambi*, cit., pp. 27-28.

¹⁰⁵⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 24-28.

¹⁰⁵⁸ L'indipendenza di Lucca durò fino all'anno 1799. Cfr. *ibid.*, p. 4.

¹⁰⁵⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 3-30; P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia*, cit., pp. 12-18; Id., *La narrativa...*, cit., pp. 107-115.

¹⁰⁶⁰ Per le informazioni sulla famiglia del Sercambi e la sua biografia, cfr. S. Nelli e M. Trapani (a cura di), *Giovanni Sercambi: documenti e fatti della vita familiare e sociale*, in *Giovanni Sercambi e il suo tempo*, cit., pp. 33-100; G. Tori (a cura di), *Profilo di una carriera politica* in *ibidem*, pp. 103-134; M. Brogi (a cura di), *Giovanni Sercambi e la Signoria di Paolo*, in *ibidem*, pp. 135-190; P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia*, cit., pp. 12-23; Id., *La narrativa...*, cit., pp. 107-142.

di mercatura, conobbe i segreti del mestiere dello speziale e infine compì probabilmente qualche viaggio di istruzione. È inoltre possibile che il futuro autore delle *Novelle* avesse seguito anche dei corsi tenuti da maestri pubblici, imparando così il latino. Ma gli studi formativi, insieme al mestiere dello speziale che Sercambi avrebbe svolto per tutta la vita, segnarono solo un aspetto della sua vicenda personale la quale sfociò anche in un'importante carriera politica. Egli iniziò ad impegnarsi nell'attività pubblica abbastanza presto, perché attorno all'anno 1369, quello già menzionato della riconquista dell'indipendenza lucchese, ricoprì modeste funzioni nella milizia municipale. Raggiunta la pienezza dei diritti politici, nel 1372 entrò nel Consiglio Generale, il massimo organo deliberativo della Repubblica. Nonostante questi brillanti inizi, lo sviluppo della sua carriera politica subì negli anni seguenti notevoli rallentamenti, dovuti con ogni probabilità alle sue modeste origini. Qualcosa iniziò a cambiare solo attorno al 1381 quando Sercambi entrò a far parte dell'importantissimo Consiglio dei Trentasei. Grazie a quest'incarico egli si fece conoscere ben presto come abile diplomatico e ambasciatore della causa lucchese, diventando un apprezzato membro della fazione dei Guinigi¹⁰⁶¹. La svolta decisiva nella sua carriera avvenne però solo dopo l'anno 1392, quando la vittoria dei Guinigi sulla scena politica interna gli diede una spinta ulteriore e lo portò a una serie di incarichi di rilievo, tra cui numerose funzioni esecutive, missioni politiche, uffici delle forze dell'ordine, seggi nell'Anzianato e nella Balìa dei Ventiquattro, vicariati e infine la più alta funzione di Gonfaloniere di Giustizia¹⁰⁶². Nonostante il fervido impegno politico Sercambi continuava però anche gli studi personali, attingendo sia alla ricca biblioteca privata dei Guinigi sia a quella di Guido Manfredi da Pietrasanta e riunendo anche una propria raccolta libraria abbastanza cospicua. In questo modo tra le sue letture si trovarono non solo tradizionali scritti di devozione, trattati medievali di virtù, libri professionali, il *Decameron*, commenti all'opera dantesca, il *Dittamondo* di Fazio degli Uberti, il *Milione* di Marco Polo, il *Canzoniere* di Nicolò Soldanieri, le laude dei *Bianchi*, raccolte di canzoni e volgarizzamenti o le opere di Boezio e Cicerone, ma anche letture inusuali tra cui per esempio le tragedie di Seneca. Inoltre, le conoscenze letterarie del Sercambi erano più ampie di quelle offerte dalle fonti bibliotecarie lucchesi perché l'autore, in

¹⁰⁶¹ Di particolare rilievo fu la missione diplomatica ad Arezzo, affidata al Sercambi nel 1382. Grazie alle trattative da lui condotte fu concordato un riscatto e quindi scongiurato il pericolo di saccheggio di Lucca da parte delle truppe mercenarie guidate dal condottiero Alberico da Barbiano. Cfr. G. Tori (a cura di), *Profilo di una carriera politica*, cit., p. 104; P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia*, cit., pp. 18-20.

¹⁰⁶² Sercambi salì alla massima carica di Gonfaloniere di Giustizia due volte: la prima nel 1397 e la seconda nel 1400, e fu proprio lui a «sancire, con il suo personale intervento, l'ascesa alla Signoria di Paolo Guinigi» (G. Tori (a cura di), *Profilo di una carriera politica*, cit., p. 107).

quanto cartolaio, era a contatto con molti libri affidatigli per rilegatura¹⁰⁶³. E fu proprio la professione di cartolaio, oltre a quella di speziale, l'attività che Sercambi continuò a svolgere anche dopo la vittoria definitiva e la conquista del potere signorile da parte di Paolo Guinigi. Questo ulteriore cambiamento dell'ordine politico lucchese diede ancora una svolta alla carriera dello scrittore procurandogli «tanto i dovuti onori, quanto vantaggi e svantaggi economici». Da sempre fautore e sostenitore della fazione Guinigi nonché uno dei dodici membri della balia che elesse Paolo Signore di Lucca, Sercambi venne subito nominato membro del Consiglio privato di Paolo Guinigi, onore che mantenne fino alla morte. Seguì una serie di incarichi di primaria importanza, quali quelli di Consigliere del Consiglio di Stato e di Consigliere nel Consiglio di Reggenza, di procuratore del Signore di Lucca, di Consigliere dell'Abbondanza, di Governatore della Dogana di Sale, di Consigliere delle Entrate, e di Statutario per la Corte dei Mercanti¹⁰⁶⁴. Col passare del tempo però le relazioni tra Paolo Guinigi e Giovanni Sercambi sembrano essersi progressivamente deteriorate sia per motivi personali sia per divergenza di opinioni sul modo di svolgere il governo della città. Dalle più recenti analisi risulta però che, nonostante le famose «aperte lagnanze» espresse dal Sercambi sulle carte delle sue *Croniche lucchesi*, si dovrebbe parlare non di una vera e propria rottura tra il signore e il consigliere ma piuttosto di un «naturale scontro di generazioni, differente visione del mondo tra due uomini figli del proprio tempo [...]: l'uno «ancora» scaldato dalle passioni, concezioni e senso pratico che animarono ogni città medievale; l'altro «già» concreta espressione degli ideali umanistici»¹⁰⁶⁵. Uno scontro che però non alterò la riconoscenza di Paolo Guinigi verso il Sercambi, la cui morte fu celebrata con solenni esequie¹⁰⁶⁶.

L'appassionata attività politica del Sercambi trovò un chiaro riflesso nella sua opera letteraria: questo sia nelle *Croniche lucchesi*, iniziate negli anni novanta del XIV secolo e riprese dopo la svolta politica dell'anno 1400, sia nella raccolta delle *Novelle*. Ma certo, lo sfondo da cui nascono le narrazioni è estremamente più ampio e variegato. L'autore attinge a diverse fonti e a differenti tradizioni stilistiche, scegliendo motivi provenienti anche da epoche e paesi lontani e creando così un *collage* spesso originale. E anche se per la maggior parte di racconti si riesce a individuare le fonti, costituite o da antecedenti letterari o da motivi

¹⁰⁶³ Cfr. P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia*, cit., pp. 15-16.

¹⁰⁶⁴ Cfr. M. Brogi (a cura di), *Giovanni Sercambi e la Signoria di Paolo*, cit., pp. 148-149.

¹⁰⁶⁵ *Ibid.*, p. 147.

¹⁰⁶⁶ Cfr. *ibid.*, p. 143; P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia*, cit., pp. 18-19.

diffusi oralmente, tali modelli raramente vengono ripresi alla lettera¹⁰⁶⁷. Proprio nel modo in cui Sercambi trasforma la tradizione letteraria, nei temi che accentua, nei problemi che si pone e nelle risposte che dà si riflettono i suoi veri ideali, le sue preoccupazioni reali, i valori della società in cui vive, i pericoli della sua epoca, nonché i modelli da proporre al pubblico colto in un momento di svolta storica in cui il bisogno di cambiamenti e di nuove soluzioni risulta impellente. Ma se oggi sono appunto questi interessi immediati del Sercambi, strettamente circoscritti sotto un profilo temporale e territoriale (in quanto limitati principalmente all'epoca dello scrittore e concernenti tranne rari casi la città di Lucca e il suo contado) a costituire il motivo fondamentale della nostra attenzione per le sue opere, furono proprio essi i principali responsabili del quasi totale oblio subito dal Sercambi e dai suoi scritti dopo la morte dell'autore. Infatti, con il ritorno di Lucca al sistema repubblicano, le proposte e gli ideali politici formulati nelle *Croniche* persero ogni capacità di attrazione e furono visti come espressioni di tradimento e di opportunismo, per cui l'opera rimase a lungo inedita; mentre la coerenza del programma socio-politico proposto nelle *Croniche* con la visione della società presentata nelle *Novelle* fu una causa anche del mancato interesse per le novelle sercambiane. Alla sfortuna storica di queste ultime contribuirono inoltre ulteriori fattori: da un lato l'atteggiamento dello stesso Sercambi, che sembra aver inteso la propria opera come destinata ad ambiti limitati disinteressandosi di assicurarne una diffusione più ampia¹⁰⁶⁸; dall'altro lato il progressivo "isterilimento" del genere novellistico e il conseguente mancato interesse per le *Novelle* da parte di lettori e di editori; infine l'avvento della Controriforma con il conseguente irrigidirsi delle norme imposte alle opere letterarie¹⁰⁶⁹. In più, i proprietari dell'unico manoscritto delle *Novelle* rimasero per molto tempo profondamente convinti del suo carattere fortemente corruttivo e decisamente pericoloso per la morale, impedendo a lungo l'edizione completa dell'opera. Di conseguenza, le *Novelle* furono conosciute molto tardi e solo attraverso pubblicazioni parziali¹⁰⁷⁰.

La prima edizione di un gruppo di 20 novelle senza preamboli ebbe luogo nel 1816 per opera di Bartolomeo Gamba. Seguirono altre tre edizioni parziali - una del 1860 preparata da Carlo Minutoli¹⁰⁷¹, un'altra del 1886 curata da D'Ancona, e infine una preparata da Renier nel

¹⁰⁶⁷ Cfr. P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia*, cit., pp. 11; F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, cit., p. 184.

¹⁰⁶⁸ È probabilmente questo carattere volutamente elitario dell'opera a far sì che essa sia pervenuta a noi in un solo esemplare. Cfr. M. Paoli (a cura di), *I codici*, cit., p. 194.

¹⁰⁶⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 193-194.

¹⁰⁷⁰ Cfr. Ch. Bec, *Les marchands écrivains...*, cit., p. 176; P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia*, cit., 12-34.

¹⁰⁷¹ L'edizione comprese undici novelle e un ampio saggio biografico su Sercambi. Cfr. P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia*, cit., p. 20.

1889¹⁰⁷². Solo queste ultime due edizioni, curate dai filologi e munite di accenni biografici e storici, riuscirono ad attrarre l'attenzione e la curiosità di un gruppo più ampio di lettori e di studiosi. Per colpa della mancanza di un'edizione completa, e visto l'atteggiamento filologico e storico-letterario da parte dei ricercatori, si tese però a vedere nelle *Novelle* una poco riuscita imitazione del *Decameron*, caratterizzata da scarsa originalità, da semplicità concettuale, da forzature compositive e da un livello linguistico non eccezionale. Una rivalutazione dell'opera sercambiana avvenne solo in seguito alle edizioni critiche del testo integrale apparse nel 1972 a cura di G. Sinicropi e nel 1974 a cura di L. Rossi. Esse consentirono una più approfondita lettura delle novelle nel contesto della "cornice", e quindi uno sviluppo cospicuo degli studi su di esse. Gli studiosi presero in esame non più solo la struttura compositiva del libro, il suo linguaggio, l'originalità con cui l'autore attinge alla ricca tradizione precedente, ma anche la visione della società del Quattrocento che traspare dalle sue pagine. Nacquero così gli studi di G. Chiecchi¹⁰⁷³ e di V. Dornetti¹⁰⁷⁴ dedicati al moralismo del Sercambi; le analisi di Ch. Bec¹⁰⁷⁵, di G. Beretta¹⁰⁷⁶ e di G. Sinicropi¹⁰⁷⁷ concernenti i legami tra l'opera sercambiana e *Decameron*; e infine le ricerche di storici come G. Cherubini¹⁰⁷⁸ e F. Cardini¹⁰⁷⁹ dedicate al realismo sercambiano e ai legami tra realtà riprodotta e realtà storica¹⁰⁸⁰.

Il realismo e il chiaro intento didattico-moraleggiante del Sercambi si leggono già nella struttura compositiva delle *Novelle*. Il libro unisce 156 novelle in una cornice che ambienta la situazione di partenza a Lucca durante l'epidemia di peste dell'anno 1374¹⁰⁸¹.

¹⁰⁷² Per le informazioni sulla fortuna editoriale delle opere sercambiane, cfr. anche G. Sercambi, *Novelle*, cit., pp. 9-47.

¹⁰⁷³ Cfr. G. Chiecchi, *Sulla moralità in Giovanni Sercambi*, in «Lettere Italiane», XXIX, 1977, pp. 133-147.

¹⁰⁷⁴ Cfr. V. Dornetti, *Le novelle di Giovanni Sercambi e il moralismo ereticale dei Bianchi*, in «Italianistica», VIII, 1979, pp. 275-286.

¹⁰⁷⁵ Cfr. Ch. Bec, *La fortune du «Décaméron» à la fin du Trecento: plagiat et réinvention dans le «Novelliero» de Sercambi*, in «Révue des Études Italiennes», XXI, 1975, pp. 284-303, (tr.it. in *id.* 1981, pp. 39-59); *Id.*, *Les marchands écrivains...*, cit., pp. 175-198.

¹⁰⁷⁶ Cfr. G. Beretta, *Contributo all'opera novellistica di Giovanni Sercambi*, Gaggini-Bizzozera, Lugano, 1968; *Id.*, *Giovanni Sercambi e il Boccaccio*, in «Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance», XXXIII, 1971, pp. 101-106.

¹⁰⁷⁷ Cfr. G. Sinicropi, *La questione degli epigoni*, in M. Cottino-Jones, F. Tuttle (a cura di), *Boccaccio: secoli di vita*, Atti del Congresso Internazionale di Los Angeles, 17-19 ottobre, 1975, Longo, Ravenna, pp. 193-205.

¹⁰⁷⁸ Cfr. G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 3-49.

¹⁰⁷⁹ Cfr. F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, cit., pp. 169-241.

¹⁰⁸⁰ Cfr. P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia*, cit., p. 22.

¹⁰⁸¹ Nel corso del Trecento e del Primo Quattrocento Lucca subì diversi attacchi della "morte nera", che dopo la prima apparizione nel 1348 ritornò nel 1362, 1373, 1383, 1390, 1400 e 1416. La data dello scoppio dell'epidemia citata nelle *Novelle* è quindi fittizia o dovuta a uno sbaglio dallo scriba, perché nel 1374 Lucca era già libera dalla peste che aveva invaso la città un anno prima e che continuava invece a imperversare nei territori

Proprio allora un gruppo di giovani lucchesi si raduna in una chiesa e decide di unirsi a Dio, intraprendendo un viaggio di penitenza atto a riscattare i peccati che hanno provocato l'ira divina e il conseguente castigo del contagio. I giovani stabiliscono le regole morali da osservare durante il viaggio - consistenti in una serie di rinunce e di astinenze ispirate alla *pietas* dei Bianchi -, definiscono le modalità di convivenza sociale e scelgono le autorità. Viene quindi unanimemente eletto il *preposto*, dotato di un assoluto potere esecutivo, il quale nomina a sua volta il *novellatore*, il compito del quale consisterà nell'alleviare le fatiche del viaggio con i racconti. Sercambi crea così un modello di società perfetta, formata da sudditi fedeli e obbedienti che riconoscono in pieno il proprio ruolo e affidano il governo a un signore assoluto, il *preposto*, circondato da cortigiani e da funzionari-rappresentanti come il *novellatore*. L'ideale presentato dal Sercambi propone quindi una collettività a carattere strettamente gerarchico, basato sulla chiara spartizione dei ruoli e sull'assoluto potere signorile¹⁰⁸². Ma la struttura della cornice e la presenza della brigata, oltre ad integrare il significato delle singole novelle e a suggerire un preciso modello sociale, svolgono anche un'altra funzione. I comportamenti dei membri del gruppo, le loro reazioni - approvazione o rifiuto, riso o compassione, diletto od orrore - costituiscono un importante commento alle novelle e ne suggeriscono la chiave di lettura, offrendo così un costante punto di riferimento morale per il lettore. L'indicazione interpretativa però, per poter essere veramente efficace e per assicurare una lettura nel senso corretto voluto dall'autore, deve essere ridondante. Di conseguenza, ogni novella è munita anche di un *titolo*, che già di per sé pone l'accento su un dato aspetto del racconto, e di un *breve riassunto* che commenta ulteriormente il testo. L'insegnamento inoltre viene impartito anche tramite *canzoni* e *brevi componimenti poetici* inseriti nella cornice o nel testo delle novelle, *dediche* a una precisa cerchia di lettori che precedono spesso la narrazione, *sentenze* e *proverbi* con cui si concludono molte novelle. Ma nonostante questa ricchezza di mezzi formali adoperati per suffragare le tesi proposte nella narrazione e per innalzare la coerenza ideologica dell'opera, è principalmente attraverso le emozioni e i giudizi espressi dalla brigata che la chiave interpretativa diventa più chiaramente leggibile, portando al massimo l'efficacia del didattismo sercambiano¹⁰⁸³.

L'interesse didattico dell'autore e la sua volontà di giungere direttamente alla coscienza del pubblico borghese di Lucca si esprimono anche nel modo in cui egli costruisce

in cui si reca la brigata. Cfr. Ch. Meek, *Il tempo di Giovanni Sercambi*, cit., p. 10; P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia*, cit., pp. 26-27.

¹⁰⁸² Cfr. P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia*, cit., pp. 24-34, 106-107, 113, 123, 133, 140-148, 152-157.

¹⁰⁸³ Cfr. *ibid.*, pp. 27-31, 57-65, 81-91.

la relazione tra la realtà e la *finzione*. Nella presentazione delle problematiche Sercambi ricorre a tre registri principali - *realistico*, *fiabesco* e *comico* -, ciascuno dei quali mette il lettore in un rapporto diverso con la realtà descritta e suggerisce una differente modalità interpretativa. La *finzione* costruita nel *registro realistico* si richiama direttamente al sapere quotidiano dei lettori. I fatti narrati non vengono però presentati come eventi particolari, accaduti a dei protagonisti specifici e verificatisi una volta sola in seguito a circostanze concrete ed uniche. Essi vengono visti come fatti tipici di certi ambienti e quindi ripetibili, trasformandosi così in *exempla* da imitare o da evitare. Il *registro fiabesco*, pur prendendo le distanze dalla quotidianità ed escludendo parallelismi banali con la realtà conosciuta dal pubblico, permette di costruire modelli comportamentali e sequenze di situazioni significative che confermano la validità delle leggi e dei valori promossi nelle novelle realistiche. I racconti *fiabeschi* risultano quindi legati alle novelle realistiche da una relazione di complementarietà, in quanto l'autore ricorre al *realistico* per dipingere "il mondo com'è", mentre le fiabe vengono sfruttate per mostrare come esso "potrebbe", o anzi "dovrebbe essere"¹⁰⁸⁴. Ma il principio di complementarietà vige anche per le novelle *comiche*, il cui scopo consiste nell'offrire l'immagine di un mondo da cui fuggire. La *finzione* del *comico*, ambientata in una realtà sostanzialmente vicina a quella delle esperienze quotidiane, dà infatti ai lettori la sensazione di verosimiglianza degli eventi narrati, nell'ambito dei quali gli antimodelli proposti e l'*exemplum deterrens* basato sulla derisione ribadiscono ancora una volta la validità dei modelli promossi negli altri due registri. La continua alternanza dei tre registri narrativi, oltre a incrementare la varietà della raccolta sercambiana, permette allo stesso tempo di aumentare la coerenza della visione ideologica proposta¹⁰⁸⁵.

Nel gruppo delle quarantatre novelle che prenderemo in esame risultano presenti tutti e tre i registri, proposti singolarmente o attraverso varie mescolanze alla cui stregua uno di essi diventa dominante. E così nel gruppo da noi individuato si riscontrano 31 novelle appartenenti ai registri *realistico* e *realistico-comico*¹⁰⁸⁶ e 12 novelle che realizzano il registro *fiabesco* o mescolano gli elementi del *fiabesco* con quelli tipici del *realistico*¹⁰⁸⁷.

I temi interessanti dal punto di vista della nostra analisi risultano trattati più frequentemente nelle novelle *realistiche* e *realistico-comiche* che in quelle tinte di *fiabesco* e consentono una sorta di sommaria sistematizzazione. La categoria più numerosa nel primo

¹⁰⁸⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 72-80.

¹⁰⁸⁵ Cfr. *ibid.*

¹⁰⁸⁶ Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., novv.: III, IV, VII, XI, XII, XIII, XIV, XXII, XXVIII, XXXI, XXXIII, XXXIV, XXXVI, XXXVII, XLI, LII, LXVII, LXVIII, LXXVI, LXXXI, LXXXII, LXXXXIV, LXXXXV, C, CXI, CXVII, CXXVI, CXXIX, CXLIII, CL, CLI.

¹⁰⁸⁷ Cfr. *ibid.*, novv.: V, XV, XL, XXXIX, XLIV, XLVII, XLIX, LXI, LXVI, CXXII, CXXIV, CXLII.

gruppo di novelle è costituita da 18 racconti che tracciano le figure dei religiosi o presunti tali¹⁰⁸⁸. Inoltre, come protagonisti nelle novelle *realistiche* e *realistico-comiche* Sercambi sceglie volentieri anche santi. In 6 di tali racconti troviamo infatti riferimenti ai comportamenti e alle caratteristiche dei santi patroni, informazioni sulle preghiere a loro rivolte ed sugli interventi dovuti, nonché accenni ai legami che uniscono questi protettori celesti con i fedeli¹⁰⁸⁹. E infine, accanto ai temi pertinenti strettamente alle credenze e alle superstizioni religiose, il primo gruppo di novelle contiene anche una serie di racconti dedicati alle nozioni popolari e alle curiosità concernenti le arti magiche, l'astrologia e l'alchimia¹⁰⁹⁰. Tali interessi si trovano anche alla base di alcune delle 12 novelle appartenenti al secondo gruppo. Ben 4 racconti del registro *fiabesco* e *realistico-fiabesco* trattano infatti delle operazioni di magia nera, delle arti astrologiche, delle misteriose pietre del giudizio conosciute nell'antichità e delle presunte doti magiche possedute dal Veglio della Montagna - misterioso signore dei Tartari capace di mandare i propri sudditi nel falso Paradiso¹⁰⁹¹. Nelle rimanenti 8 novelle fiabesche invece si narrano storie in cui il verificarsi dei fenomeni misteriosi e prodigiosi perde in parte "magicità" rivelandosi riconducibile al meraviglioso cristiano¹⁰⁹².

Proviamo adesso a guardare più da vicino queste tematiche attraverso un'attenta lettura delle singole novelle accompagnata da un confronto accurato con il messaggio ideologico espresso nei diversi elementi della cornice interpretativa che le accompagna.

1.2. *Novelle realistiche e realistico - comiche*

1.2.1. *La figura del religioso*

I rappresentanti della classe sacerdotale appartengono indubbiamente ai protagonisti più spesso tratteggiati nelle *Novelle*. Le loro presenze, oltre ad essere frequenti, risultano anche in molti casi il vero e proprio fulcro narrativo delle novelle, diventando così il centro

¹⁰⁸⁸ Cfr. *ibid.*, novv.: XI, XII, XIII, XXXI, XXXIII, XXXIV, XXXVI, XXXVII, LII, LXVII, LXVIII, LXXXIV, LXXXV, C, CXI, CXVII, CXXVI, CL.

¹⁰⁸⁹ Cfr. *ibid.*, novv.: VII, XLI, LXXXII, LXXXIV, CXXIX, CL.

¹⁰⁹⁰ Cfr. *ibid.*, novv.: XXII, XXVIII, CLI, III, IV, XIV, CXXVI.

¹⁰⁹¹ Cfr. *ibid.*, novv.: XLIV, XLVII, XLIX, LXVI.

¹⁰⁹² Cfr. *ibid.*, novv.: V, XV, XXXIX, XL, LXI, CXXII, CXXIV, CXLII.

dell'attenzione del pubblico. Però, se si volesse definire la fisionomia del ceto religioso soltanto in base ai racconti ad esso esplicitamente dedicati, si rischierebbe di evidenziare un'estrema tipizzazione e un riduzionismo psicologico-morale operati dal Sercambi nei confronti degli "uomini di Dio"¹⁰⁹³. Ma ciò perderebbe di vista le molteplici sfumature di quei ritratti che l'autore introduce invece per mezzo di brevi riferimenti ai religiosi nei racconti destinati a vicende diverse. E tali accenni, oltre ad approfondire la nostra comprensione delle opinioni sercambiane sul clero, sono importanti anche nella più generale ricerca degli elementi della religiosità popolare. Per poter quindi definire in dettaglio le opinioni concernenti gli ecclesiastici da un lato e il funzionamento di tali idee all'interno del sistema delle credenze religiose popolari dall'altro lato, è necessario analizzare insieme alle novelle che riguardano preti, monaci o presunti tali anche quelle in cui le figure degli ecclesiastici appaiono in secondo o addirittura in terzo piano, in cui i loro comportamenti si evincono piuttosto dagli sguardi attenti dei fedeli che non dalle azioni descritte, e in cui le loro parole echeggiano non nelle prediche pronunciate dal pulpito ma nelle conversazioni intime con i parrocchiani o addirittura negli insegnamenti da essi citati. Solo prendendo in considerazione la molteplicità di questi dati potremo scorgere la complessità dei legami tra i membri della classe sacerdotale e i fedeli, penetrando allo stesso tempo a fondo nelle credenze religiose popolari sottese a tali rapporti.

Tra le 19 novelle che trattano - come protagonisti o marginalmente - le figure dei religiosi la maggior parte (ben 12) presentano persone il cui sacerdozio risulta decisamente lontano dall'ideale ecclesiastico. Tra le figure che attraggono l'interesse del Sercambi troviamo infatti preti-amanti, preti-imbrogliatori o presunti preti che approfittano dell'ingenua credulità dei fedeli per piegarli alla propria volontà e che sfruttano il ministero per realizzare scopi aventi assai poco a che fare con *cura animarum*¹⁰⁹⁴.

Così le novelle XI - *De vitio luxurie in prelati* e XII - *De vituperio pietatis* presentano due varianti di un'antica storia¹⁰⁹⁵ sulla fedeltà coniugale mantenuta nonostante le molestie di vari corteggiatori, che in questo caso portano la tonaca. Il primo racconto è ambientato a Pisa,

¹⁰⁹³ Cfr. F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, cit., p. 235.

¹⁰⁹⁴ Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., novv.: XI, XII, XXXIV, XXXVI, XXXVII, LII, LXXXXIV, LXXXXV, CXI, CXVII, CXXVI, CL.

¹⁰⁹⁵ Secondo le ricerche del Sinicropi, la storia della moglie fedele corteggiata da vari spasimanti risale ai primi secoli d. C. Sulla base delle due versioni iniziali si creò poi una ricchissima tradizione narrativa le cui tracce si trovano p. es. nelle *Gesta Romanorum*, nel *Libro di Sindibād* e nelle *Mille e una notte*. In Occidente invece tale motivo appare in alcuni *fabliaux*, in una farsa medievale, nelle *Porretane* di Sabadino degli Arienti (XXXVII), nel *Decameron* (VII, 2), nel «*Trecentonovelle*» di Sacchetti (LXXXIV) e nelle «*Dugento novelle*» del Malespini (LXXXXIII). Le due versioni principali risalgono più o meno alla stessa epoca, vale a dire al XIII sec. Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., nota finale alla nov. XI, pp. 168-172.

«innella contrada di San Nicolò» dove sorge una chiesa dedicata al santo ove «divotissimamente andava ogni die [...] a udire la parola di Dio» madonna Nese, «bellissima et onesta» moglie di «uno Ranieri pellaio e cartaio»¹⁰⁹⁶. In questa chiesa un giorno arrivano «alquanti frati dell'Ordine», ed è proprio il luogo sacro a costituire l'ambientazione iniziale della vicenda. Perché ecco che due dei monaci, invece di abbandonarsi alla preghiera, si accingono a guardare le parrocchiane e colpiti dalla bellezza e dalle grazie di Nese, definite come sufficienti «a una badia di frati», decidono di sedurre la donna¹⁰⁹⁷. Lo zelo amoroso dei religiosi - non a caso uno di loro porta il nome Zelone -, insieme alle “buone parole” alludenti ai piaceri carnali, ben presto accendono simili passioni anche in terzo monaco, «uno giovane frate pisano chiamato Ghirardo» e definito da Sercambi come «assai screduto»¹⁰⁹⁸. Così i tre fanno a gara per conquistare i favori della donna, mentre la chiesa diventa teatro dei loro azzardati tentativi. Ma Sercambi non si accontenta del *comico* dovuto alla contesa tra i frati-amanti, e per screditare ulteriormente i religiosi mette loro in bocca una serie di frasi che dimostrano un'estrema “disinvoltura” nell'accostare il sacro al profano¹⁰⁹⁹. Il frate-nichilista Ghirardo dichiara espressamente di volere essere «il primo che [...] canti [alla Nese] il mattino in sul corpo»¹¹⁰⁰, al frate Anastagio il godimento carnale sembra paragonabile alla gioia di salire al solco papale, mentre il frate Zelone delibera «solo in chiesa sempre stare» pur di avvicinarsi alla donna e persuaderla a «farsi lieta d'uno codigio»¹¹⁰¹ ambiguamente inteso¹¹⁰². Ma la vittima risulta meno indifesa di quanto se lo potessero immaginare i monaci e insieme al marito decide di beffare per non rimanere beffata. I frati-spasimanti vengono quindi invitati a una cena atta apparentemente a rendere possibile la realizzazione dei loro desideri. Adeguandosi al novellistico modello comportamentale proprio degli amanti, i religiosi si rivelano allora veri e propri dongiovanni: impazienti dell'incontro al punto che a «ciascuno frate pare mille anni che 'l di passi», premurosi nel mandare capponi per la cena in vista, generosi nel regalare gioielli alla futura amante e birbanti nel chiederle baci¹¹⁰³.

Simili comportamenti caratterizzano anche i tre frati-spasimanti di un'altra parrocchiana, madonna Margarita, protagonista della menzionata novella XII - *De vituperio*

¹⁰⁹⁶ *Ibid.*, nov. XI, p. 159.

¹⁰⁹⁷ *Ibid.*, p. 160.

¹⁰⁹⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹⁹ Cfr. *ibid.*, n. 16; P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia*, cit., p. 77; J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 205-280.

¹¹⁰⁰ Il “mattino” vuol dire il mattutino, la prima delle ore canoniche recitate all'alba. Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. XI, p. 160, n. 16.

¹¹⁰¹ *Ibid.*, nov. XI, pp. 160, 162.

¹¹⁰² Il termine «codigio» ha in questo caso due sensi, potendo indicare sia un tipo di tonaca monacale sia il membro virile. Cfr. *ibid.*, p. 162, n. 40.

¹¹⁰³ Cfr. *ibid.*, pp. 164-165.

pietatis, «la quale si diletta di udire la parola di Dio e molto usava la chiesa di San Paulino»¹¹⁰⁴ a Lucca, finché gli osceni corteggiamenti del prete Anfrione non l'avevano costretta a cambiare chiesa. Con la speranza di trovare pace in un altro tempio la donna si reca quindi prima a San Pietro Macaiuolo e poi a Santa Maria Filicorbi. Lì però il sacerdozio risulta essere nelle mani dei preti Bonzera¹¹⁰⁵ e Ronchetta¹¹⁰⁶ i cui nomi indicano già il loro dubbioso livello morale. Le molestie così si ripetono, ma Margarita - similmente a Nese - non intende subire le offese e su consiglio del marito decide di tendere una trappola. Fino a questo punto i due racconti rimangono sostanzialmente simili, tracciando una linea narrativa “a due tempi” che passa dalla rottura dell'iniziale equilibrio - dovuta alla trasgressione commessa dai religiosi - al miglioramento apparente della situazione dei frati, a cui corrisponde il temporaneo peggioramento della posizione della donna e del marito¹¹⁰⁷. Ma conformemente alla logica morale del Sercambi, il miglioramento della posizione di chi viola le norme vigenti nell'ambito dell'esperienza morale del pubblico, a cui le novelle si riallacciano, non può essere che provvisorio. Di conseguenza, dopo il momento culminante della cena che avvicina i trasgressori alla realizzazione dei desideri, la situazione precipita. Perché ecco che in ambedue le novelle i banchetti vengono interrotti dall'arrivo dei mariti. Ma mentre nella storia di monna Margarita la situazione si risolve con un'astuta beffa in seguito alla quale i tre malfattori vengono prima esposti alla berlina pubblica e poi - su ordine del vescovo - imprigionati e «privati del beneficio»¹¹⁰⁸, le vicende degli spasimanti di Nese hanno un risvolto assai più drammatico. Il marito della protagonista «Ranieri, [...] un calderone pieno di calcina e d'acqua bollente prese e sopra il pellaio [in cui si erano nascosti i monaci] la gittò per tal modo che i tre frati morirono»¹¹⁰⁹. In questo caso la condanna morale dei preti viene attuata attraverso l'introduzione di un *comico* dovuto non più, come nella novella XII, al rifiuto sessuale, all'emarginazione sociale e alla degradazione istituzionale dei protagonisti, ma al loro vero e proprio annientamento fisico. Inoltre la morte dei frati, invece di offrire una conclusione definitiva del racconto apre un altro episodio, con una finalità ancora più comica. Perché ecco che il marito per sbarazzarsi dei corpi ingaggia un portatore forestiero e lo convince che la vittima è una sola ma che i sacchi da gettare nell'Arno sono tre perché il

¹¹⁰⁴ *Ibid.*, nov. XII, p. 173.

¹¹⁰⁵ Il nome Bonzera risulta stranamente simile alla metafora sessuale usata dal frate stesso per sedurre la donna: «Io ti prego che t'ue mi presti la tua bonzora al mio chierico» (*Ibid.*, p. 174). Cfr. anche *ibid.*, n. 17.

¹¹⁰⁶ Anche questo è un nome con chiari riferimenti sessuali: «Donna, io ti vorrei roncare» (*Ibid.*, p. 174). Cfr. anche *ibid.*, n. 19.

¹¹⁰⁷ Cfr. P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia*, cit., pp. 62-63, 65-72.

¹¹⁰⁸ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. XII, p. 178.

¹¹⁰⁹ *Ibid.*, nov. XI, p. 166.

morto «torna»¹¹¹⁰. Tale dichiarazione non suscita alcun stupore nel portatore. Anzi, egli invece di spaventarsi per le ripetute apparizioni del defunto si mostra piuttosto spazientito e bastona spietatamente un cadavere dietro l'altro per uccidere questo «diavolo [...] che pur torna»¹¹¹¹ una volta per tutte. In più, la sua voglia di porre fine ai noiosi “ritorni” del morto si rivela talmente grande che quando «tornando il portatore trovò uno prete Andrea, rettore della chiesa di San Donato, [...] con uno libro et una candella accesa, che andava per dire mattino a San Donato» credendo che «fusse il frate che tornasse: col bastone li diè in sulla testa e morto l'ebbe»¹¹¹². Così alla morte dei tre trasgressori si aggiunge l'uccisione del quarto, un incidente atto a rafforzare la valutazione negativa espressa da Sercambi nei confronti dei primi tre religiosi infetti dal vizio di lussuria.

La preoccupazione per il livello morale del clero e la condanna di numerosi eccessi compiuti vengono espressi non solo nella trama delle due novelle. Queste problematiche echeggiano anche in vari elementi strutturali di esse, tra cui le frasi conclusive che trasmettono direttamente la voce del Sercambi, i detti proverbiali citati, i commenti del *preposto*, le reazioni della brigata e anche certi silenzi significativi. Così, rimane senza alcun commento il fatto che nel racconto XI la pena venga inflitta nell'ambito di una vendetta privata invece di essere sottoposta alla sentenza della giustizia vescovile come nella novella XII. Sotto un simile silenzio passano anche la crudeltà stessa della punizione, mancanza estrema di rispetto nei confronti dei cadaveri a cui viene negata la sepoltura¹¹¹³, e infine l'omicidio di un innocente. A Sercambi interessa il valore deterrente dell'esempio che cresce insieme al peso della condanna, e quindi anche se la vendetta è privata ed estremamente crudele essa riceve la legittimazione formale “dall'alto”. Tale approvazione viene espressa nelle parole dell'abate che non avendo nessuna notizia dei tre frati «stimando [...] si fusseno partiti o vero per loro cattività fatti perire, e' di loro alcuno impaccio non si diede»¹¹¹⁴. Simile valore ideologico presenta anche l'ultima frase della novella, che dando notizia dell'osservata segretezza dell'omicidio e del fatto che la protagonista «mai da tali fu più motteggiata» ristabilisce l'ordine iniziale e conferma l'accettazione definitiva dei mezzi di difesa adottati dai protagonisti. E infine, l'equità della punizione viene riconfermata dal *preposto* che

¹¹¹⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 166-167.

¹¹¹¹ *Ibid.*, p. 167.

¹¹¹² *Ibid.*

¹¹¹³ Sulle problematiche legate alla mancanza di sepoltura e sull'importanza del rito, cfr. J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 60-65; la voce “mort” in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, 30 voll., Latouzey, Paris, 1935, vol. XII, pp. 15-52.

¹¹¹⁴ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. XI, p. 168.

definisce la prima novella come «la bella novella de' frati morti»¹¹¹⁵ dimostrando un filo di compassione solo per il prete Andrea, e trova il secondo racconto «dilettevole» e di grande conforto morale¹¹¹⁶.

Ma il quadro del livello morale del clero tracciato in queste due novelle, benché in generale lugubre, presenta anche tinte più chiare. Nonostante le mancanze di alcuni rappresentanti del clero medio, quello alto rimane impeccabile. Mentre quindi il popolo lucchese afferma amareggiato: «Costoro sono li nostri buon preti che sono tornati di Ierusalem da' perdoni», cercando la giustizia si rivolge a «messer lo vescovo», il quale si dimostra non solo pienamente consapevole delle colpe dei propri chierici ma anche severo ed equo nel giudicarli¹¹¹⁷. Similmente, la cattiva fine dei tre spasimanti di Nese non sorprende l'abate che appare perfettamente al corrente della problematica ortodossia dei frati. Le novelle sembrano quindi confermare il fenomeno denunciato frequentemente nelle visite pastorali¹¹¹⁸, e consistente nella notevole divergenza tra il livello morale e intellettuale dei religiosi colti¹¹¹⁹ e quello del clero operante in molte chiese cittadine, e più ancora nelle parrocchie rurali¹¹²⁰. Ma anche se, per via di una precisa finalità ideologica sottesa alle due novelle, l'immagine del fenomeno data dal Sercambi è intrisa di corruzione, di aberrazione e di sacrilegio, questa divergenza non costituiva affatto alle origini un fenomeno negativo. Anzi, la distinzione tra il livello dell'insegnamento religioso impartito al popolo e la complessità delle problematiche che affrontavano nei loro studi i membri dell'élite clericale era stata voluta, elaborata ed introdotta delle massime autorità ecclesiastiche¹¹²¹. La Chiesa cattolica scorgeva infatti la principale condizione per la cristianizzazione degli strati popolari, e in particolare delle popolazioni rurali, in una mirata selezione delle problematiche della fede da sottoporre alla considerazione dei fedeli, in modo da realizzare un progressivo avvicinamento del latino della predicazione al volgare dell'uditorio e un insegnamento spirituale che facesse uso di un

¹¹¹⁵ *Ibid.*, p. 173.

¹¹¹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 179.

¹¹¹⁷ *Ibid.*, p. 178.

¹¹¹⁸ Cfr. P. Gios, *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi a Padova (1487-1507)*, Istituto per la Storia Ecclesiastica Padovana, Padova, 1977, pp. 119-176; G. Picasso, «Cura animarum» e parrocchie in Italia nella normativa canonistica, in AA. VV., *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo*, cit., pp. 65-80; R. Brentano, *Vescovi e collocazione socio-culturale del clero parrocchiale*, in *ibidem*, pp. 235-256.

¹¹¹⁹ Cfr. R. Manselli, *Il soprannaturale e la religione popolare...*, cit., pp. 12 e ss.; A. Gurevič, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Einaudi, Torino, 1986, pp. 5-8, *passim*.

¹¹²⁰ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 234-236.

¹¹²¹ Sul progressivo avvicinamento tra le due parti del dialogo, cfr. R. Manselli (a cura di), *La religiosità popolare...*, cit., pp. 20 e ss.; Id., *Il soprannaturale e la religione popolare...*, cit., pp. 5-21; J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 33-41.

immaginario e di una psicologia adeguati alla sensibilità e alla mentalità del popolo¹¹²². In più, le conseguenze di tale avvicinamento non dovevano riflettersi solo sulle masse sottoposte alla cristianizzazione in quanto i contatti del clero colto con i parroci e i chierici locali conseguenti alle visite pastorali, oltre ad essere illuminanti per il clero medio, portavano anche ai visitatori testimonianze preziose circa la religiosità popolare. Tali incontri diventavano quindi un elemento base per uno scambio di esperienze che a sua volta rendeva possibile l'incontro, l'unione e l'interazione tra le due culture: quella colta e quella popolare¹¹²³. Ma che nonostante le mancanze di molti ci fossero anche tanti religiosi onesti e capaci di svolgere adeguatamente il loro ruolo, sembrano testimoniare le ultime parole della novella di Margarita secondo le quali allontanati i cattivi «d'altri migliori preti le chiese si rifermarò»¹¹²⁴.

A tale categoria non appartengono però i protagonisti delle altre tre novelle comiche: XXXIV - *De vana luxuria*, CXI - *De prelado adultero* e CXVII - *De pessima malitia in prelado* in cui ritroviamo le figure dei religiosi lussuriosi. Questa volta però il vizio di lussuria non è associato a violenze o a molestie perché i protagonisti trovano la disponibilità delle parrocchiane. Di conseguenza la tensione percepibile nei precedenti racconti e dovuta allo scontro tra gli insidiatori e le loro vittime scompare, mentre le novelle acquisiscono una tonalità puramente comica.

Così la novella XXXIV, ambientata «nella città di Firenze, in una contrada di frati predicatori», riprende il classico motivo novellistico di amanti imprudenti il cui incontro viene inaspettatamente interrotto dall'intervento di un testimone¹¹²⁵. Questa volta il ruolo dell'amante è assegnato a un frate dall'allusivo nome Bellasta e l'incontro amoroso si svolge in chiesa, come per sottolineare la dissolutezza del religioso. Ma il fatto che la novella sia composta di due ampi nuclei narrativi, e che al "vituperio" finale dei due amanti si arrivi attraverso un'intera serie di avvenimenti realizzati con continui cambiamenti di scene, di ambientazioni e di testimonianze dei protagonisti, fa sì che il profilo morale del religioso non venga messo in risalto. La condotta spesso problematica dei frati, su cui il titolo della novella focalizza l'attenzione, viene trattata principalmente come fattore scatenante una serie di comportamenti e discorsi osceni, offrendo così un sostanziale contributo alla comicità della

¹¹²² Cfr. A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., pp. 5-62, *passim*; L. Bolzoni, *La rete delle immagini*, cit., pp. 20-38, 55-92, 145-226; Id., *Oratoria e prediche*, cit., pp. 1041-1074;

¹¹²³ Cfr. P. Gios, *L'attività pastorale...*, cit., pp. 70-86, 100-118; R. Manselli, *Il soprannaturale e la religione popolare...*, cit., pp. 12 e ss.

¹¹²⁴ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. XII, p. 178.

¹¹²⁵ Cfr. *ibid.*, nota finale alla nov. XXXIV, pp. 343-344.

novella¹¹²⁶ ma senza per questo costituire l'oggetto di una considerazione esplicita dell'*altore*. E se l'effetto comico finale dipende in parte dalla pubblica critica della festa celebrata dagli amanti in chiesa - «com'è metter il soldano in Babilonia»¹¹²⁷-, esso deriva anche dalla particolare furbizia del testimone dell'amplesso, che non solo lo interrompe e diffonde la notizia ma riesce anche a guadagnarsi la buona fama e i preziosi abiti dei due amanti.

Un messaggio di condanna dei religiosi «non virtudiosi»¹¹²⁸ viene espresso invece nelle altre due novelle però accompagnato da una serie di riflessioni generali. I racconti presentano varianti della storia di un marito-credulone tratto in inganno dalla moglie e dal suo amante - prete. Trattando lo stesso motivo di invenzione boccaccesca¹¹²⁹ i due racconti risultano - come osserva Sinicropi - «molto simili eppur sostanzialmente diversi»¹¹³⁰, perché mentre l'uno (CXVII - *De pessima malitia in prelato*) rimane strettamente fedele al modello decameroniano, l'altro (CXI - *De prelato adultero*), partendo dalla stessa sequenza di situazioni significative, presenta una serie di elementi nuovi che portano a una conclusione originale. Le due novelle sono dedicate sia «a voi, omini vecchi che giovane donne per mo<glie> prendete: se le corna vi sono poste non è meraviglia», sia «a voi rilegiosi, che per adempiere il vostro cattivo proposito faite contra il dovere: se male ve ne avviene non ve ne dovete dolere»¹¹³¹, e infine anche «a voi, donne che per fare il vostro desiderio consentite ogni vostra vergogna»¹¹³². L'ambientazione è costituita in ambedue i casi da villaggi rurali¹¹³³ e i protagonisti principali sono due ricchi contadini: Canoro e Papino¹¹³⁴. Il tratto che meglio li caratterizza è la loro religiosità, che pur praticata con estremo impegno e massima dedizione rimane sempre agli occhi del Sercambi una religiosità da uomini «di grossa pasta»¹¹³⁵. Essa si esprime, secondo lo scrittore, in una serie di comportamenti culturali volgarmente superficiali miranti solo all'esteriorizzazione della fede: come un assiduo visitare le chiese, la pratica di diverse penitenze tra cui il vivere «con molta dieta» e continui digiuni e con «astinenza di quel fatto», la rigorosa osservanza delle feste dei santi¹¹³⁶, la costante recitazione delle poche

¹¹²⁶ Sull'uso sercambiano delle immagini oscene, cfr. Ch. Bec, *Les marchands écrivains*, cit., pp. 176-177.

¹¹²⁷ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. XXXIV, p. 342.

¹¹²⁸ *Ibid.*, nov. CXI, p. 877.

¹¹²⁹ Cfr. *ibid.*, nota finale alla nov. CXI, p. 884; G. Boccaccio, *Decameron*, 2 voll., Printing, Bologna, 2004, III, 4.

¹¹³⁰ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nota finale alla nov. CXI, p. 884.

¹¹³¹ *Ibid.*, nov. CXI, p. 877.

¹¹³² *Ibid.*, nov. CXVII, p. 925.

¹¹³³ Passignano nel Contado di Perugia nella nov. CXI, e La Valle nel contado di Bologna nella nov. CXVII.

¹¹³⁴ Cfr. *ibid.*, nov.: CXI, CXVII, pp. 878, 926.

¹¹³⁵ *Ibid.*, nov. CXVII, p. 926.

¹¹³⁶ «Oggi è la festa di San Patrizio, domane si digiuna l'Avento, l'altro di sono le Quattro Tempora -; e così di giorno in giorno lo mese passa.» (*ibid.*, nov.: CXI, p. 878).

preghiere che si conoscono e infine il riferire ad altri le «dolci prediche»¹¹³⁷. Ma non finiscono qui le pie azioni dei due contadini¹¹³⁸. Spinti dalla speranza di avvicinarsi ulteriormente al Paradiso essi prendono uno la «veste di bizocco, faccendosi nomare frate Canoro», l'altro invece quella «delli disciplinatori»¹¹³⁹. Diventando membri delle confraternite religiose rurali e dell'ordine terziario francescano i due realizzano quindi un altro, modo collettivo di praticare la pietà cristiana¹¹⁴⁰. Ben presto però anche i benefici spirituali dovuti all'appartenenza a queste organizzazioni - e raggiunti tramite penitenze di vario genere e una maggior frequenza nella pratica dei sacramenti di confessione e di comunione - smettono di bastare ai due devoti¹¹⁴¹. Nelle loro attività devozionali subentra un tratto - rilevato spesso dai novellisti e dagli autori dei libri di famiglia quale tipico dei contadini - consistente in una sfrenata ambizione, che privandoli della capacità di giudicare la fattibilità dei propri piani, la loro effettiva condizione e le loro reali capacità, li spinge a sognare mete irraggiungibili. Tale sentimento, accompagnato da una concezione semplicistica della preghiera per cui alla recitazione deve corrispondere un beneficio, conformemente al principio di causa-effetto, spinge i due a cercare forme di penitenza che non solo consentano di spianare la strada verso il Paradiso, ma che garantiscano la salvezza e la beatitudine eterne. E chi può conoscere meglio «le cose segrete del cielo»¹¹⁴² se non i preti? Quando allora i religiosi, desiderosi di sbarazzarsi dei mariti per godersi le notti con le mogli, offrono di mostrare loro come acquistare «la gloria di paradiso» senza «molta fatica» e «con più corta via», i due accettano l'aiuto senza un filo di sospetto¹¹⁴³. Il loro coinvolgimento cresce ancora nel momento in cui vengono a sapere che verrà loro svelata una pratica religiosa nota solo a «preti e prelati» e tenuta segreta perché «il papa non vuole che ad altri si mostri, acciò che le limosine si facciano»¹¹⁴⁴. La misteriosa penitenza risulta essere basata sulla ripetuta recitazione di orazioni la cui varietà - vista l'ignoranza dei contadini - deve limitarsi a *paternosti* e

¹¹³⁷ Cfr. *ibid.*, novv.: CXI, CXVII, pp. 878, 926. Cfr. J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 205-281.

¹¹³⁸ Per informazioni sull'immagine ideale del borghese devoto offerta dalla predicazione, cfr. C. Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione in volgare*, Olschki, Firenze, 1975, pp. 67 e ss.

¹¹³⁹ *Ibid.*, pp. 878, 926. Cfr. M. Fanti, *Gli inizi del movimento dei disciplinati a Bologna e la confraternita di Santa Maria della Vita*, in *Id.*, *Confraternite e città a Bologna nel Medioevo e nell'età moderna*, Herder, Roma, 2001, pp. 3-60.

¹¹⁴⁰ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., p. 230; G. Picasso, «Cura animarum»..., cit., pp. 73 e ss; G. G. Merlo, *Inquadramento ecclesiastico e vita religiosa...*, cit., pp. 399-417; Ch. M. de La Roncière, *La place des confréries dans l'encadrement religieux du contado florentin*, cit., pp. 31-77.

¹¹⁴¹ Cfr. P. Gios, *L'attività pastorale...*, cit., pp. 166-174.

¹¹⁴² G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. CXI, p. 880.

¹¹⁴³ *Ibid.*, nov. CXVII, p. 928. Cfr. nov. CXI, p. 880.

¹¹⁴⁴ *Ibid.*, nov. CXVII, p. 928.

*avemarie*¹¹⁴⁵. Ma le semplici orazioni non bastano. La loro efficacia deve essere rafforzata da una serie di coordinate rituali, tra cui l'iniziale confessione effettuata «con gran diligenza», un «digiuno di XL di» accompagnato dall'astinenza dalle carni, l'orario giusto della preghiera che va dalla compieta «fine a matutino», e infine la particolare posizione dell'orante che deve stare immobile «a guisa d'uno crocifisso» guardando sempre il cielo¹¹⁴⁶. Solamente una penitenza praticata in queste condizioni, e completata ulteriormente da una serie di «messe» e di «cavate» seguite in chiesa, può garantire all'orante la remissione di tutti i peccati e il Paradiso sicuro perché «di peccato che poi faccia non li è riputato a pena»¹¹⁴⁷!

La preghiera consigliata ai due contadini unisce così una serie di azioni appartenenti al rituale cristiano con aspetti e gestualità cerimoniali non facenti parte del canone ecclesiastico, rivelandosi con ciò pericolosamente vicina a un'operazione di magia bianca. Magia che la Chiesa, assecondando forse un po' troppo la mentalità e la sensibilità delle classi contadine, finiva a volte per sfruttare pur di offrire ai fedeli rimedi più concreti e tangibili contro i loro mali¹¹⁴⁸. Ma più ancora dell'aspetto cerimoniale agiscono in questo senso il suo automatismo e la sua stessa finalità. La meccanicità insita nel rito, prevedendo che a una corretta esecuzione delle operazioni prescritte corrisponderà inderogabilmente l'esito voluto, si allontana dal principio della preghiera cristiana non-costrittiva¹¹⁴⁹ e la finalità della preghiera, basandosi sulla credenza che una penitenza praticata per quaranta giorni possa garantire non solo la remissione di tutti i peccati già commessi ma anche di quelli futuri, fuoriesce pure dal canone della fede cattolica.

Il rito si dimostra quindi estremamente simile alle operazioni della mentalità magica sia per gli aspetti cerimoniali, l'automatismo e le finalità che per il suo carattere segreto e privato. E i due religiosi appaiono come possessori di grandi misteri della fede, capaci di intrattenere con la divinità un contatto molto più intimo rispetto a quello accessibile ai poveri mortali. La linea che separa la figura del prete-uomo dotto ed esperto nelle cose divine da quella del prete-sapiente e possessore magico dei misteri celesti è così sottile, come sottile era probabilmente il confine che separava tali qualifiche nell'immaginario dei fedeli¹¹⁵⁰. La

¹¹⁴⁵ «Se sapessi lettera ti converrè' dire alquante orazioni, ma perché non ne sai ti converrà dire CC paternostri et altante avemarie» - dice il prete al Papino. (*Ibid.*, p. 929).

¹¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 928-929.

¹¹⁴⁷ *Ibid.*, nov. CXI, pp. 880-881.

¹¹⁴⁸ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 226-228; A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., pp. 93 e ss; L. Bolzoni, *La rete delle immagini*, cit., pp. 209-217; *Ib.*, *Oratoria e prediche*, cit., pp. 1041-1074.

¹¹⁴⁹ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 374, 376; F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, cit., p. 237.

¹¹⁵⁰ Cfr. F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, cit., pp. 203, 234; J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 241-261.

coscienza popolare percepiva come naturale il fatto che un prete locale, un parroco o un frate predicatore possedessero - per via del continuo contatto con il sacro - conoscenze e capacità straordinarie. Si desiderava che fosse così perché ai religiosi veniva attribuito il ruolo di soccorritori del popolo e di intermediari nei suoi contatti con la divinità. Le loro doti eccezionali non potevano quindi che rincuorare i parrocchiani, i quali poco si curavano se alla base di esse si trovassero operazioni conformi al rituale cristiano o riti che fuoriuscivano dai limiti dell'ortodosso andando a finire nei campi della magia e della stregoneria. D'altra parte, la capacità di distinguere un rituale perfettamente conforme ai dettami della Chiesa da quello dotato di aspetti superstiziosi e magici richiedeva una conoscenza dei principi della fede che spesso non solo i fedeli delle parrocchie rurali ma a volte anche gli stessi preti non possedevano¹¹⁵¹.

Nelle due novelle però il ruolo dei semplici nella fede rimane riservato ai contadini mentre i preti - perfettamente consapevoli dell'assurdità del rimedio - sono dei furbi sfruttatori della pia ingenuità. Ed è proprio nella qualità del giudizio su di essi che le due storie risultano del tutto diverse. Così, mentre la novella CXVII, seguendo il modello decameroniano, finisce con un riso bonario della brigata sopra la semplicità del povero Papino e sopra l'astuzia degli amanti, il racconto CXI - trasformato dal Sercambi - presenta un risvolto finale ben più categorico. L'offesa viene vendicata con la castrazione del prete e il taglio del naso all'adultera eseguiti dal cognato di Canoro, Paulo. Le punizioni esemplari inflitte da questo nuovo protagonista, inesistente nella versione boccaccesca e introdotto dal Sercambi nei diversi momenti della narrazione proprio per svolgere con coerenza il ruolo finale, rappresentano quindi elementi originali di cui l'autore si serve per far trionfare la giustizia e ristabilire l'ordine iniziale delle cose. Rielaborando la novella decameroniana Sercambi trasforma quindi l'azione in modo da renderla conforme al modello della realtà presentato nelle *Novelle* e basato sulla corrispondenza tra la colpa e la pena. In più, inserendo la versione fedele al *Decameron* come successiva all'altra egli degrada lo svolgimento degli eventi proposto dal Boccaccio al ruolo della mera variante: il che non invalida ma conferma il precedente modello.

La questione della qualità morale dei religiosi e il problema dell'eccessiva fiducia posta in loro da parte dei fedeli riemergono però in numerose novelle e in svariati contesti. Uno di essi è costituito dal tema della falsa morte, noto nella tradizione novellistica¹¹⁵² e frequentemente trattato anche nelle *Novelle*. Nei due racconti *comico-realistici* dedicati alle

¹¹⁵¹ Cfr. *ibid.*, pp. 226-228, 236-238.

¹¹⁵² Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., nota finale alla nov. III, p. 87.

vicende di un pellicciaio lucchese di nome Ganfo¹¹⁵³, l'episodio di falsa morte si verifica in seguito a una sequenza di situazioni paradossali che mettono in rilievo la particolare psicologia del protagonista principale - uomo dotato di un'identità estremamente labile in quanto poggiata più sulla posizione sociale che sulla condizione personale¹¹⁵⁴. «Omo materiale e grosso di pasta in tutti i suoi fatti [...] salvo che alla sua bottega»¹¹⁵⁵, capace di definirsi solo in riferimento alla qualifica di pellicciaio e all'abbigliamento quale «insegna»¹¹⁵⁶ di essa, Ganfo si trova un giorno in una situazione che può compromettere il suo autoriconoscimento. Costretto a fare un bagno nella fonte curativa di Corsena e privato così dei punti di riferimento indispensabili per la ricognizione di sé - nell'acqua le coordinate della sua identità scompaiono per la nudità dei bagnanti - il protagonista diventa facilmente vittima di una battuta scherzosa pronunciata da un fiorentino: «“Và, via, tu se' morto!”»¹¹⁵⁷. Convinto di esser deceduto davvero Ganfo torna a casa e annuncia la propria morte alla moglie che provvede subito alle esequie. Ma mentre la sua bara accompagnata da un corteo di «chiericia» attraversa la città dalla folla degli astanti arriva la voce: «“Maledetta sia l'anima di Ganfo, che in quel maledetto punto li diedi un mio piliccone a raconciare che mai non lo potei avere”»¹¹⁵⁸. Questa invettiva lanciata da una delle clienti del pellicciaio preoccupata che dopo la sua morte non sarà facile ritirare la pelliccia affidatagli, arrivano alle orecchie del presunto morto e urtando violentemente il suo orgoglio professionale - vale a dire l'essenza del suo essere - lo spingono a dire: «“Vetessa, Vetessa, s'io fusse vivo come son morto, io ti risponderai bene!”»¹¹⁵⁹. Il motteggiare del defunto fa scoppiare il panico tra i presenti convinti che «fusse spirito fantastico»¹¹⁶⁰. La bara finisce per terra e Ganfo - già prima più morto che vivo per i precedenti strapazzi - ora si ammacca tutto. A vedere questa reazione tipica non di spiriti irrequieti ma di viventi arrivano i preti ed altri «d'atorno», e dopo una serie di chiarimenti il racconto finisce serenamente con il ritrovamento dell'identità da parte di Ganfo che «divenne sano e la sua arte esercitò»¹¹⁶¹.

Benché incentrata sulla rappresentazione delle particolari qualità psicologiche del protagonista dalle quali scaturisce il *comico*, la novella porta una concreta immagine della *cura animarum* svolta dai preti cittadini. Il tono della narrazione tradisce un notevole

¹¹⁵³ Cfr. *ibid.*, novv.: III, IV.

¹¹⁵⁴ Cfr. O. Redon, *Le corps dans les nouvelles toscanes du XIVe siècle*, cit., pp. 157-158.

¹¹⁵⁵ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. III, p. 83.

¹¹⁵⁶ O. Redon, *Le corps dans les nouvelles toscanes du XIVe siècle*, cit., p. 158.

¹¹⁵⁷ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. III, p. 85.

¹¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 86.

¹¹⁵⁹ *Ibid.*

¹¹⁶⁰ *Ibid.*

¹¹⁶¹ *Ibid.*, p. 87.

scetticismo nei confronti dei sacerdoti i quali, benché tenuti a svolgere l'assistenza spirituale ai fedeli¹¹⁶², si presentano alla cerimonia funebre di Ganfo soltanto perché pagati dalla premurosa moglie di lui. La stessa nota di critica per l'attenzione non disinteressata dei chierici risuona nella parte finale del racconto, in cui Sercambi osserva come dopo la gioiosa conclusione del funerale «Ganfo fu rimenato in casa» mentre «li preti se n'andarono colla cera avuta»¹¹⁶³. Ma il sercambiano malignare sopra l'avarizia dei religiosi non trova conferme nelle opinioni espresse dal protagonista. Troppo semplice ed ingenuo per volgere uno sguardo critico ai propri rettori, Ganfo non solo si dimentica della spesa funebre, ma nella novella successiva si rivela addirittura pieno di gratitudine nei confronti dei preti¹¹⁶⁴. Il pellicciaio non si rende quindi mai conto né del vero carattere della propria "morte" né delle dinamiche reali dell'evento che l'ha fatto "tornare in vita", e rimane convinto di aver sperimentato un reale decesso seguito da un vero e proprio risuscitamento. «“Li preghi che monna Tedora mia dolce moglie che fece a Dio e l'orazione de' frati mi fenno risuessere”»¹¹⁶⁵, conclude quindi Ganfo attribuendo la miracolosa risurrezione all'unico fattore che secondo le sue credenze possa influire sulla sorte dei morti, e cioè alle preghiere dei religiosi suffragate dalle orazioni dei suoi cari. Le due novelle sembrano quindi confermare l'esistenza nella religiosità popolare di una serie di credenze circa il particolare sapere dei sacerdoti, capace di attribuire alle loro preghiere una qualità in più che si traduce nella straordinaria efficacia di esse¹¹⁶⁶. E anche se Sercambi, da cittadino illuminato, si discosta decisamente da tali credenze - utilizzando il *comico* per metterle a nudo e attribuendole alla stessa tipologia di protagonisti, costituita da contadini "di pasta grossa" ingenuamente pii e perciò vulnerabili ad accettare acriticamente tutto quanto dicano i loro rettori -, ciononostante la ripetuta apparizione del tema e la molteplicità di contesti in cui esso viene trattato testimoniano il suo effettivo e diffuso radicamento nell'immaginario delle popolazioni rurali¹¹⁶⁷.

Ma se nei racconti dedicati alle vicende di Ganfo il sapere posseduto dai religiosi non si esprime in forme di culto inconciliabili con il canone della fede cristiana, il secondo¹¹⁶⁸ dei quattro casi¹¹⁶⁹ di falsa morte citati dal Sercambi getta una luce nuova sul sentimento religioso dei più semplici e sulle doti attribuite ai sacerdoti in virtù del loro ruolo di intermediari tra

¹¹⁶² Cfr. G. Picasso, «*Cura animarum*»..., cit., pp. 76-77.

¹¹⁶³ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. III, pp. 86-87.

¹¹⁶⁴ Cfr. *ibid.*, nov. IV.

¹¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 92.

¹¹⁶⁶ Cfr. J. Le Goff, *L'uomo medievale*, cit., pp. 12-13; J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 241-247.

¹¹⁶⁷ Cfr. J. Le Goff, *L'immaginario medievale*, cit., pp. 104-116.

¹¹⁶⁸ Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. CXXVI ripresa assai fedelmente dal Boccaccio. Cfr. G. Boccaccio, *Decameron*, cit., III, 8.

¹¹⁶⁹ Cfr. *ibid.*, novv.: III, XIII, CXXVI, LXVI.

popolo e Dio. Questa volta il campione di ricerca è costituito da abitanti di «una villa chiamata Orsagliora», situata nel contado di Verona, vicino a una badia di monaci, «molto dalle persone frequentata per le molte perdonanze»¹¹⁷⁰. L'attività del monastero ben presto spinge i fedeli a considerare il suo abate Marsilio «in tutte cose [...] santo» e degno di assoluta fiducia così che non solo di lui «non [...] si prendesse sospetto delli omini, ma etiandio delle donne pogo si predeano pensieri»¹¹⁷¹. In mezzo all'esaltazione generale del frate che - chiarisce subito Sercambi - «per ipocresia dimostrava quello non era», l'unico a non associare la pietà cristiana alla sconfinata fiducia nei religiosi risulta «uno omicciuolo [...] nomato Gallissone»¹¹⁷². Solo lui benché «grosso di pasta [...] in guardare la moglie» si dimostra «savissimo» o addirittura geloso¹¹⁷³ - come sottolinea ironicamente Sercambi¹¹⁷⁴ - creando così un grosso ostacolo all'abate talmente innamorato di sua moglie «che d'altro non potea pensare»¹¹⁷⁵. Ma nemmeno le costanti attenzioni possono salvare Galissone dalla trappola dei «nuovi parlari»¹¹⁷⁶ con cui Marsilio cerca di avvicinarsi a lui per poi trarlo in inganno. L'abate viene infatti a sapere della morbosa gelosia di Galissone e per guarirlo da quel peccato, godendo nel frattempo i favori di sua moglie, decide che «di necessità è che Gallissone stia in un luogo, dandoli a intendere che vada in purgatorio»¹¹⁷⁷. Alle perplessità della moglie se «si potrà questo fare siando elli vivo?», l'abate risponde che «conviene che muoia, e a questo modo v'anderà. E quando tante pene arà sofferte che di questa gelosia sarà casticato, con certi preghi che io farò ritornerà»¹¹⁷⁸. Il frate si attribuisce quindi la capacità di provocare la morte del contadino, di indirizzare la sua anima nel Purgatorio e infine di provocare tramite «certi preghi» il ritorno del defunto in vita, mettendosi così quasi alla pari con un santo-taumaturgo. In più, nell'espressione «certi preghi» si nasconde un'ambiguità che non permette di capire se si tratta di preghiere religiose rivolte verso Dio o a un santo cattolico, o di certe preghiere rituali a cui viene attribuito il potere di resuscitare i morti. Il dubbio circa la liceità delle orazioni cresce se si considera che, negli altri casi in cui ci si rivolge a Dio o a santi, Sercambi cita abitualmente il tipo di preghiera e il suo destinatario

¹¹⁷⁰ *Ibid.*, nov. CXXVI, p. 1000.

¹¹⁷¹ *Ibid.* Cfr. anche P. Gios, *L'attività pastorale...*, cit., pp. 199-201.

¹¹⁷² G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. CXXVI, p. 1001.

¹¹⁷³ Cfr. *ibid.*

¹¹⁷⁴ L'ironia sercambiana è attenta in questo caso a sottolineare che tale avvedutezza assomiglia piuttosto alla furbizia e «si sposa più facilmente con la stupidità che non con la saggezza» (P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia*, cit., p. 109).

¹¹⁷⁵ Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. CXXVI, p. 1001.

¹¹⁷⁶ *Ibid.*

¹¹⁷⁷ *Ibid.* p. 1002.

¹¹⁷⁸ *Ibid.*

celeste, mentre qui lo stesso abate ordina di tenere segreto il rimedio¹¹⁷⁹. Così, anche se nella novella manca qualsiasi riferimento alla possibile “magicità” delle operazioni effettuate dall’abate e anzi si parla sempre della esemplare santità del frate, nella sua figura confluiscono sia caratteristiche tipiche dei santi cristiani sia elementi propri del pensiero magico. E infatti, nelle promesse formulate da Marsilio non ritroviamo alcun riferimento alla divinità di cui egli dovrebbe sentirsi umile ministro. «Io sono presto a dover santo divenire»¹¹⁸⁰ - annuncia addirittura il monaco, come se la sua “nomina” dovesse rappresentare l’esito di un processo prevedibile, controllabile e percepibile con la ragione umana. In più, nel profondo dell’anima egli si considera già santo e sfrutta tale qualifica per far accettare alla moglie di Galissone le proprie *avances*: «Anima mia bella, non ti meravigliare, che per questo la santità non diventa minore; e dicoti che la tua bellezza si può gloriare che piaccia a’ santi»¹¹⁸¹. Seguendo l’esempio dei santi-taumaturgi l’abate si attribuisce quindi generosamente capacità miracolose che, pur etichettate come segni di santità, tradiscono forti componenti pagane. Esse si fondano su un legame di parità da istaurare mediante «certi preghi» con forze soprannaturali che in nessun passo del discorso pronunciato dal monaco vengono identificate come divinità cristiane. L’abate inoltre non conosce l’umiltà: non dice mai “pregherò”, ma evidenziando la sua figura come causa efficiente annuncia l’esito sicuro dell’operazione: «con certi preghi che io farò ritornerà»¹¹⁸². Egli così non solo pecca di superbia, che distingue il suo atteggiamento da quello dei santi veri - umili servi di Dio¹¹⁸³ -, ma viola anche una delle principali regole della religione cristiana consistente nell’assoluta «condanna di ogni tentato commercio con gli spiriti»¹¹⁸⁴. Con gli spiriti ai quali - come osserva Franco Cardini - «il mortale non può comandare in nome proprio [...]; che lo faccia per conto e nel nome del Signore, è un altro discorso: ma quel nome non può essere [...] “nominato invano”, non può servire a inani scopi personali [...]»¹¹⁸⁵.

La figura e le operazioni del frate rimangono quindi avvolte in un velo di mistero, e proprio su ciò si fonda la tendenza delle popolazioni contadine ad attribuire agli ecclesiastici straordinarie capacità al limite tra religione, stregoneria e magia¹¹⁸⁶. Di conseguenza, anche se in fin dei conti l’abate risulta soltanto un imbroglione capace di provocare la falsa morte di

¹¹⁷⁹ *Ibid.*

¹¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 1003.

¹¹⁸¹ *Ibid.*, p. 1002.

¹¹⁸² *Ibid.*

¹¹⁸³ Cfr. A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., pp. 107-109.

¹¹⁸⁴ F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, cit., pp. 191-192.

¹¹⁸⁵ *Ibid.*

¹¹⁸⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 203-205. Sui rapporti tra santi, popolo e preti-stregoni, cfr. A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., pp. 62-83.

Galissonne somministrandogli delle sostanze narcotizzanti, la novella tocca ancora una volta due motivi essenziali delle credenze religiose popolari: la propensione a vedere i preti come stregoni per via della loro saggezza (nesso: scienza-magia), e del loro costante contatto con divinità, e la questione del vago confine che separa i riti accettati dalla Chiesa nella sua pratica rituale da quelli magici¹¹⁸⁷. È appunto l'incertezza nel distinguere questi due tipi di procedimento rituale a far sì che i progetti dell'abate non suscitino alcun sospetto della donna, la quale «alle compagne ritorna narrando loro la gran santità dell'abate Marsiglio»¹¹⁸⁸.

Ma la novella continua svelando altre credenze radicate nella religiosità contadina. Perché ecco che Galissonne, trovatosi nel presunto Purgatorio, comincia a indagare sui legami che uniscono il mondo dei morti con quello dei vivi. I due universi risultano collegati nel senso che i vivi possono rendere migliore l'esistenza delle anime del Purgatorio, non però con le orazioni, come nella novella di Ganfo, ma con le donazioni fatte alla badia. L'insegnamento ufficiale della Chiesa cattolica - basato da un lato sul principio biblico che solo la preghiera può stabilire il contatto con i morti e alleviare le loro sofferenze¹¹⁸⁹ e dall'altro lato sul sistema trecentesco che definiva il valore dei diversi suffragi nell'accorciare il tempo della permanenza delle anime nel Purgatorio - viene quindi trasformato, in modo da ridurre l'interiorizzazione e l'autonomia del culto, e da evidenziare la necessità di intercessione degli ecclesiastici¹¹⁹⁰. Nel frattempo, l'antica consuetudine pagana di portare il cibo alle sepolture¹¹⁹¹ viene cristianizzata mediante il cambiamento del referente e si trasforma in un'offerta alla badia. Non una messa votiva, ma proprio l'offerta materiale atta a dare efficacia alla mediazione spirituale dei monaci si presenta come lo strumento principale nell'assistenza spirituale ai morti¹¹⁹². Così «li preghi del nostro abate m'ha cavato di purgatorio»¹¹⁹³ - dirà poi Galissonne -, aggiungendo che «l'abate nostro mette e cava chi vuole in purgatorio, tanto è santo!»¹¹⁹⁴ e tradendo così anche una convinzione sulle capacità

¹¹⁸⁷ Cfr. A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., pp. 93, 141.

¹¹⁸⁸ Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. CXXVI, p. 1003.

¹¹⁸⁹ Cfr. F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, cit., p. 191.

¹¹⁹⁰ Viene qui squilibrato l'ordine di importanza dei diversi suffragi che la Chiesa pone a disposizione dei fedeli per render possibile l'abbreviazione del tempo di purificazione dei loro morti. Tali suffragi sono, in ordine crescente di valore, le preghiere, le elemosine e le messe. Cfr. J. Le Goff, *L'immaginario medievale*, cit., pp. 104-116.

¹¹⁹¹ Cfr. R. Manselli, *Magia e stregoneria nel Medio Evo*, G. Giappichelli Editore, Torino, 1976, pp. 1-26, 49-60, *passim*; F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, cit., p. 177.

¹¹⁹² Cfr., L. A. Veit, *La pietà popolare tedesca nel Medio Evo* in R. Manselli (a cura di), *La religiosità popolare...*, cit., pp. 178-179.

¹¹⁹³ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. CXXVI, p. 1005.

¹¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 1006.

magiche delle preghiere che invece di agire “con gli spiriti” agiscono “sugli” spiriti¹¹⁹⁵! E anche se l'autore tratta la questione con tono ironico, deridendo l'ingenuità contadinesca, risulta indubbio che una serie di ferme credenze religiose vadano decisamente oltre l'insegnamento ufficiale della Chiesa, evidenziando l'esistenza di sfumature pagane e di una primitiva mentalità magica all'interno dell'atteggiamento religioso popolare, oltre che una chiara tendenza alla creatività formale sorta probabilmente dall'estrema compenetrazione della vita quotidiana con il *sacrum* e dalla conseguente familiarità dei fedeli con la santità ed il mondo ultraterreno¹¹⁹⁶.

La testimonianza sulla presenza di tali elementi nell'immaginario popolare offerta dalla novella CXXVI riceve ulteriore conferma dalla tradizione letteraria sottesa alla scrittura del racconto. Il motivo della falsa morte - dovuta non più, come nella nov. III, all'assurda credulità di uno sciocco che rimane convinto di essere morto per via di una battuta scherzosa, ma scaturita da un'illusione dell'aldilà creata di proposito ed elaborata nei minimi dettagli - costituisce un adattamento in chiave cristiana dell'antica leggenda degli “asciscini” e del Veglio della Montagna. Una cristianizzazione realizzata nell'epoca appena precedente a quella sercambiana da parte di Boccaccio¹¹⁹⁷, ripresa assai fedelmente dal Lucchese¹¹⁹⁸ e messa da lui a confronto con il racconto originale, il quale è anch'esso incluso nelle *Novelle*¹¹⁹⁹. La rappresentazione di credenze popolari a carattere superstizioso o addirittura magico che la nostra analisi ha rilevato può quindi considerarsi frutto di esperienze e di conoscenze acquisite dai due autori in quanto parte del sapere quotidiano. Tanto più che nella novella sercambiana *Del Veglio della Montagna di Levante* - più vicina al motivo tradizionale presente nelle *Gesta Romanorum* e nel *Milione* di Marco Polo¹²⁰⁰ - la narrazione è incentrata sull'ingegnosità dell'inganno attuato dal Veglio e risulta priva di qualsiasi sfumatura magica. Il sotterfugio ideato dal sovrano pur colorato da Sercambi con tinte misteriose tipiche delle leggende levantine e dotato di molti elementi *fiabeschi*, rimane solo un esempio di narcotizzazione effettuata con un «beverone» e senza ricorsi a forze sovrumane, naturali o divine che siano¹²⁰¹. E forse l'elemento che colpisce di più nel confronto tra le due versioni

¹¹⁹⁵ Come spiega Le Goff, tra i suffragi più efficaci accanto alle messe votive c'erano «le preghiere della Chiesa, [considerate] più efficaci di quelle dei singoli individui, specie se laici» (J. Le Goff, *L'immaginario medievale*, cit., pp. 112). Cfr. anche J. Frazer, *Magia e religione*, in E. De Martino (a cura di), *Magia e civiltà*, cit., pp. 65 e ss.; J. Chiffolleau, *Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Âge*, in AA. VV., *Faire croire*, cit., pp. 235-256; J. C. Schmitt, *Du bon usage du «Credo»*, in *ibidem*, pp. 337-361.

¹¹⁹⁶ Cfr. J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 205-281.

¹¹⁹⁷ Cfr. G. Boccaccio, *Decameron*, cit., III, 8.

¹¹⁹⁸ Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., nota finale alla nov. CXXVI.

¹¹⁹⁹ Cfr. *ibid.*, LXVI.

¹²⁰⁰ Cfr. *ibid.*, nota finale alla nov. LXVI, pp. 573-575.

¹²⁰¹ Cfr. *ibid.*, p. 572; A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., pp. 80-84.

della storia è la funzione sostanzialmente simile attribuita alla predicazione. In ambedue i racconti l'insegnamento sacerdotale viene impartito in modo del tutto strumentale¹²⁰². Esso serve principalmente a preparare l'inganno rendendo la vittima psicologicamente incline a credere nelle capacità straordinarie dell'ideatore della truffa. Così, mentre nel racconto LXVI la classe dei sacerdoti esegue una predicazione "su commissione" facendo credere ai fedeli che «chi facea la volontà del signore Veglio e che per lui morisse, andava in paradiso»¹²⁰³, nella novella CXXVI tale ruolo viene svolto prima dallo stesso abate e poi da «uno monaco padovano»¹²⁰⁴ il quale facendosi credere compagno di Purgatorio di Galissone, convalida le tesi formulate precedentemente dal Marsilio e rende l'inganno perfettamente coerente¹²⁰⁵.

La figura del religioso di ambigua ortodossia ritorna infine nell'ultimo caso di falsa morte descritto nella novella XIV - *De muliere adultera*. Questa volta però il presunto decesso del marito non è risultato di un complotto organizzato dal religioso e dall'adultera, ma è proprio il consorte stesso a inventare l'inganno per «provare la moglie»¹²⁰⁶. Volendo vedere «se il bene che a lui dimostrava di volere era ferma come in apparenza dicea»¹²⁰⁷, il marito annuncia di essere moribondo. Il pianto e la disperazione con cui reagisce la moglie Matelda sembrano inizialmente confermare il suo attaccamento al marito, ma appena egli chiude gli occhi la scena cambia: la desolazione cede il posto alla gioia, al rispetto del legame si sostituisce l'amore per la libertà, le lacrime asciugano durante l'accurato «conciarsi» davanti allo specchio. Il comportamento della donna dimostra quindi una scarsa interiorizzazione dei sentimenti coniugali alla quale ben presto si accompagna anche un'evidente superficialità delle convinzioni religiose. La donna più volte dice: «O morte, portane me e ser Cola lassa»¹²⁰⁸, «più tosto vorrè' i' morire che tu!»¹²⁰⁹, dimostrandosi estremamente disinvoltata tanto nel fare promesse di amore quanto nel prestare giuramenti di fede.

Ma la superficialità di sentimenti religiosi caratterizza non solo l'adultera. Sia il suo amante-prete, dall'allusivo nome Pistello, sia il suo furbo e ormai disilluso marito presentano una simile leggerezza di fede. Così, nel dialogo amoroso tra Pistello e Matelda ritroviamo una serie di espressioni *comiche* il cui effetto si basa sul blasfemo accostamento del profano e del sacro, mentre l'ultima confessione del marito si trasforma in un'ironica beffa. Ma il momento

¹²⁰² Cfr. L. Bolzoni, *Oratoria e prediche*, cit., pp. 1041-1074; C. Delcorno, *Exemplum e letteratura. Tra Medioevo e Rinascimento*, Il Mulino, Bologna, 1989, pp. 195-295.

¹²⁰³ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. LXVI, p. 571.

¹²⁰⁴ *Ibid.*, nov. CXXVI, p. 1003.

¹²⁰⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 1004-1005.

¹²⁰⁶ *Ibid.*, nov. XIV, p. 187.

¹²⁰⁷ *Ibid.*

¹²⁰⁸ *Ibid.*, p. 189.

¹²⁰⁹ *Ibid.*, p. 188.

culminante della novella è costituito indubbiamente dall'apparizione della morte. L'evento tanto "temuto" da ser Cola e tanto atteso dall'adultera risulta del tutto straordinario, in quanto la morte si presenta in forma di un gallo spennato e preparato in anticipo dal marito. Ed è proprio lui l'unico a ridere mentre la consorte, convinta di avere a che fare con una morte vera e propria, grida con terrore: «Portane lui e non me!»¹²¹⁰. Che un gallo venga seriamente considerato da Matelda l'incarnazione della morte può essere prova della sua estrema ignoranza e segno della resistenza nell'immaginario popolare delle convinzioni circa le facoltà magiche di certi animali¹²¹¹. Ma che l'animale provochi lo stesso spavento nel prete è cosa ben più curiosa e seria¹²¹². Il religioso non mostra inizialmente nessun turbamento di fronte al moribondo. Egli ascolta la sua ultima confessione con estrema tranquillità, per non dire noncuranza, dovute alla *routine* del sacerdozio. Il fatto di assolvere i peccati del marito costituisce per lui un gesto puramente formale non accompagnato da nessun tentativo di comprensione della loro natura. La morte stessa del fedele significa nient'altro che la liberazione dell'onerosa presenza dell'uomo e una maggior libertà nel frequentare l'amante. «Costui è morto» - annuncia freddamente il religioso, aggiungendo solo - «omai faremo a nostro modo»¹²¹³. Il suo atteggiamento esprime quindi una totale mancanza di rispetto per la sorte eterna del moribondo¹²¹⁴; nessuna parola di conforto, nessuna benedizione, nessun lume di candela e nessuna preghiera accompagnano il passaggio del marito all'altro mondo. La situazione cambia però drasticamente con il grido della moglie che annuncia l'apparizione del gallo. Allora «Lo prete subito si fuggió di casa stimando ser Cola dovere passare». Come mai l'iniziale indifferenza per il "passaggio" del marito cedono così bruscamente allo spavento e alla fuga? Di che cosa può aver paura il prete? Nella concezione cristiana della morte non c'è niente che possa suscitare tale terrore, in quanto la fine dell'esistenza terrena si realizza come un atto individuale, possibile grazie alla volontà divina e di conseguenza privo di alcun pericolo per i testimoni. Che nella religiosità del prete permangano allora residui delle convinzioni pagane le quali attribuivano alle anime dei defunti un carattere semi-divino o addirittura demoniaco¹²¹⁵? Difficile capire precisamente quale quadro si profili nell'immaginario del prete, ma dal contesto delle conversazioni sembra che egli unisca la

¹²¹⁰ *Ibid.*, p. 192

¹²¹¹ Cfr. F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, cit., pp. 226-230; J. Le Goff, *L'immaginario medievale*, cit., pp. 209-227; A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Mondadori, Milano, 2002, pp. 375-392.

¹²¹² Sull'immagine della morte, cfr. J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 187-204.

¹²¹³ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. XIV, p. 192.

¹²¹⁴ Cfr. J. Le Goff, *L'immaginario medievale*, cit., pp. 99-116, e la voce "mort" in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, cit., vol. XII, pp. 15-52.

¹²¹⁵ Cfr. F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, cit., pp. 191-193.

morte con l'anima del defunto - la morte si porta via l'anima - attribuendo ad ambedue qualità minacciose o addirittura malefiche. Il religioso riconosce quindi alla morte uno *status* particolare, e comportandosi proprio come se le sue scelte fossero esenti dalla giurisdizione dell'Onnipotente sembra conferirle l'indipendenza d'azione. E anche se la novella chiude con la paradossale "uccisione della morte" e con il riso sopra l'ingegnosità della vendetta del marito il quale volendo uccidere la morte «una bastonata dava a Matelda, l'altra al gallo», l'ultima frase del racconto sembra confermare le incertezze sul carattere della morte insite nella religiosità popolare. Alla domanda della consorte: «O perché m'avete dato?» ser Cola risponde: «Perché già era¹²¹⁶ incorporata co' lei e così tu scampata»¹²¹⁷, discostandosi notevolmente con quest'idea dell'unione tra la morte e le anime dei defunti, dal canone cristiano ufficiale.

Ma le problematiche concernenti il posto dell'ultimo rito di passaggio nella percezione religiosa popolare appaiono anche nel racconto immediatamente precedente. La novella XIII - *De muliere volubili* è collegata al racconto *De muliere adultera* sia dalla figura del protagonista - «uno [...] cavalieri [...] nomato ser Cola»¹²¹⁸ -, sia dal nucleo figurativo incentrato anche qui sul rimpianto del marito defunto¹²¹⁹, sia infine dalle stesse preoccupazioni circa il livello popolare di interiorizzazione delle credenze promosse dalla Chiesa Romana.

La novella presenta la *monna Leggiera* al momento della morte - questa volta del tutto reale - del marito. L'onomastica allusiva usata dal Sercambi sembra inizialmente del tutto incoerente con il comportamento della donna che «avendo il giorno di uno sabbato soppellito il marito - non finendo di piangere in casa tutta sgrafiandosi del perduto tanto caro marito, [...] mangiare né bere vuole, ma con sospiri e lagrime tutto il giorno passò né mai persona consolarla potè -, e partito le persone e donne della casa, con uno lume come fu notte andò sopra il monimento a piangere il suo marito»¹²²⁰. L'esagerato pianto e il continuo lamento della donna indicano non soltanto la sensazione di vuoto e di abbandono provocate dalla morte del coniuge, ma anche la mancata accettazione del suo decesso. La disperazione espressa tramite il graffiarsi il viso, il rifiuto del cibo e la disorganizzazione totale della vita quotidiana rivelano un'incapacità di riappacificazione e un dolore dovuti innanzitutto al mancato riconoscimento del fatto che è Dio a dare e a togliere la vita e che tutto ciò che

¹²¹⁶ *era*: eri. Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. XIV, p. 192, n. 81.

¹²¹⁷ *scampata*: con ellissi di "sei". Cfr. *ibid.*, p. 192, n. 82.

¹²¹⁸ Cfr. *ibid.*, nov. XIII, p. 180.

¹²¹⁹ Cfr. *ibid.*, nota finale alla nov. XIV, pp. 192-193.

¹²²⁰ *Ibid.*, nov. XIII, p. 179.

succede ha un senso profondo nell'ambito di un piano superiore e irraggiungibile ad ogni conoscenza umana. Di conseguenza, neanche il compimento del rito funebre di passaggio è in grado di ristabilire agli occhi della desolata l'ordine ontologico delle cose, portandole con ciò sollievo. La donna presenta quindi il tipo di disperazione che la Chiesa percepisce come non propriamente cristiano e che cerca di sradicare specificando negli statuti sinodali le forme ammesse di lamento¹²²¹. L'esagerata desolazione di monna Leggiera, la sua sregolata gestione del corpo, l'eccessiva exteriorizzazione del dolore e l'evidente formalismo del suo comportamento si trovano insomma in palese contrasto con le norme cristianizzate del rito di lamentazione, definite negli statuti come "moderate", "controllate" ed "interiorizzate"¹²²².

Ma la superficiale religiosità della donna comporta anche un'altra conseguenza: la leggerezza nel mutare l'animo, che si rivela in pieno nella seconda parte del racconto, quando la richiesta di aiuto fatta «per amor del [...] marito» risulta più importante di quella fatta «per l'amor di Dio»¹²²³. Il naturale susseguirsi delle diverse fasi di elaborazione del dolore e del lutto - consistente nel passaggio dal torpore con momenti di tristezza e di rabbia provato all'annuncio della morte, al languore, seguito dalla disorganizzazione della vita quotidiana e dalla disperazione, che infine portano alla riorganizzazione della realtà interna e al ristabilimento delle normali funzioni psicologiche¹²²⁴ - viene qui bruscamente interrotto da un incontro accettato in nome dell'amore carnale. Un incontro che comporta un immediato cambiamento dello stato d'animo della vedova e un'istantanea sospensione del lamento. L'ordine del suo mondo viene subito ristabilito con l'apparizione di un altro uomo; evidenziando una relazione coniugale in cui un referente vale semplicemente un altro. Il marito assente è così sostituito dal presente amante, il lutto trasformato in gioia, la disperazione in speranza e la morte in vita. Ha inizio così una storia amorosa che non solo offenderà la memoria del defunto ma comporterà inoltre un'orrenda mutilazione del suo cadavere. La novella illustra quindi, insieme a una preoccupazione per la costanza e la fedeltà delle consorti - motivo frequentemente presente nella novellistica poiché fortemente sentito

¹²²¹ La Chiesa condanna infatti l'eccesso di disperazione e di dolore espressi nei vari riti sui morti, oltre a veglie, banchetti, operazioni di magia negromantica, ecc. Cfr. A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., p. 140.

¹²²² Cfr. A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., p. 140; D. Lett, *L' enfant des miracles: enfance et société au Moyen Age (XII - XIII siècle)*, Aubier, Paris, 1997, pp. 196-197; I. Chabot, «La sposa in nero». *La ritualizzazione del lutto delle vedove fiorentine (secoli XIV-XV)*, in «Quaderni Storici», 86, n. 2, 1994, pp. 421-462; J. C. Schmitt, Medioevo «superstizioso», cit., pp. 120-132; J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 205-241.

¹²²³ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. XIII, p. 180.

¹²²⁴ Schema elaborato per la società moderna da John Bowlby e citato in: D. Lett, *L' enfant des miracles*, cit., pp. 199-200. Cfr. anche la voce "mort" in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, cit., vol. XII, pp. 15-52.

nella società dell'epoca¹²²⁵-, anche un aspetto oscuro della religiosità popolare, spesso superficiale e vissuta sia dai fedeli sia dai loro rettori secondo schemi comportamentali non sempre conformi ai dettami della Chiesa¹²²⁶.

Ma i protagonisti ecclesiastici delle novelle sercambiane, appaiono anche colpevoli di riprovevoli negligenze cerimoniali¹²²⁷ e si rivelano addirittura spregiudicati ideatori di “tradimenti” effettuati con sacramenti sacrileghi¹²²⁸. Una testimonianza agghiacciante di estrema disinvoltura nella celebrazione dei sacramenti viene offerta dalla novella XXXIII - *De prudentia et castitate*. Il racconto, ambientato a Genova, ha per protagonista una vedova «nomata monna Lionora Grimaldi» la cui onestà e castità costituiscono un'eccezione che conferma la pessima condotta morale delle genovesi¹²²⁹. La bellezza della donna diventa causa della sua disgrazia in quanto accende l'amore di «uno giovane Dal Fiesco nomato Salvestro»¹²³⁰. L'amore - inteso nel senso tipicamente sercambiano come pura passione amorosa che «aspira alla soddisfazione»¹²³¹ - fa sì che il giovane cerchi di piegare la donna alla propria volontà umiliandola e vituperandola «alla presenza di molti, e con ardimento»¹²³². La donna non intende però cedere alle aggressioni; offesa pubblicamente cerca giustizia nella stessa società. Manda quindi «per li parenti di Salvestro, dicendo loro: [...] perché s'è vantato di me, vi prego vogliate castigarlo e non riputare che io sia stata tanto sciocca che a me si sia acostato»¹²³³. Ma l'incontro con i parenti del giovane non porta alcun esito concreto. Costretta a farsi giustizia da sola, la donna decide allora di sconfiggere il giovane con la sua propria arma, e cioè compromettendolo. Nasce così l'idea di una beffa atta a provare che Salvestro la doveva «aver avuta morta e non viva»¹²³⁴. Per attuare il progetto bisogna però mettere Salvestro a letto con una morta e quindi ci vuole un corpo senza vita. Lionora chiede allora «a uno ordine di frati che come morisse una femmina, che piacesse loro

¹²²⁵ Il motivo trattato nella novella si riallaccia alla famosa storia della “Matrona di Efeso”, largamente diffusa a Roma già nel I sec. grazie a *Mulier vidua et miles* di Fedro e Petronio (*Satyricon* 111-112). Il racconto divenne successivamente popolare nel XII sec. grazie a Giovanni da Salisbury (*Policraticus* VIII, 11) e al rifacimento contenuto nel *Romulus vulgaris* (III, IX), e da quel momento diede spunto a diverse versioni ed elaborazioni. La storia del Sercambi sembra attingere a molte delle versioni note alla sua epoca ma non coincide esattamente con nessuna di esse. Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., nota finale alla nov. XIII, pp. 183-185; P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia*, cit., pp. 120-131.

¹²²⁶ Cfr. J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 219-222, 241-263.

¹²²⁷ Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., novv.: XXXIII, LXVII, LXVIII.

¹²²⁸ Cfr. *ibid.*, nov.: XXXVII.

¹²²⁹ *Ibid.*, nov.: XXXIII, p. 328.

¹²³⁰ *Ibid.*

¹²³¹ Cfr. Ch. Bec, *Les marchands écrivains...*, cit., pp. 176-177, 191-192.

¹²³² G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov.: XXXIII, p. 328.

¹²³³ *Ibid.*, p. 330.

¹²³⁴ *Ibid.*, p. 329.

condurla in una casa d'una sua vicina»¹²³⁵. E in che modo reagiscono i monaci a una proposta così impresentabile? Essi rispondono senza alcuna esitazione che «quando vuole l'arà»¹²³⁶ spiegando «che madonna Lionora teneano per santa e che da lei aveano buone offerte»¹²³⁷. I due argomenti bastano quindi per consegnare alla donna il corpo della morta «che lo di dinanti era stata seppellita»¹²³⁸ senza badare né al rispetto della salma né agli scopi a cui il corpo doveva servire: una noncuranza estremamente grave non solo in virtù del fatto che la celebrazione del funerale spettante ai frati doveva essere eseguita secondo le regole della normativa canonistica¹²³⁹, ma anche per via dell'incombente rischio di un uso necromantico delle spoglie. All'epoca era pure diffusa la credenza che grazie ai sacramenti ricevuti i corpi dei morti avessero proprietà di guarigione¹²⁴⁰. La mancata considerazione dimostrata dai frati verso il cadavere della povera «moglie di uno barcaiuolo» viene ulteriormente rilevata dal Sercambi nel finale della novella¹²⁴¹. Perché ecco che in seguito alla beffa «Salvestro [...] passò di questo mondo et in una fossa colla morta fu soppellito»¹²⁴². La definitiva umiliazione di Salvestro e la vittoria finale della donna - richieste dall'autore in virtù dell'esemplare valore ideologico del racconto - avvengono quindi grazie all'utilizzo strumentale e dissacrante del cadavere della donna, completamente estranea alla vicenda. Un utilizzo che non suscita però dubbi morali né alla tanto religiosa Lionora né, cosa molto più grave, ai frati responsabili della *cura animarum*.

Un'esecuzione dei sacramenti molto lontana dai canoni ecclesiastici sinodali¹²⁴³ compare anche in altre due novelle¹²⁴⁴ dedicate alla presentazione dei ritratti del clero cittadino e ambientate a Lucca. I due racconti pur essendo varianti della stessa storia duecentesca¹²⁴⁵, presentano elementi originali che possono fornire informazioni interessanti sullo svolgimento delle funzioni religiose e sul livello di alcuni rettori delle chiese cittadine tardomedievali. Nella prima «bella novelletta del cattivo prete» viene descritto il sacerdozio di «uno prete nomato prete Bernardo Busderla», a proposito del quale Sercambi rivela che era non solo un «omo più tosto a comunicar vacche che dir l'officio» ma anche uno a cui «fu dato

¹²³⁵ *Ibid.*, p. 331.

¹²³⁶ *Ibid.*

¹²³⁷ *Ibid.*, p. 331.

¹²³⁸ *Ibid.*, p. 332.

¹²³⁹ Cfr. G. Picasso, «*Cura animarum*»..., cit., pp. 73-74, 77.

¹²⁴⁰ Cfr. P. Camporesi, *La casa dell'eternità*, Garzanti, Milano, 1998, p. 197; J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 57-65.

¹²⁴¹ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov.: XXXIII, p. 331.

¹²⁴² *Ibid.*, p. 332.

¹²⁴³ Cfr. R. Brentano, *Vescovi e collocazione socio-culturale del clero parrocchiale*, cit., pp. 251-253.

¹²⁴⁴ G. Sercambi, *Novelle*, cit., novv.: LXVII, LXVIII.

¹²⁴⁵ Cfr. *ibid.*, nota finale alla nov. LXVII, p. 579.

una chiesa a governo nomata San Giusto» «non per sue virtù ma per alcuna amicizia»¹²⁴⁶. In una frase sola Sercambi tocca quindi due importanti questioni: quella del livello culturale e quella dell'origine sociale del clero parrocchiale¹²⁴⁷, evidenziando di proposito in modo estremamente vistoso uno stato di cose presente nella realtà. Da molte ricerche locali condotte sul clero religioso e secolare delle diocesi, appare che «la maggior parte dell'istruzione del clero italiano nel basso Medioevo non avesse luogo nelle università, ma in scuole organizzate a livello locale» e che «molti preti nel basso Medioevo abbiano imparato ciò che hanno imparato all'interno del cosiddetto sistema zio-nipote»¹²⁴⁸. Le testimonianze offerte dalle visite pastorali, dalle normative dei sinodi diocesani (risalenti alla prima metà del quattordicesimo secolo ed indirizzate «a miglioramento dei costumi del clero e ad una rinnovata disciplina della *cura animarum*»¹²⁴⁹) e dai canoni sinodali («seriamente dedicati al clero parrocchiale e all'amministrazione dei sacramenti, particolarmente l'Eucarestia»¹²⁵⁰) dimostrano come una parte relativamente esigua del clero delle parrocchie potesse vantare valutazioni come *tolerabilis*, *non imperitus*, *idoneus*, *laudandus* o *eruditus*, e come molti tra i rettori venissero invece definiti *inhabili*, *inepti*, *ignari*, *debili*, *imperiti* e *mediocri*¹²⁵¹. Quindi, anche se una parte degli atti visitali sembra rivelare una realtà ottimistica evidenziando la presenza di sacerdoti istruiti se non alle università almeno nelle scuole delle cattedrali o delle collegiate, nonché di rettori capaci di esercitare il tabellionato e comunque dotati di buone facoltà di scrittura e di lettura¹²⁵², i processi verbali di molte altre visite pastorali - in particolare di quelle basate sull'interrogazione «di ordine nozionistico e di ordine pratico»¹²⁵³ - mostrano il rovescio della medaglia. Così, dalle visite pastorali effettuate nel 1482 nella diocesi padovana da Bartolino Passirano, vicario generale del vescovo di Padova cardinale Pietro Foscari, risulta che «la quasi generalità dei sacerdoti interrogati non possedeva perfettamente neppure l'abbici della dottrina cristiana»¹²⁵⁴. Se la conoscenza del *Padre Nostro*, dell'*Ave Maria* e del *Credo* risultava abbastanza comune, i problemi apparivano già in

¹²⁴⁶ *Ibid.*, nov. LXVII, p. 578.

¹²⁴⁷ Cfr. R. Brentano, *Vescovi e collocazione socio-culturale del clero parrocchiale*, cit., pp. 235-256; M. Bloch, *La società feudale*, cit., pp. 100-106; J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 241-261.

¹²⁴⁸ Cfr. R. Brentano, *Vescovi e collocazione socio-culturale del clero parrocchiale*, cit., p. 248.

¹²⁴⁹ *Ibid.*, p. 251.

¹²⁵⁰ *Ibid.*, p. 253.

¹²⁵¹ Scala di valutazione basata sulla conoscenza della grammatica latina e dei sacramenti. Cfr. *ibid.*, p. 249.

¹²⁵² Cfr. P. Gios, *L'attività pastorale...*, cit., pp. 160-162.

¹²⁵³ *Ibid.*, p. 160.

¹²⁵⁴ *Ibid.*, p. 162.

riferimento ai comandamenti, ai doni dello Spirito Santo e perfino nei confronti delle stesse procedure sacramentali¹²⁵⁵.

Similmente, anche l'abusiva assegnazione dell'amministrazione della chiesa al prete Busderla suggerita dal Sercambi sembra accennare a un fenomeno non del tutto assente nella realtà ecclesiastica tre e quattrocentesca. Le ricerche effettuate da Gene Brucker per il territorio fiorentino, da William Bowsky per la zona senese e da Robert Brentano per il reatino, e messe a confronto da quest'ultimo, dimostrano che per quanto sia vero che «tutte le classi portavano il loro contributo alla formazione del clero»¹²⁵⁶, la posizione sociale dei rettori non era equamente distribuita. Gli aristocratici e i borghesi avevano un ruolo preponderante. Erano loro i beneficiari maggiori delle chiese cittadine, mentre «nelle chiese più piccole con entrate ridotte ci andavano chierici del contado o del distretto. I benefici più poveri erano appannaggi dei contadini»¹²⁵⁷. Dalle analisi risulta che in molti centri urbani un buon numero di chiese si trovava sotto il controllo delle famiglie più potenti e veniva amministrato dai loro membri o alleati¹²⁵⁸. E quindi possibile che anche nella situazione descritta da Sercambi la nomina del rettore sia avvenuta proprio in questa forma.

La questione della non meritata reggenza della chiesa di San Giusto scende però in secondo piano di fronte alle iniquità del prete. Egli non solo si dimostra ubriacone ma con il suo vizio mette a rischio la celebrazione giornaliera della messa. In più, dominato dall'avarizia il prete non tiene nemmeno un chierico e solo ogni tanto chiede aiuto nella celebrazione dell'Eucaristia a «uno suo vicino nomato Paulo Sermarchesi, alquanto mentagatto»¹²⁵⁹. Ma un giorno l'assistente benché «richiesto che aitare [...] venisse»¹²⁶⁰ tarda troppo meritandosi così una dolorosa reprimenda. Da ciò nasce in lui l'idea di una vendetta che possa «punire il prete dell'opre suoi»¹²⁶¹. Così Paulo mette «là u' si mettea il vino da fare sacrificio» una miscela «di calcina e d'aceto»¹²⁶² facendola bere al prete durante la celebrazione eucaristica. La beffa viene quindi realizzata nel momento cruciale della messa consistente nella Consacrazione e Transustanziazione del pane e del vino nel Corpo e nel Sangue di Cristo. Il più grande mistero dell'Eucaristia¹²⁶³, l'operazione che trasforma «le

¹²⁵⁵ Cfr. *ibid.*. Cfr. anche J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 223-224, 242 e ss.; M. Bloch, *La società feudale*, cit., pp. 100-106.

¹²⁵⁶ Brentano cita i risultati delle ricerche di P. Posenato raccolte in *Chierici ordinati a Padova dal 1396 al 1419* e pubblicate in *Fonti e ricerche di storia ecclesiastica Padovana*, II, Padova, 1969, pp. 11-106. Cfr. *ibid.*, p. 237.

¹²⁵⁷ R. Brentano, *Vescovi e collocazione socio-culturale del clero parrocchiale*, cit., p. 241.

¹²⁵⁸ *Ibid.*.

¹²⁵⁹ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. LXVII, p. 578.

¹²⁶⁰ *Ibid.*.

¹²⁶¹ *Ibid.*.

¹²⁶² *Ibid.*.

¹²⁶³ Cfr. J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 210-212, 288.

sostanze inanimate in cibo soprannaturale»¹²⁶⁴, in «carne divina» - «veicolo di meravigliose virtù, trasmettitrice di astratti, impalpabili poteri che riuscivano a mettere l'anima in comunione con Dio»¹²⁶⁵ e donatice «alla carne umana di un diritto speciale alla resurrezione»¹²⁶⁶ viene così trattato da Paulo in modo blasfemo, come una consumazione qualsiasi¹²⁶⁷. Ciò che agli occhi dell'assistente distingue la Consacrazione del vino da una delle tante bevute del prete ubriacone è l'obbligo liturgico che prescrive di bere il contenuto del calice fino all'ultima goccia e rende quindi la beffa particolarmente efficace. «Sere, se crepassi, e' tel convien bere!»¹²⁶⁸ - ride quindi Paulo, senza rendersi conto di commettere uno dei peccati più gravi - la profanazione del vino sacro -, un crimine nei confronti del quale la Chiesa Cattolica «rimase per secoli di un'inflexibilità assoluta»¹²⁶⁹ e per la punizione del quale ancora nel Settecento si alzavano le forche o si accendevano addirittura i roghi¹²⁷⁰.

Ma mentre Paulo, per la sua goffa familiarità nei confronti del sacro, si rivela ignaro profanatore del sangue di Cristo, una colpa molto più grave incombe sul rettore. Perché ecco che il prete, accorgendosi di aver ingoiato una sostanza dal gusto sospetto, «si voltò a Paulo dicendoli che aveva fatto»¹²⁷¹. Il sacerdote interrompe quindi la celebrazione del rito eucaristico senza badare al fatto, che conformemente ai dettami della Chiesa, la Transustanziazione «doveva essere eseguita come replica e precisissima ripetizione della formule liturgiche e cerimoniali»¹²⁷², mentre aggiunte o omissioni venivano considerate sacrileghe¹²⁷³. La religiosità del prete Bernardo lascia quindi molto a desiderare non perché egli non abbia finito di bere - anzi, attenendosi alla normativa canonistica «lo prete quello a mal suo grado bevè»¹²⁷⁴ -, ma perché il momento più solenne della messa in cui «nell'aereo cerchietto» dell'ostia «veniva prodigiosamente calato un dio nascosto e invisibile»¹²⁷⁵ viene da lui percepito in senso puramente rituale e formale, senza esser interiorizzato né vissuto come uno dei più grandi misteri della fede¹²⁷⁶.

¹²⁶⁴ P. Camporesi, *La casa dell'eternità*, cit., p. 208.

¹²⁶⁵ *Ibid.*, pp. 196-197.

¹²⁶⁶ *Ibid.*, p. 184. Cfr. anche J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 287-288.

¹²⁶⁷ Cfr. J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 212 e ss.

¹²⁶⁸ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. LXVII, p. 579.

¹²⁶⁹ P. Camporesi, *La casa dell'eternità*, cit., p. 178.

¹²⁷⁰ Cfr. *ibid.*, p. 176.

¹²⁷¹ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. LXVII, p. 578.

¹²⁷² P. Camporesi, *La casa dell'eternità*, cit., p. 207.

¹²⁷³ Cfr. *ibid.*.

¹²⁷⁴ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. LXVII, p. 579.

¹²⁷⁵ P. Camporesi, *La casa dell'eternità*, cit., p. 177.

¹²⁷⁶ Cfr. J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 106-107; J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 210-212, M. Bloch, *La società feudale*, cit., pp. 100-106.

Che sia proprio la mescolanza sacrilega fra le cose sacre e quelle profane a suscitare lo sgomento dello stesso Sercambi è confermato dalla successiva variante della novella. Ambientata nella medesima chiesa lucchese e avente per protagonisti lo stesso Paulo e il successore del prete Bernardo - «uno prete pisano nomato Biagio»¹²⁷⁷, la storia presenta uno svolgimento narrativo molto simile. Ma questa volta, nel momento culminante del racconto, quando «consecrato il corpo e 'l sangue di Cristo e venutosi a comunicare» il prete si accorge di esser stato ingannato come il suo predecessore e ingaggia un battibecco con Paulo, Sercambi interviene. «Oh matto, che non livra la messa!»¹²⁷⁸, leggiamo tra le parentesi della rissa, come se l'autore presente all'avvenimento ed insofferente del sacrilegio perpetrato dal prete e dal suo assistente volesse ammonirli di persona. Ma poco valgono le sue parole di rimprovero; la rissa continua con parole pesanti e minacce reciproche. E anche se alla fine il sacramento viene celebrato e tutto finisce con lo scherno del prete, rimane indubbio che la stupefacente trascuratezza dei celebranti denunciata dall'autore costituisse nel Tre e nel Quattrocento una realtà tutt'altro che sconosciuta non solo nelle chiese rurali ma anche in quelle cittadine.

La tesi sembra trovare conferme in numerosi documenti¹²⁷⁹ tra cui anche i già menzionati atti visitali della diocesi padovana¹²⁸⁰. I processi verbali di quelle visite dimostrano come molti tra i sacerdoti «interrogati sul modo di conferire il battesimo, rispondevano a sproposito; altri [...] si confondevano sulla formula dell'assoluzione sacramentale», mentre altri ancora - proprio come i nostri due protagonisti - «erravano nel pronunciare le parole della consacrazione»¹²⁸¹, suscitando nei visitatori motivati sospetti circa la validità di molti sacramenti¹²⁸². Similmente, anche i comportamenti denunciati nelle due novelle quali riprovevoli ed indegni dei preti - come per esempio l'avarizia, l'ebbrezza, la rissosità, la noncuranza nei confronti degli oggetti sacri - trovano riscontro nelle testimonianze documentarie. Le visite pastorali del vescovo padovano Pietro Barozzi riportano numerosi esempi di rettori che, sia per volontà di spendere meno sia l'avarizia, evitavano di assumere chierici o cercavano una «“mano d'opera” più ignorante e meno conscienziosa, costringendola a piegarsi a forme di contratto degradanti»¹²⁸³; o di religiosi che «abituati a vivere allo stesso livello dei fedeli, a scegliere gli stessi svaghi, ad indulgere alle

¹²⁷⁷ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. LXVIII, p. 581.

¹²⁷⁸ *Ibid.*, p. 582.

¹²⁷⁹ Cfr. P. Camporesi, *La casa dell'eternità*, cit., p. 207.

¹²⁸⁰ Cfr. P. Gios, *L'attività pastorale...*, cit., pp. 149-166.

¹²⁸¹ *Ibid.*, p. 162.

¹²⁸² Cfr. *ibid.*, p. 160.

¹²⁸³ *Ibid.*, p. 157.

stesse passioni [...] “erano più adatti a litigare che a celebrare”¹²⁸⁴. Meno frequenti, anche se non del tutto assenti si rivelano delle insufficienze di tipo amministrativo per cui i rettori dimenticavano di rinnovare la riserva eucaristica entro i termini indicati negli statuti diocesani, o custodivano il Santissimo e gli oli santi nei recipienti posti sull’altare e quindi non sufficientemente sicuri dagli interventi di ladri o profanatori¹²⁸⁵.

Ma se i due preti di San Giusto peccano di grosse insufficienze cerimoniali dovute all’incomprensione e alla mancata interiorizzazione del rito sacramentale, un peccato molto più grave viene perpetrato dal sacerdote ritratto nella novella XXXVII - *De turpi tradimento*. Il racconto - a quanto pare originale del Sercambi¹²⁸⁶ - è ambientato «in una villa nomata Cuosa» situata nella valle inferiore del Serchio. Il suo protagonista è il rettore della chiesa locale «nomato prete Ruffaldo» il quale - proprio come molti religiosi ritratti nelle novelle analizzate in precedenza - si dimostra incapace di resistere al fascino femminile. Ma mentre nei racconti prima considerati il motivo del prete lussurioso, denudando le debolezze dei religiosi dimostrava anche la fermezza e l’avvedutezza dei fedeli o derideva la semplicità di chi presta ciecamente fede agli ecclesiastici, la novella del prete Ruffaldo presenta tinte ben più losche. Il racconto riprende il tema già largamente trattato della presenza nella religiosità popolare di credenze nelle capacità straordinarie o addirittura taumaturgiche degli ecclesiastici¹²⁸⁷. Ma se i religiosi protagonisti delle novelle precedenti ricorrevano a menzogna, inganno o narcotizzazione, nella novella XXXVII la trasgressione commessa acquista una dimensione nuova. Infatti il prete Ruffaldo, essendosi innamorato di una contadina «nomata Giglietta» al punto da non poter «dormire né mangiare né officio dire senza la immaginazione»¹²⁸⁸ di lei, e volendo «il suo pensieri senza disonestarsi fornire»¹²⁸⁹, convince la ragazza che «al battesimo non ebbe tutti i sacramenti» e che rischia di essere mangiata dal lupo «fine che compiutamente l’officio li sarà ditto»¹²⁹⁰. Il religioso si presenta quindi come un sapiente dotato di facoltà divinatorie che non solo lo rendono capace di intuire

¹²⁸⁴ *Ibid.*, p. 163.

¹²⁸⁵ Proprio in quel periodo di stava affermando l’utilizzo di un tabernacolo fisso murato nella parete a cui si addossava l’altare: anche se il *Manuale di storia liturgica* indica che l’uso frequente di questo tipo di tabernacolo sia dovuto alla missione pastorale del vescovo di Verona Matteo Giberti. Cfr. *ibid.*, pp. 109, 145; J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 107-109.

¹²⁸⁶ Gli unici riferimenti letterari per la novella sono costituiti da una delle novelle del Sacchetti (*Trecentonovelle*, nov. 111) in cui appare la figura del prete stupratore che «orticheggia la figlia della comare per guarirla dei vizi», e da una delle novelle del Boccaccio (*Decameron*, IX, 10) che presenta un rito in parte simile a quello descritto dal Sercambi. Comunque le analogie sono in ambedue i casi lontanissime e riguardano solo certi elementi dell’azione e non il risvolto narrativo in sé. Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., nota finale alla nov. XXXVI, p. 360.

¹²⁸⁷ Vedi *supra* novv.: III, IV, CXI, CXVII, CXXIX.

¹²⁸⁸ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. XXXVI, p. 357.

¹²⁸⁹ *Ibid.*, p. 358.

¹²⁹⁰ *Ibid.*

l'invalidità del sacramento ricevuto dalla Giglietta ma gli permettono anche di predire l'infausta fine della ragazza. In più, ponendo l'attacco del lupo in stretta dipendenza dalla validità del sacramento, egli fa passare il regolare rito battesimale per un rito magico per eccellenza. Il sacramento finalizzato all'inclusione del neonato nella comunità cristiana dei fedeli¹²⁹¹ appare di conseguenza come un'operazione atta a garantire al battezzato la protezione dalle forze del male, qui concretizzate nella figura del lupo¹²⁹². Il sacerdote sceglie poi un'argomentazione estremamente efficace in quanto basata su una paura diffusissima nell'epoca e particolarmente sentita dalle popolazioni contadine. Infatti, il lupo, solo di rado descritto nell'età classica e visto allora quasi esclusivamente come predatore di animali da allevamento, acquista nel Medioevo una serie di connotati nuovi e spaventosi¹²⁹³. La sua diffusa presenza lungo tutta la Penisola Appenninica viene sentita più di prima per via di molteplici fattori, quali la progressiva riduzione dei terreni boschivi di cui l'animale aveva bisogno per sfamarsi, la diminuzione della selvaggina, il verificarsi di nuove circostanze climatiche, le guerre, le carestie, i conflitti civili, il calo della popolazione, l'inselvaticimento dei campi, la presenza endemica della rabbia¹²⁹⁴. Il lupo si avvicina perciò minacciosamente alle popolazioni sia rurali che cittadine suscitando in esse una serie di timori. E la paura risveglia l'immaginazione favorendo la tendenza ad attribuirgli non più soltanto le caratteristiche di un animale «*rapax*», «*ferox*», «*velox*» e «*raptor*»¹²⁹⁵ - presenti già nelle fonti antiche -, ma anche quelle di una bestia pericolosa per gli uomini, estremamente aggressiva, sanguinaria e insaziabile. Questi attributi, arricchiti della convinzione sull'intelligenza astuta e cattiva del lupo e rafforzati dalla preoccupazione circa il significato del suo ululare notturno, fanno sì che l'animale venga ben presto associato alla figura del "signore ingiusto", del "cattivo prete", del temutissimo "inquisitore", del maledetto "eretico" e infine dello stesso "demonio"¹²⁹⁶. Di un demonio che, oltre ad attaccare il bestiame, sempre più spesso lascia le tane per rapire i bambini, per uccidere le donne durante il lavoro nei campi, per inseguire i viandanti, per intromettersi nell'ambito delle mura dei villaggi o delle città di notte o di

¹²⁹¹ Cfr. A. Prosperi, *Battesimo e identità tra Medioevo e prima età moderna*, in Peter von Moos (a cura di) *Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*, Böhlau, Verlag, Köln, Weimar, Wien, 2004, pp. 325-355.

¹²⁹² Cfr. F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, pp. 204-205; Ch. Klapisch - Zuber, *San Romolo, un vescovo, un lupo, un nome alle origini dello Stato moderno*, in «Archivio Storico Italiano», 155, 1997, pp. 3-48.

¹²⁹³ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., p. 201, Id., *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 164-174, Id., *Scritti toscani*, cit., pp. 211, 236; G. Ortalli, *Realtà e immagine del lupo nel Medio Evo*, in «Natura e montagna», IV (1972), pp. 11-20; Id., *Natura, storia e mitografia del lupo nel Medioevo*, in «La cultura», XI, (1973), pp. 257-311.

¹²⁹⁴ Cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 202-204.

¹²⁹⁵ *Ibid.*, p. 201.

¹²⁹⁶ Cfr. *ibid.*

giorno suscitando panico generale, per aggredire accecato dalla rabbia destinando i morsicati a una morte misteriosa e terribile¹²⁹⁷. Un demonio insomma, contro il quale bastano sempre meno i lupari, le trappole, le reti, la prudenza, e per difendersi dal quale ci si rivolge sempre più spesso a benedizioni, preghiere, intercessione dei santi specializzati¹²⁹⁸, esorcismi e infine sortilegi vari¹²⁹⁹.

Così spaventata la donna, Ruffaldo si offre per rendere valido il battesimo di compiere «l'ufficio che a battesimo li mancò»¹³⁰⁰. Il sacerdote dice quindi alla suocera di Giglietta: «è di bisogno che voi abbiate uno candello di mezza libra et una candella benedetta»; e che «vegnate con Giglietta in chieza», dopodiché «ginocchioni con quello candello aceso starete alla porta della chiesa colla faccia verso ponente, e Giglietta in coro colla faccia verso levante, et io farò l'ufficio»¹³⁰¹. Nel coro della chiesa - accuratamente serrata dal prete-stregone in virtù del carattere privato e illecito della cerimonia¹³⁰² - si compie quindi un'operazione che perfino lo stesso religioso definisce come «lo 'ncanto»¹³⁰³. Il rito costituisce una mescolanza tra preghiere e oggetti religiosi, posizioni magiche, elementi di tradizione antica e infine formule anti-religiose che attribuiscono potere meraviglioso allo stesso prete! Il sacerdote afferma: «Dove ti tocca la mano del prete non ti baci bocca di lupo»¹³⁰⁴ appropriandosi di capacità magiche sufficientemente grandi da contrastare e respingere le forze del male. Benché effettuato in chiesa, con ricorso a candele, «orazioni e paternostri»¹³⁰⁵, il sacramento celebrato da Ruffaldo non ha dunque nessun carattere religioso, non appartiene al repertorio dei riti riconosciuti dalla Chiesa e si rivela del tutto magico. E anche se il comportamento del prete è dovuto alla mera volontà di possedere la giovane e non alla convinzione circa le proprie capacità magiche, l'esecuzione dell'operazione comporta un sacrilegio. Infatti, le circostanze e i modi in cui si realizza l'evento, nonché le pacate reazioni dei fedeli, offrono un'ulteriore conferma delle credenze popolari circa le capacità taumaturgiche del clero. Del clero i cui membri si dimostrano spesso vivamente interessati ad alimentare tali credenze per avere il monopolio nell'esecuzione delle funzioni rituali (religiose o magiche che siano) e per svolgere così un pieno e incontrastato controllo sui fedeli affidati alle loro cure spirituali.

¹²⁹⁷ Cfr. *ibid.*

¹²⁹⁸ Tra i santi particolarmente efficaci contro i lupi sono San Defendente in Italia settentrionale, sant'Alessandro in Val Brembana, Santa Chiara, beato Torello di Poppi in Casentino, e a Lucca Santa Zita insieme a Anselmo II vescovo della città. Cfr. *ibid.*, pp. 198, 200, 212.

¹²⁹⁹ Cfr. Ch. Klapisch - Zuber, *San Romolo...*, cit., pp. 3-48.

¹³⁰⁰ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. XXXVII, p. 358.

¹³⁰¹ *Ibid.*, pp. 358-359.

¹³⁰² Cfr. F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, cit., p. 172.

¹³⁰³ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. XXXVII, p. 359.

¹³⁰⁴ *Ibid.*, p. 359.

¹³⁰⁵ *Ibid.*

Da un sacramento sacrilego unificante elementi religiosi cristiani con il ritualismo magico alla magia vera e propria il passo è breve. Così, l'unica novella *realistico-comica* in cui si abbia a che fare con un'effettiva malia d'amore ha per protagonista ancora una volta un prete. Il racconto¹³⁰⁶, per cui non si trovano diretti antecedenti letterari¹³⁰⁷, è ambientato nel contado lucchese e narra la storia del prete Pasquino, «omo d'assai cattiva vita e molto sollazieri, il quale con ogni modo che potea ingannava o cercava d'ingannare le donne della sua parrocchia et eziandio dell'altre»¹³⁰⁸. Volendo conquistare l'amore di una delle parrocchiane e non potendo «il suo mal pensieri mettere in efetto»¹³⁰⁹ né con dolci parole e lusinghe né con minacce, il prete decide di ricorrere, anziché a persuasione, inganno o violenza, a una malia! Egli cerca quindi di impossessarsi dei peli della donna amata e facendoci sopra i «suoi incanti e malie»¹³¹⁰ di conquistare un irrefrenabile amore da parte di lei¹³¹¹. La sua maliziosa intenzione rimane però scoperta e i peli della donna vengono sostituiti con quelli di una scrofa, il che scatena una grande passione dell'animale per il prete. La novella presenta così il sacerdote come un mago maligno ed efficace, il cui fallimento - con il conseguente esito comico - non è dovuto alla sua incapacità operativa o all'inefficienza del rito, ma alla sostituzione dell'oggetto sottoposto al filtro d'amore! La magia amorosa risulta qui un dato di fatto esistente e realmente pericoloso. I contadini ammettono senza alcun stupore che: «Certo questo prete vorrà fare qualche malia»¹³¹², e sono consapevoli che gli effetti deleteri del filtro magico si possono evitare solo agendo con l'ingegno all'interno delle regole di funzionamento del rito stesso. L'autore non mette quindi in dubbio né l'effettiva efficacia della malia né le capacità magiche del prete. Il pensiero magico sotteso alla vicenda, basato sulla credenza che «l'esecuzione della cerimonia adatta, accompagnata dalle formule appropriate»¹³¹³ debbano far scattare «una successione degli eventi [...] perfettamente regolare, sicura» e prevedibile in quanto «determinata dalle leggi immutabili»¹³¹⁴ e conoscibili, non viene compromesso. Anzi, l'efficienza dei riti, identificabili con la magia

¹³⁰⁶ *Ibid.*, nov. XXXVI.

¹³⁰⁷ L'ipotesi sulla provenienza della novella da un aneddoto trasmesso oralmente e arricchito di arcaici elementi fiabeschi viene discussa in *ibid.*, nota finale alla nov. XXXVI, p. 355.

¹³⁰⁸ *Ibid.*, p. 351.

¹³⁰⁹ *Ibid.*

¹³¹⁰ *Ibid.*, p. 354.

¹³¹¹ Sui tabù riguardanti i capelli e le unghie, cfr. J. Frazer, *Il ramo d'oro*, cit., vol. I, pp. 389-395; J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 47-49.

¹³¹² G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. XXXVI, p. 353.

¹³¹³ J. Frazer, *Magia e religione*, cit., p. 59.

¹³¹⁴ *Ibid.*, p. 60.

contagiosa¹³¹⁵ e fondati sulla legge di contiguità la quale prevede che gli oggetti una volta a contatto continuino ad interagire e che le parti rimangano solidali con il tutto per sempre¹³¹⁶, viene confermata dall'intensità della passione amorosa della scrofa. E se l'esito della vicenda si rivela positivo e il progetto del prete finisce con un fallimento assoluto ed esemplare è di nuovo grazie alla validità della magia. Perché per quanto il sacerdote-mago si senta potente «il suo potere non è affatto arbitrario ed illimitato»¹³¹⁷. Il mago può quindi, come osserva Frazer, «rimanerne in possesso solo fintanto che si conformi strettamente alle regole della sua arte. Trascurare queste regole, incrinare queste leggi sia pur nel più piccolo particolare significa andare incontro allo scacco e può persino esporre lo stesso incauto praticante a un pericolo estremo»¹³¹⁸. E sono proprio la mancata cautela del sacerdote (noncurante di procurarsi da solo i peli della donna) insieme all'ingegno dei contadini (solleciti nel sostituire il referente) a costituire quel "piccolo particolare", quel minuscolo inciampo che in questo caso vanifica la riuscita del rito magico senza comprometterne però l'efficienza.

Rimane solo una questione da risolvere. Che posizione assume in questo caso Sercambi? Mentre nelle novelle precedenti l'autore raccontava credenze superstiziose o fenomeni pseudo-magici discostandosi allo stesso tempo da ogni pensiero del genere, nel caso di questa novella il riso finale discredita solo il prete senza però intaccare la verità della magia. I motivi per cui l'autore si è deciso ad adottare tale soluzione possono essere vari e non necessariamente devono esprimere una sua fiducia nella magia, così decisamente negata nelle novelle precedenti. Come suggerisce Cardini, per un verso è possibile che Sercambi abbia scelto il finale magico perché solo così poteva garantire alla novella una chiusura comica, per l'altro verso invece, è molto probabile che le operazioni di magia amorosa costituissero all'epoca un elemento della realtà talmente frequente da non essere più identificato come straordinario¹³¹⁹. Le testimonianze contenute sia verbali delle visite pastorali¹³²⁰, nei manuali di confessione¹³²¹ e nei penitenziari¹³²² indicano che tali pratiche spesso non venivano sentite né come anti-religiose né tanto meno come magiche. Esse rientravano semplicemente nell'ambito di quelle forme religiose popolari che - scaturite

¹³¹⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 59-60, *Id.*, *Il ramo d'oro*, cit., vol. I, pp. 18-23, 61-63, 72-74; F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, cit., p. 172.

¹³¹⁶ Cfr. J. Frazer, *Magia e religione*, cit., pp. 59-60; *Id.*, *Il ramo d'oro*, cit., vol. I, pp. 18-19, 61-63.

¹³¹⁷ J. Frazer, *Magia e religione*, cit., p. 60

¹³¹⁸ *Ibid.*

¹³¹⁹ Cfr. F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, cit., pp. 202-203; J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 37-41.

¹³²⁰ Cfr. P. Gios, *L'attività pastorale...*, cit., pp. 122, 129.

¹³²¹ Cfr. A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., pp. 72 e ss, 97, 165-167; J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 96-99.

¹³²² Cfr. J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 37-40.

«spontaneamente da una sorta di creatività collettiva»¹³²³ e ritenute capaci di soddisfare i bisogni più vari - venivano dalle collettività tramandate con fede e speranza nella loro efficacia¹³²⁴. Nonostante la loro lunga tradizione però, le credenze in malie non divennero spunto per teorizzazioni¹³²⁵ per cui il loro successo deriva piuttosto dalla fiducia negli effetti, fondata sull'esecuzione dei riti e sulla loro difficilmente verificabile efficacia¹³²⁶, che non da una riflessione analitica. La mentalità popolare, propria in questo caso anche del Sercambi, accetta quindi e conosce la magia erotica solo ed esclusivamente nel suo lato pratico, senza andare a indagare i processi su cui poggia né i principi teorici sottesi alla sua efficacia. Per essa la logica magica è implicita, non esplicita, e quindi «la magia è sempre un'arte, non mai una scienza»¹³²⁷. Ed è proprio questo atteggiamento del Sercambi - denunciato già da Cardini - che forma la base della sostanziale differenza tra le curiosità magiche del narratore, rappresentante della cultura media del proprio tempo, e quelle che caratterizzeranno nell'epoca successiva i filosofi neoplatonici¹³²⁸. Mentre egli rimane, a ragione, «accessibile ai pregiudizi correnti in una società nella quale si riconosce, anche se non rinuncia ad usare contro di essi le armi dell'ironia e della critica»¹³²⁹, loro attribuiranno alla magia la dignità e lo *status* di una scienza vera e propria, degna dell'uomo perché fondata su tutte le scienze che indagano sulla natura dell'universo. Mentre egli risulta «refrattario [...] a valori magici più vicini al filosofare»¹³³⁰, loro rivendicheranno la magia vedendo in essa l'espressione massima della grandezza dell'uomo che, conosciute le leggi immutabili dell'universo, si rivela capace di agire al loro interno, di creare e di dissolvere le forme - lui, l'uomo ermetico -, l'unico cittadino dell'universo ad essere signore della propria natura, libero demiurgo comprendente in sé tutte le infinite possibilità del cosmo¹³³¹. In questo senso Sercambi - più attento osservatore della realtà che ricercatore di nuove strade o analista di verità nascoste - si manterrà profondamente radicato nella cultura e nella mentalità del Medioevo.

Un'ennesima prova di questo profondo attaccamento a valori, problematiche e preoccupazioni della propria epoca è offerta dall'attenzione prestata dal Sercambi ai problemi connessi alla moralità nell'ambito monacale. Così mentre la preoccupazione per il livello dei

¹³²³ M. Meslin, *Il fenomeno religioso popolare* in R. Manselli (a cura di), *La religiosità popolare...*, cit., p. 65.

¹³²⁴ Cfr. *ibid.*, p. 66.

¹³²⁵ Cfr. J. Frazer, *Il ramo d'oro*, cit., vol. I, pp. 18-19.

¹³²⁶ Cfr. J. Frazer, *Magia e religione*, cit., pp. 70-72.

¹³²⁷ J. Frazer, *Il ramo d'oro*, cit., vol. I, p. 19.

¹³²⁸ Cfr. F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, cit., pp. 177-182, 241; E. Garin, *Magia e civiltà moderna. Magia ed astrologia nella cultura del Rinascimento*, in E. De Martino (a cura di), *Magia e civiltà*, cit., pp. 15-32.

¹³²⁹ F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, cit., p. 241.

¹³³⁰ *Ibid.*

¹³³¹ Cfr. E. Garin, *Magia e civiltà moderna*, cit., 15-32.

monaci trova espressione nelle immagini già analizzate dei singoli frati, nelle novelle XXXI e C troviamo due “ritratti di gruppo” atti a illustrare l’osservanza delle regole di vita conventuale da parte delle monache di clausura¹³³². I due racconti, pur presentando risvolti narrativi diversi, si rivelano simili in quanto incentrati sul motivo dell’arrivo nel monastero di un giovane. L’episodio viene in ambedue i casi sfruttato dal Sercambi per dimostrare la dissolutezza e la corruzione morale dell’ambiente conventuale. La prima delle novelle, dal significativo titolo *De libidine*, presenta l’immagine del monastero dell’Olmo d’Arezzo gestito dalla badessa «nomata madonna Bergina, assai bella e vana e molto calda»¹³³³. La vita dissoluta della badessa ben presto si riflette sulle monache. Le sorelle - rinchiusi nel monastero spesso contro la propria volontà e prive di una vera vocazione - seguono l’esempio della badessa considerando il voto di castità una delle penitenze più dure e adottando il suo stesso illecito modo di sfuggire l’astinenza carnale. Pone fine ai comportamenti aberranti che sfiorano l’omosessualità femminile l’arrivo nel convento di una “nuova monaca” che si rivela «esser Angelo Bostoli», e il quale nonostante l’obbligo di clausura rimane nel convento per ben «XV dì»¹³³⁴ badando assiduamente a soddisfare i desideri delle suore e della badessa.

Le regole conventuali e i giuramenti di castità valgono ugualmente poco in uno dei monasteri fiorentini descritto nella seconda novella, *De malitia hominis*. Qui allo sfrenato desiderio amoroso delle monache e della badessa si accompagnano un’estrema disillusione e una leggerezza di fede esplicitamente dichiarate. Così, la rottura del voto di castità comporta una sola considerazione: «Quante cose si ‘mpromettono che non s’ategnano», che viene ulteriormente corroborata dal fatto che è comunque molto difficile che si «trovi un’altra che l’ategna»¹³³⁵. La corruzione diffusa nell’ambiente monastico offre quindi modello e giustificazione per la progressiva immoralità delle novizie. Le giovani sorelle non paiono scoraggiate nemmeno dal rischio di gravidanza e partendo dal presupposto che non ha senso pensare «la cosa prima che avegna» e che bisogna cercare soluzioni solo «se, quando a venir’è»¹³³⁶, rivelano un pensiero orientato verso l’avvenire immediato ove conta solo il soddisfacimento immediato dei desideri. Una visione quindi estremamente incompatibile con i dettami della regola monastica.

Ma il quadro della realtà conventuale tracciato dal Sercambi in queste due novelle (non prive di antecedenti letterari se si tratta di elementi figurativi, ma dotate di una certa

¹³³² Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., novv.: XXXI, C.

¹³³³ *Ibid.*, nov. XXXI, p. 309.

¹³³⁴ *Ibid.*, nov. XXXI, p. 314.

¹³³⁵ *Ibid.*, nov. C, p. 802.

¹³³⁶ *Ibid.*

originalità nell'ambientazione e nei risvolti narrativi¹³³⁷), benché volutamente caricaturale e privo di sfumature in virtù della chiarezza del messaggio ideologico, presenta certe problematiche non dissimili da quelle rilevate dalle visite pastorali¹³³⁸. La missione d'ispezione canonica condotta dal vescovo di Padova già menzionato Pietro Barozzi nel corso dell'ultimo decennio del XV sec. e nei primi anni del secolo successivo rilevò una serie di trasgressioni simili a quelle denunciate dal Sercambi, e rese chiara la necessità di una riforma profonda dell'ambiente monastico padovano «*tam in capite quam in membris, tam in spiritualibus quam in temporalibus*»¹³³⁹. Dalle relazioni degli incontri¹³⁴⁰ tra la commissione inquisitrice, presieduta dal vescovo, e le singole monache emergono gli abusi più svariati: dalle prepotenze della tirannica badessa¹³⁴¹, al disimpegno e alla mancata osservanza della regola conventuale da parte delle monache attraverso le violazioni dei voti di povertà, di obbedienza o del silenzio¹³⁴², fino all'«uso delle carni» e all'«incapacità per molte monache ad un incontro personale con Dio attraverso la recita corale dell'ufficio, la partecipazione alla messa, la ricezione dei sacramenti, la preghiera personale»¹³⁴³. Nella ricerca di distorsioni e anomalie il vescovo non trascurò neanche di ispezionare le strutture edilizie ed amministrative del convento, il cui esame portò palesi conferme dell'effettiva esistenza dei fenomeni denunciati durante gli interrogatori. «Finestre accessibili dall'esterno, senza inferriate o con inferriate troppo larghe», tende che consentivano alle monache di «mirare ed essere mirate», alberi folti proprio come se fossero fatti apposta per «le arrampicate di notturni audaci avventurieri»¹³⁴⁴ parlavano fin troppo chiaro. Univoci si rivelavano anche i risultati delle interrogazioni atte a verificare la conoscenza della regola - troppo spesso incompresa perché formulata nell'inaccessibile latino-, l'osservanza dei principi della povertà monacale e dell'obbedienza - non di rado negletta¹³⁴⁵ - e il rispetto della verginità - spesso «se non [...] ancora compromessa sul piano fisico, [...] già svanita sul piano dello spirito»¹³⁴⁶. Per porre fine a tale stato di cose il vescovo tramite le ammonizioni e i decreti di riforma ricordava alle

¹³³⁷ Cfr. *ibid.*, note finali alle novv.: XXXI, C.

¹³³⁸ Cfr. A. Prosperi, *Tra Evangelismo e Controriforma. G. M. Giberti (1495-1543)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1969.

¹³³⁹ Nel corso delle visite pastorali il vescovo visitò circa una ventina di monasteri situati dentro le mura cittadine e sparsi fuori nel territorio padovano. Cfr. P. Gios, *L'attività pastorale...*, cit., pp. 177-197.

¹³⁴⁰ Disponiamo non dei processi verbali di questi incontri ma solo delle relazioni preparate in un secondo tempo, perché il vescovo, volendo assicurare le monache della propria assoluta discretezza, non prese nota durante gli interrogatori. Cfr. *ibid.*, cit., pp. 179.

¹³⁴¹ Cfr. *ibid.*, pp. 180-181.

¹³⁴² Cfr. *ibid.*, pp. 179-180.

¹³⁴³ *Ibid.*, p. 180.

¹³⁴⁴ *Ibid.*, pp. 180, 194.

¹³⁴⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 185-187.

¹³⁴⁶ *Ibid.*, p. 188.

suore e alla badessa i provvedimenti e gli obblighi che dovevano aiutarle a condurre una vita più vicina ai principi della regola. Egli consigliava quindi un lavoro costante «affinché il diavolo trovandole oziose, non offrisse loro qualche cosa di inutile o di disonesto da fare»¹³⁴⁷, sottolineava i benefici nati dalla pratica di astinenze, raccomandava un'assidua osservanza degli obblighi liturgici e sacramentali¹³⁴⁸, e infine chiedeva il massimo rispetto della clausura. Una regola quest'ultima spesso compromessa non solo per via delle frequenti uscite del monastero, ma anche per l'abitudine di ricevere le visite - un costume denunciato sia nelle *Novelle*¹³⁴⁹ sia nelle indagini del vescovo. Oltre a questi principi fondamentali della vita conventuale Barozzi era costretto a ricordare alla badessa anche l'obbligo di essere esigente nei confronti delle aspiranti. La decisione circa la loro ammissione o il loro allontanamento dal monastero non doveva quindi basarsi su richieste o raccomandazioni dei laici - fenomeno denunciato e deriso anche dal Sercambi nella novella XXXI in cui Angelo «vestitosi come giovane, onestamente» viene condotto al convento e raccomandato alla badessa da una «mezzetta»¹³⁵⁰ la quale più volte l'aveva servito»¹³⁵¹. Secondo le raccomandazioni del vescovo, l'ammissione di una postulante nel monastero doveva essere preceduta da un periodo di prova atto a verificare la vocazione monastica della giovane, la sua dedizione alla preghiera e al lavoro, la sua assiduità nell'osservare i sacramenti, la sua prontezza a rinunciare ai piaceri mondani, e infine la fermezza della sua volontà di «abbracciare lo stato monacale»¹³⁵². Simile procedimento di verifica andava effettuato nei confronti delle giovani e delle donne già presenti nel monastero, che dovevano essere allontanate nel caso in cui si fossero dimostrate incapaci o non desiderose di attenersi ai principi della regola. Barozzi poneva comunque l'accento sull'importanza della corretta selezione iniziale, in quanto l'allontanamento successivo delle donne dal monastero raramente si realizzava senza scandalo e danno del monastero stesso. Molto spesso le donne respinte cercavano pure di difendersi lanciando accuse alla badessa o alle consorelle e così nocendo all'immagine dell'ambiente monacale.

Se quindi l'unilateralità con la quale le *Novelle* trattano il problema dell'osservanza dei principi della vita monastica, accompagnata dalla semplificazione dei profili morali dei protagonisti, possono in un primo momento far apparire l'immagine sercambiana come ideologicamente distorta e quindi poco verosimile, una lettura più dettagliata dimostra che

¹³⁴⁷ *Ibid.*, p. 189.

¹³⁴⁸ Cfr. *ibid.*, p. 193.

¹³⁴⁹ Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., novv.: XXXI, C.

¹³⁵⁰ *mezzetta*: mezzana.

¹³⁵¹ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. XXXI, p. 311.

¹³⁵² Cfr. P. Gios, *L'attività pastorale...*, cit., pp. 190-194.

sotto l'apparenza dell'ovvietà l'autore nasconde un insieme di preoccupazioni serie e profonde che si trovano in linea con quelle espresse nei documenti ecclesiastici dell'epoca.

Ma accanto ai ritratti di sacerdoti, monaci e frati che offrono al Sercambi un'ottima opportunità per dare un'immagine della religiosità popolare nei suoi molteplici e diversi aspetti, un'ulteriore occasione in tal senso è costituita dalla rappresentazione di imbrogliatori e pseudo preti - figure tutt'altro che assenti nella realtà religiosa del Medioevo¹³⁵³. Il tema viene trattato in due novelle LII - *De ypocrito et fraudatore*, LXXXXIV - *De malvagitate ypocriti*, ambientate - fatto significativo - rigorosamente nel contesto rurale.

Il primo dei racconti ha per protagonista un presunto frate vallombrosano, fra' Calandrino, che «sotto nome d'accattare per la badia di Vallembrosa [...] diliberò venire in Toscana»¹³⁵⁴. Il falso benedettino, pur essendo nativo di Iesi, sceglie di circolare nelle zone rurali di Firenze, Pistoia, Lucca e Pisa con la speranza di trovare tra i contadini - e in particolare tra le «simpliciotte femmine»¹³⁵⁵ - un uditorio sufficientemente numeroso e abbastanza ingenuo da renderlo ricco con le offerte. Per conquistare un minimo di affidabilità Calandrino sfoggia gli attributi e le qualità tipiche dei frati predicatori quali un vestiario adeguato costituito da «panno scuro», l'atteggiamento da «gran parlatore»¹³⁵⁶ e una serie di non meglio specificati «arnesi» tra cui si trovano probabilmente un crocifisso, qualche falsa reliquia, presunte immagini sacre, libri di devozione e forse anche qualche breve o qualche pianta associata al santo da usare come dono ai fedeli¹³⁵⁷. Così munito il falso frate giunge a Borgo a Mozzano - scelto come destinazione perché sede di un importante mercato settimanale - e inizia la missione di predicazione. Il tema e il contenuto delle prediche non ci vengono riferite in quanto elementi irrilevanti della missione dell'imbrogliatore. Ciò che scandisce invece il ritmo della sua predicazione è la richiesta finale dell'offerta fatta affinché «si facesse bene alla badia di Valombrosa»¹³⁵⁸. Ma il presunto frate predicatore sa troppo bene «l'arte della birba»¹³⁵⁹ per lasciare al libero giudizio dei fedeli una cosa talmente importante come l'offerta. Ricorrendo a un motto semplice ma efficace egli trasforma l'abituale richiesta dell'offerta in un atto puramente coercitivo, violando così i principi della libera donazione. Ma questa è solo la prima della serie di trasgressioni di cui ben presto si rivela colpevole il

¹³⁵³ Cfr. A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., pp. 92 e ss; J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 128-132.

¹³⁵⁴ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. LII, p. 465.

¹³⁵⁵ *Ibid.*, p. 466.

¹³⁵⁶ *Ibid.*, p. 465.

¹³⁵⁷ L'imbrogliatore Bonzera regala alla coppia di contadini «lo zenzamo di sant'Antonio» (*ibid.*, nov. LXXXXIV, p. 756).

¹³⁵⁸ *Ibid.*, p. 466.

¹³⁵⁹ *Ibid.*

falso monaco. Nelle scene successive lo vediamo opporsi anche ai principi di povertà, astinenza, castità ed umiltà. Il pseudo frate non ha quindi di frate proprio niente. Ma il vestito e il tono da predicatore costituiscono un'immagine talmente efficace che Calandrino non suscita alcun sospetto dell'uditorio. Esso si rivela incapace di guardare l'imbroglione con occhio critico perché è privo di strumenti di valutazione che vadano oltre le apparenze. Le prediche dell'impostore sono quindi accettate in quanto sostanzialmente simili agli insegnamenti impartiti da molti predicatori precedenti e proprio come quelli rimangono assimilate a livello superficiale. L'unica a rendersi conto che qualcosa non va è invece la moglie dell'oste, Narda, che osserva attentamente il frate in locanda e che vedendo il suo atteggiamento godereccio, ingordo, lussurioso e non rispettoso delle cose sacre giunge all'inevitabile conclusione: «Costui è frate da comunicar vacche!»¹³⁶⁰. Nemmeno il suo giudizio però, per giusto che sia, permette di smascherare il falso frate sul campo della predicazione. Egli riesce quindi a mantenere l'apparenza e dopo la predica finale estorce l'offerta persino dalla stessa Narda. La vicenda prova quindi una sostanziale incapacità delle popolazioni rurali di difendersi dagli impostori religiosi, incapacità dovuta alla semplicità di fede e alla conseguente difficoltà di distinguere i fenomeni ortodossi da quelli fuori del canone della Chiesa.

Ma la dannosità sociale dell'attività di Calandrino sembra relativamente bassa. Egli è solo un semplice imbroglione che cerca di guadagnarsi la vita estorcendo le offerte e non si pone lo scopo di svegliare le coscienze dell'uditorio tramite una discussione dei principi religiosi - tanto vivida quanto fuorviante -, né cerca di promuovere idee che siano in conflitto con l'insegnamento ufficiale della Chiesa. Il fenomeno poteva diventare davvero pericoloso se l'impostore si fosse presentato invece come un chiaroveggente, un profeta, un mago, uno svelatore dell'occulto, un predicatore del futuro, un santo o addirittura un nuovo messia desideroso di portare al mondo gli illuminanti segreti della "vera" fede¹³⁶¹. Come si faceva allora a distinguere tra l'illiceità delle idee da lui promosse e la liceità dell'insegnamento ecclesiastico, tra i riti magici adoperati e il rituale religioso, tra i brevi portati e le sacre reliquie della Chiesa, tra le straordinarie capacità che egli si attribuiva e il potere taumaturgico dei veri santi? Tali fenomeni erano estremamente vicini nell'immaginario religioso popolare e lo dimostra anche la novella successiva¹³⁶².

¹³⁶⁰ *Ibid.*, p. 469.

¹³⁶¹ Cfr. A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., pp. 92-115.

¹³⁶² Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov.: LXXXXIV.

Il racconto riprende il tema della presenza di «arcatori di parole» che ingannano «con falsità le genti grosse»¹³⁶³ e ha per protagonista uno di loro - falso monaco «nomato fra' Bonzera»¹³⁶⁴. La spinta per discutere proprio questo problema sembra essere offerta dalle circostanze del viaggio. Perché ecco che la brigata entra nel territorio marchigiano e si avvicina a Scariotto¹³⁶⁵, paese considerato da molti il luogo «dove Giuda trovato fu»¹³⁶⁶. Richiamandosi alle informazioni contenute nel *Dittamondo* di Fazio degli Uberti Sercambi ammette di prestar fede alle opinioni secondo le quali proprio la Marca sarebbe stata la terra natia di Giuda Iscariotto e il suo corpo sarebbe stato trovato a Scariotto¹³⁶⁷. In più egli si dimostra convinto che l'ostile ed arretrato territorio marchigiano continui ad essere principalmente patria di uomini loschi, malvagi e traditori¹³⁶⁸. Come conferma di tale tesi servono proprio il precedente racconto di fra Calandrino nativo di Iesi e la novella che stiamo trattando di frate Bonzera, imbroglione proveniente da Ascoli e a giudicare «secondo l'opere suoi [...] uscito di quel mal sangue di Giuda Scariotto»¹³⁶⁹.

Il racconto - atto a risvegliare la sensibilità di «donne et omini materiali», che si lasciano «tristamente ingannare»¹³⁷⁰ - presenta le vicende di Bonzera durante la sua presunta missione di predicazione nel contado di Toscana. La narrazione, benché ambientata «al tempo di papa Johanni Quarto»¹³⁷¹ - e quindi in età talmente remota da essere immaginaria -, non presenta nessun altro dettaglio che possa confermare l'esistenza di una notevole distanza tra l'epoca descritta e quella contemporanea all'autore¹³⁷². Similmente, anche la collocazione spaziale toscana risulta estremamente vicina alla sensibilità ed all'esperienza dei lettori permettendo di includere la novella tra i racconti del registro *realistico-comico*. La storia narra «una cattività» fatta dal falso monaco a un contadino «in una villa Cuosa del contado di Pisa, posta in sul Serchio»¹³⁷³ e quindi nella stessa zona in cui imperversava l'imbroglione marchigiano della novella precedente. Il racconto inizia con una breve presentazione dei trucchi usati dal Bonzera per acquistare sembianze monacali - anche questa volta sono «vesta

¹³⁶³ *Ibid.*, p. 753.

¹³⁶⁴ *Ibid.*, p. 754.

¹³⁶⁵ Monte Carotto, un paese situato in provincia di Ancona che per corruzione viene nominato Scariotto. Per informazioni sul toponimo corrotto, cfr. *ibid.*, nota 6.

¹³⁶⁶ *Ibid.*, nov.: LXXXXIV, p. 753.

¹³⁶⁷ Cfr. Fazio degli Uberti, *Dittamondo*, (III, 1, vv. 103-105); e A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni...*, cit., pp. 293-304.

¹³⁶⁸ Cfr. F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, cit., pp. 205-206; G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., p. 49.

¹³⁶⁹ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov.: LXXXXIV, p. 754.

¹³⁷⁰ *Ibid.*, p. 753.

¹³⁷¹ *Ibid.*, Giovanni IV fu papa tra l'anno 640 e l'anno 642. Cfr. *ibid.*, p. 754, nota 14.

¹³⁷² Unico indizio può in questo caso costituire l'informazione dell'appartenenza del frate all'ordine degli Antoniani, trasformati in ordine con regola agostiniana nel 1297. Cfr. *ibid.*, nota 20.

¹³⁷³ *Ibid.*, p. 755.

e nome»¹³⁷⁴ - e prosegue con una rudimentale analisi del profilo caratteriale delle vittime. Sercambi presenta così «uno lavoratore, masaiò nomato Michele» mettendo in rilievo la sua laboriosità e il suo buon senso, dopodiché traccia il ritratto della sua bella e giovane moglie «monna Ricca, buona filatrice e massaia»¹³⁷⁵ ma dotata di estrema ingenuità. La donna «si disperata che tutto, e ciò che udiva, le pareva fusse vero» risulta anche «caritativa di fare elimosina»¹³⁷⁶, e sono proprio queste due caratteristiche che la rendono una vittima tanto desiderata quanto facile dell'impostore che si aggira per i dintorni. Quando questi comincia «a pregare [...] che la predica che dir vorrà di santo Antonio udire debiano»¹³⁷⁷, Ricca apre la porta e accoglie senza sospetto il presunto frate.

A questo punto, benché l'impostore, «bizocco ipocrito et arcatore di parole»¹³⁷⁸ si profili come il personaggio principale del racconto, le sue azioni e le conseguenti reazioni della società permettono di individuare una serie di caratteristiche particolari della religiosità popolare¹³⁷⁹. Perché ecco che la predica che Bonzera «livra» ai sempliciotti in onore di sant'Antonio risulta estremamente ricca di spunti sia per la ricerca di informazioni sui rapporti tra i frati e i fedeli, sia per l'indagine sulle relazioni tra fedeli e santi. Così, da un lato lo svolgimento della predicazione rivela l'assoluta fede dei contadini nelle parole dei frati - ritenuti capaci di intrattenere un contatto strettissimo con il santo patrono del loro ordine¹³⁸⁰ -, dall'altro lato esso getta luce sulla visione dei santi radicata nella coscienza dei contadini.

E qual'è l'immagine popolare del santo che il presunto frate evoca per estorcere l'offerta? Sant'Antonio è un «devoto santo [...] che molti miracoli fa e che vuole che limosina non sia dinegata a chi per suo amore la chiede»¹³⁸¹. La principale caratteristica del santo è quindi la sua popolarità dovuta *in primis* al ruolo di protettore-taumaturgo. Proprio la sua capacità di fare miracoli lo rende agli occhi dei fedeli pienamente riconoscibile come santo e gli conquista la loro reverenza¹³⁸². Ma alla pacata immagine del patrono celeste segue subito l'ammonimento «che non mai disdicano cose che per amore di sant'Antonio fusse [...] chieste, sia cosa si vuole, perché sant'Antonio ne mostra spesso evidenti miracoli»¹³⁸³. Miracoli che in tal caso possono rivelarsi tutt'altro che benefici. È quindi non solo giusto, ma proprio

¹³⁷⁴ *Ibid.*, p. 754.

¹³⁷⁵ *Ibid.*, p. 755.

¹³⁷⁶ *Ibid.*

¹³⁷⁷ *Ibid.*

¹³⁷⁸ *Ibid.*, p. 754.

¹³⁷⁹ Sottolineando la qualifica di «arcatore di parole» del Bonzera, Sercambi pone l'accento sul peccato dell'uso sregolato della parola da lui commesso, uno dei principali peccati contro la società.

¹³⁸⁰ Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. LXXXXIV, p. 756.

¹³⁸¹ *Ibid.*, p. 755.

¹³⁸² Cfr. A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., pp. 62 e ss.

¹³⁸³ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. LXXXXIV, pp. 755-756.

necessario essere riconoscenti al santo e ringraziarlo mediante appropriate forme di culto e generose offerte ai suoi monaci. Un mancato adempimento dell'obbligo di reverenza può offendere il santo, facendolo andare in collera e rendendolo pericoloso. Un santo che circonda i propri fedeli di cure e attenzioni ha quindi non solo tutto il diritto di aspettarsi di essere adeguatamente venerato, ma si rivela anche pronto a castigare chi manca di onorarlo¹³⁸⁴. E la paura del santo non ne riduce affatto la santità. Al contrario, essa ne accresce la venerazione trasformandola in un'adorazione più timorosa, ma al contempo più pia¹³⁸⁵.

Emerge qui, in modo evidente, una forte compenetrazione della dimensione religiosa con quella magico-superstiziosa. Il santo non è un tutore bonario che incarna l'idea dell'amore offerto gratuitamente, dell'aiuto prestato per principio e dell'umiliazione sopportata in silenzio, perché tale forma di carità escluderebbe ogni intervento magico andando a scontrarsi con l'originaria mentalità magica sottesa alla vicenda¹³⁸⁶! Di conseguenza, il santo si rivela quasi un «mago guaritore e protettore, capace anche di vendicarsi»¹³⁸⁷ su di chi non gli è ubbidiente. «Santo Antonio ne mostri miracolo»¹³⁸⁸ - risponde quindi frate Bonzera quando i contadini si rifiutano di dargli il panno richiesto in offerta, come se fosse naturale e sicuro che il santo, offeso dalla disobbedienza, si scaglierà loro contro. La stessa convinzione circa l'inevitabile vendetta del santo caratterizza il comportamento di Ricca, che appena vede il fuoco appiccato al panno esclama: «Male abiam fatto a non aver dato il panno al frate», e cerca l'aiuto proprio nel frate che vanta un contatto intimo con il santo: «Venite, che noi abbiamo paura che il fuoco di santo Antonio non ci arda la casa e le carni come hae incominciato ad ardere il panno che ci chiedeste!»¹³⁸⁹. E come risulta ben presto, Ricca non erra nel ricorrere al frate. Il monaco ritorna e agisce proprio come se in lui confluissero le capacità taumaturgiche del santo. Egli si inginocchia, mormora un'incomprensibile formula dopodiché prende il panno ardente, fa un segno di croce e spegne il fuoco «colle mani»¹³⁹⁰. L'imbroglione realizza così un rito che unisce elementi magici con quelli del meraviglioso cristiano e la cui unica finalità è di confermare le convinzioni dei contadini circa la pericolosa potenza del santo e l'attiva partecipazione ai suoi poteri da parte

¹³⁸⁴ Cfr. A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., pp. 315 e ss.

¹³⁸⁵ Cfr. *ibid.*, p. 319.

¹³⁸⁶ Cfr. R. Manselli, *Magia e stregoneria...*, cit., p. 29.

¹³⁸⁷ Cfr. A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., p. 315.

¹³⁸⁸ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. LXXXIV, p. 756.

¹³⁸⁹ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. LXXXIV, p. 757. Sant'Antonio era infatti visto come santo guaritore delle malattie della pelle, tra cui in particolare una grave infiammazione cutanea detta «fuoco di Sant'Antonio». La paura dei protagonisti deriva qui dalla convinzione che se il santo riesce a guarire tale malattia è sicuramente capace anche di procurarla. In questo modo la fede viene «riportata dalla sfera etico-religiosa del Cristianesimo a quella magica del paganesimo» (J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 236-237).

¹³⁹⁰ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. LXXXIV, p. 757.

dei frati dell'ordine. A questo punto i contadini non hanno più il coraggio di rifiutare l'offerta del panno di lana e a loro malgrado lo donano al frate. Ma Bonzera dopo aver accresciuto nei contadini la paura del santo e dei suoi monaci, osa di chiedere sempre di più. Così, il nome di sant'Antonio viene sfruttato sacrilegamente per attribuire liceità ed importanza a qualsiasi domanda dell'impostore. Ed è proprio la malvagità dimostrata nel richiedere cose e favori a suscitare il sospetto della coppia e a consentire lo smascheramento del Bonzera. «O frate, io conosco che chi è perfetto amico di santo Antonio non terrè' li modi che hai tenuti, e non penso che sant'Antonio facesse per sì fatte persone, come tu se', miracoli»¹³⁹¹, annuncia Michele, riconoscendo l'inganno solo in base al generale giudizio morale sul monaco. E anche se l'imbroglione rimane schernito e riceve tante di quelle bastonate che «più mesi convenne che il frate innello spidale dimorasse prima ch'andar potesse»¹³⁹², resta indubbio che l'immagine della santità evocata dal frate e l'atteggiamento da lui assunto siano conformi alle visioni radicate nella religiosità popolare.

La novella permette perciò di rivelare due aspetti importanti del fenomeno religioso popolare: la prontezza - osservata già in precedenza - a credere nelle capacità straordinarie dei frati dell'ordine considerati come partecipi della potenza dei santi, e la tendenza a vedere i santi innanzitutto come taumaturghi. Taumaturghi buoni e protettivi, ma non per questo privi di un proprio carattere. Taumaturghi quindi tutto sommato estremamente vicini ai maghi, specialmente se violenti e vendicativi. Ciò che li distingue dai maghi a tutti gli effetti è però la fonte del loro potere miracoloso e il rapporto che si presume abbiano con la divinità. Mentre i maghi pagani agiscono in base alla conoscenza delle leggi naturali che nella loro opinione governano l'universo e consentono loro di svolgere funzioni costrittive sulle divinità¹³⁹³, i santi cristiani agiscono in quanto eletti da Dio. In Lui si trova la fonte del loro potere; da Lui arriva la legittimazione del ricorso al miracolo; a Lui si attribuisce la gloria dei miracoli¹³⁹⁴. Il santo taumaturgo è così privo di ogni autonomia, e per compiere azioni miracolose si richiama ad una forza esterna su cui non ha alcun controllo e nei confronti della quale svolge solo il ruolo di *medium*¹³⁹⁵. Questo almeno è il pensiero teorico che si dovrebbe celare dietro all'attività taumaturgica del santo: il pensiero però, che non trova riscontro in nessuna

¹³⁹¹ *Ibid.*, pp. 758-759.

¹³⁹² *Ibid.*, p. 759.

¹³⁹³ Si presuppone che la corretta applicazione di tali mezzi porti a un risultato voluto e del tutto prevedibile. Cfr. J. Frazer, *Magia e religione*, cit., pp. 61-64.

¹³⁹⁴ Cfr. A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., p. 39.

¹³⁹⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 56-58, 109.

riflessione esplicita dei soggetti, proprio come se la fonte profonda dei miracoli non fosse tutto sommato molto importante finché essi si rivelano utili e desiderati¹³⁹⁶.

Ma la visione della santità che, umanizzando estremamente le figure dei protettori celesti, li avvicina a quelle dei maghi nonché la sconfinata fede nelle capacità straordinarie dei monaci suscitano invece una critica esplicita nel Sercambi. Egli percepisce tali fenomeni come effetti dell'ingenuità e superstizione che caratterizzano la devozione dei rustici (contadini o no che siano), rendendoli pronti ad attribuire il valore di miracolo a tutto ciò che appare incomprensibile e facendoli quindi vittime estremamente vulnerabili di imbrogliatori.

1.2.2. La figura del santo

Oltre alla novella LXXXIV - che associando nell'universo religioso popolare la presenza dei frati o presunti tali alle problematiche riguardanti la percezione dei santi forma un racconto di confine -, richiami alle figure dei santi, della Madonna o di Dio come soggetti centrali compaiono in altre 5 novelle¹³⁹⁷, l'analisi delle quali consente di illuminare ulteriori aspetti dell'immaginario religioso popolare. Tre di queste novelle sono ambientate in città¹³⁹⁸ e due nelle zone del contado¹³⁹⁹.

Tra le prime troviamo un esempio di novella edificante intitolata *De fide bona* e nata come parafrasi di una lauda anonima *Dimmi per tuo onore*¹⁴⁰⁰. Il racconto è ambientato a Roma in un'epoca non meglio precisata, ma allo stesso tempo priva di coordinate che possano indicare una notevole distanza dall'epoca del Sercambi. Il protagonista è Adamo, un ebreo che pur «intendente della sua legge e gran maestro»¹⁴⁰¹ continua a cercare certezze religiose. Vedendo la magnificenza della corte romana e «tanti valenti omini [...] fare reverenzia al papa de' cristiani», egli decide di recarsi «innella chiesa di san Pietro» per evocare l'immagine della Madonna e per chiedere direttamente a Lei della verità della fede cristiana¹⁴⁰². «La Vergine Maria, sapendo il buon proponimento di Adamo, per darli buono exemplo et anco per fare la fé di Cristo per lo ditto adorare et ad exemplo di chi volesse tenere il contrario et a

¹³⁹⁶ Cfr. D. Weinstein & R. M. Bell, *Saints & Society. The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, University of Chicago Press, Chicago - London, 1982, p. 146, 151; J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 234-240.

¹³⁹⁷ Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., novv.: VII, XLI, LXXXII, CXXIX, CL.

¹³⁹⁸ Cfr. *ibid.*, novv.: XLI, LXXXII, CXXIX.

¹³⁹⁹ Cfr. *ibid.*, novv. VII, CL.

¹⁴⁰⁰ Cfr. *ibid.*, nov. XLI, p. 396, n. 40.

¹⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 395.

¹⁴⁰² *Ibid.*

esaltazione di tutti i cristiani»¹⁴⁰³ decide di rispondere alle domande di chi cerca la vera fede. Il dialogo diretto tra la divinità e l'ebreo si realizza in forma di laude-ballate. Mediante le domande concernenti la divinità di Gesù Cristo, il Suo ruolo di Messia, il mistero dell'immacolata concezione, la particolare posizione di Maria - sposa di Dio, madre del Suo Figlio e «fattura» dell'eterno Fattore¹⁴⁰⁴ - vengono discusse le problematiche dell'incarnazione di Cristo e della salvezza, inscindibilmente connesse al «tema fondamentale dell'armonia provvidenziale del mondo»¹⁴⁰⁵. In questa conversazione ideale, la cui solennità non solo si esprime a livello contenutistico, nel contrasto tra la pacata dignità della Vergine¹⁴⁰⁶ e la pia umiltà di Adamo, ma viene sottolineata anche sul piano stilistico, dall'alternarsi della prosa con versi poetici, vengono illustrati e riconfermati i principali concetti della fede cristiana¹⁴⁰⁷. Il *meraviglioso cristiano* acquista qui una dimensione particolarmente dignitosa, in quanto si realizza nell'ambito dei principi comportamentali della “conversazione cortese” e in riferimento alla tradizione della devozione “cortese” alla Madonna, presente nelle fonti francesi dalle quali il racconto prende spunto¹⁴⁰⁸.

Ma una religiosità così perfetta, umile, riflessiva e innanzitutto gratuita viene proposta dal Sercambi come modello proprio perché la realtà di tutti i giorni rivela un tipo di credenze assai diverso. Lo testimoniano altre due novelle mercantili, in cui le figure dei santi appaiono in un contesto molto meno dignitoso. Nella novella CXXIX - *De pauco sentimento in juvene*, il nome del santo Basile viene richiamato da una ruffiana di Venezia nel momento in cui cerca di convincere un giovane mercante lucchese a sposare una meretrice. Per far credere al ragazzo di essere non solo fortunato ma proprio eletto dai cieli, la donna ricorda che nel momento della scelta dello sposo si è raccomandata a san Basile, il quale le ha mandato un sogno divinatorio: le «parve sentire una voce dicendo: - Donna, marito Bonuccia a uno lucchese nomato Bartolo, il quale è vestito di tal panno et è in tale forma»¹⁴⁰⁹. La donna dichiara inoltre: «Et in dormento mi ti parve vedere, et a quella impronta tutta mattina sono ita cercando e neuno n'ho trovato che te»¹⁴¹⁰. Il richiamo a san Basile è dunque in questo caso

¹⁴⁰³ *Ibid.*, p. 396.

¹⁴⁰⁴ «Vergine madre, figlia del tuo figlio, umile e alta più che creatura, termine fisso d'eterno consiglio, tu se' colei che l'umana natura nobilitasti sì, che 'l suo fattore non disdegnò di farsi sua fattura». (D. Alighieri, *La Divina Commedia*, La Nuova Italia, Firenze, 1983, *Par.*, canto XXXIII, vv. 1-6).

¹⁴⁰⁵ E. Auerbach, *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano, 2002, p. 295.

¹⁴⁰⁶ Sull'importanza del culto della Madonna nella religiosità popolare, cfr. R. Manselli, *Il soprannaturale e la religione popolare...*, cit., pp. 34-44; G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 226 e ss.

¹⁴⁰⁷ Cfr. E. Auerbach, *Studi su Dante*, cit., pp. 302-308.

¹⁴⁰⁸ Cfr. F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, cit., p. 233; G. Sercambi, *Novelle*, cit., nota finale alla nov. XLI, pp. 399-400.

¹⁴⁰⁹ Nov. CXXIX, p. 1028.

¹⁴¹⁰ *Ibid.*

puramente strumentale, in quanto atto a dare prestigio e credibilità ad una menzogna. Il santo viene evocato quale suggeritore credibile delle strategie matrimoniali, tanto più utile poiché onnisciente e tale impostazione del suo ruolo viene confermata dalle parole del giovane il quale, senza stupore, afferma che: «tutti li parentadi vengono da cielo: e così è venuto questo»¹⁴¹¹.

Ma la protezione dei santi non si limita naturalmente alle consulenze matrimoniali di dubbia moralità. Le figure dei protettori celesti vengono evocate in diversi momenti della vita quotidiana e in riferimento a svariate attività¹⁴¹². Intraprendendo ad esempio un sempre rischioso viaggio d'affari ci si raccomanda a san Giuliano, protettore degli itineranti¹⁴¹³. Fa così anche Castagna, mercante pistoiese e protagonista della novella LXXXII - *De devotione in Sancto Giuliano*¹⁴¹⁴, «il quale per sua devozione ogni mattina dicea uno paternostro et una avemaria per reverenzia di san Giuliano acciò che Dio li apparecchiasse per lo di buono viaggio e per la notte buono albergo»¹⁴¹⁵. Quando però il giovane viene derubato e abbandonato nudo e mezzo congelato sotto le mura di Bologna, la fede e la speranza nell'intercessione del santo iniziano a mancare, e invece di trasformarsi in una fervente preghiera sfociano in un rimprovero iroso: «O santo Giuliano, or sono queste le promesse che m'hai fatte? A dire che io abbia oggi auto il mal giorno e stanotte male albergo!»¹⁴¹⁶.

Appare evidente allora che la devozione a san Giuliano ha un carattere estremamente concreto e quotidiano ed è dotata di una finalità molto pratica: quella di garantire al fedele la protezione sicura e infallibile del santo. Il miracolo di tutela, di guarigione o di qualsiasi altro tipo viene visto perciò come un dono fatto dal santo al fine di ricambiare la costanza del culto, l'assenza del quale mette a rischio la regola sociale, secondo la quale un dono va ricambiato¹⁴¹⁷, suscitando una serie di motivate pretese¹⁴¹⁸. Il rapporto tra i fedeli e il santo si rivela quindi strettamente contrattuale. L'atto di onorare il santo non è gratuito ma si deve tradurre in concreti vantaggi, e così crea una relazione simile a un contratto mercantile che prevede l'adempimento degli obblighi da ambedue le parti. Ma dietro a tale impostazione contrattuale del rapporto tra il santo e il fedele si nasconde un pensiero più

¹⁴¹¹ *Ibid.*

¹⁴¹² Cfr. J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 208-215, 228-239.

¹⁴¹³ Per la figura di San Giuliano, cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., nota finale alla nov. LXXXII, pp. 674-676; A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni...*, cit., pp. 323-330.

¹⁴¹⁴ Il racconto costituisce un rifacimento della novella di Rinaldo d'Esti raccontata da Boccaccio. Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., nota finale alla nov. LXXXII, pp. 674-676.

¹⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 669.

¹⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 672.

¹⁴¹⁷ Cfr. A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., p. 64.

¹⁴¹⁸ Cfr. J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 107-109.

profondo che fa percepire la relazione tra il culto e l'aiuto del santo in termini di legame causa-effetto. La devozione risulta essere un "dono che costringe", mentre la venerazione si trasforma in un'operazione coercitiva nei confronti della divinità, rivelando la presenza di una mentalità magica alle basi del culto¹⁴¹⁹. Il santo infatti non solo guarda e ascolta, ma innanzitutto agisce. Egli è taumaturgo. Ed è proprio questa - come abbiamo potuto osservare anche nella novella LXXXXIV - la caratteristica che gli conquista l'amore, la venerazione, il rispetto e la fedeltà del popolo e che sancisce la sua santità¹⁴²⁰. Senza la capacità di fare miracoli un santo non sarebbe santo¹⁴²¹. Non a caso quindi la sua figura non appare mai fuori del contesto dal miracoloso.

Il principio di ricompensa per il «buon servizio» fatto al santo resta invariabile anche quando il santo si presenta in una veste semplice e difficilmente riconoscibile, mentre l'atto della giustizia viene effettuato mediante strumenti in apparenza esclusivamente umani. Un esempio di tale situazione offre la novella CL - *De novo ludo*, che racconta come a un contadino «nomato Tomeo molto divoto di san Martino»¹⁴²² viene in soccorso «uno in forma di lavoratore»¹⁴²³. L'aiuto promesso dalla misteriosa figura consiste per un verso nel lavoro nei campi per «III cotanti»¹⁴²⁴ e per l'altro verso nel punire la moglie del contadino, Ancroia, che oltre a peccare d'infedeltà si dimostra estremamente irrispettosa nei confronti del santo. Quando allora Tomeo celebra la festa di san Martino con generose offerte ai poveri, Ancroia maligna: «Or così fà, Tomeo, consuma e baratta quello che noi abiamo e vederai se san Martino ti riempierà la botte e l'arca del grano!»¹⁴²⁵. A questo punto il santo non può omettere di premiare la pia reverenza del marito né lasciare impunita la cinica disobbedienza della moglie. Decide quindi di intervenire. E anche se il misterioso lavoratore viene identificato esplicitamente con san Martino solo nell'ultima frase del racconto, le sue capacità di chiaroveggenza denotate dall'eufemica frase pronunciata all'arrivo¹⁴²⁶, la sua facoltà di capire i pensieri altrui¹⁴²⁷, il suo comportamento scatenante il meccanismo della punizione e la

¹⁴¹⁹ Cfr. F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, cit., pp. 233-234.

¹⁴²⁰ Cfr. A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., p. 115.

¹⁴²¹ Infatti, è la capacità taumaturgica a costituire nelle *Novelle* il principale punto di riferimento per la valutazione della santità. Gli altri connotati dello stato di santità, come il comportamento ascetico, le opere pie, l'attività evangelica, stimmate, visioni, estasi, penitenza e preghiera non vengono nemmeno trattati in quanto qualità sottintese del santo-taumaturgo. Cfr. D. Weinstein & R. M. Bell, *Saints & Society*, cit., pp. 141-163; A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni...*, cit., pp. 313-317; J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 113-120.

¹⁴²² G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. CL, p. 1265.

¹⁴²³ *Ibid.*, p. 1267.

¹⁴²⁴ *Ibid.*, p. 1268.

¹⁴²⁵ *Ibid.*, p. 1267.

¹⁴²⁶ «Colui disse che [...] volea con lui stare tanto quanto la moglie mutasse linguaggio» (*ibid.*).

¹⁴²⁷ Cfr. D. Weinstein & R. M. Bell, *Saints & Society*, cit., pp. 147-149.

formula di commiato¹⁴²⁸ permettono di intravedere sin dall'inizio nella sua figura il protettore celeste.

Il modo concreto, quotidiano e del tutto tangibile di percepire la figura del santo, nonché l'idea magica della devozione che collega la preghiera con il soccorso celeste in termini di causa ed effetto confermano la visione del santo evocata in precedenza in riferimento alle figure di sant'Antonio e di san Giuliano. Ma lo svolgimento della novella permette di trarre un'ulteriore conclusione circa la l'immagine popolare del santo: quella della sua estrema umanizzazione. Il santo popolare non solo presenta le varie qualità convenzionali tra cui la purità dottrinale, la nobiltà dell'animo, l'estrema umiltà, l'assoluta devozione, la rinuncia ai beni temporali, la povertà, il disprezzo e la mortificazione della carne, la generosità, la bontà e la misericordia¹⁴²⁹, ma acquisisce anche un forte carattere individuale, proprio piuttosto di un potente signore, buono ma esigente, che di un santo¹⁴³⁰. Scrive infatti Huizinga: «i santi erano figure tanto reali, tanto vive e tanto familiari nella vita religiosa comune, che tutti gli impulsi religiosi più superficiali si ricollegavano ad essi. [...] Nel culto dei santi si cristallizzava tutto un tesoro di idee e sentimenti più comuni e più ingenui. Tutto contribuiva a conferire ai santi popolari una realtà tale da tenerli sempre nel bel mezzo della vita. L'immaginazione del popolo se ne era impadronita: essi avevano figure note e propri attributi, si conoscevano i loro spaventevoli martiri e i loro stupendi miracoli. Erano vestiti come il popolo stesso»¹⁴³¹. Per mezzo di un tale procedimento il divino e il sacro vengono così ridotti all'umano e al profano, avvicinando la figura del santo alle esigenze dell'immaginario popolare desideroso di concretezza. Si realizza insomma una svalutazione dei termini sacri dovuta al loro uso quotidiano¹⁴³², acutamente messa in rilievo da Huizinga: «È un processo continuo di riduzione dell'infinito al finito, uno sgretolarsi del miracoloso in atomi. A ogni mistero, anche il più sacro, si attacca, come alla nave la crosta di conchiglie, uno strato di elementi religiosi esteriori che lo profanano»¹⁴³³. L'ideale popolare di santità - unendo la magnanimità, la dignità e la generosità che il santo dimostra verso i propri fedeli con il dinamismo, la determinazione e a volte persino la violenza che caratterizzano i suoi comportamenti nei confronti di chi sta per deviare - si discosta in tal modo dai principi neotestamentari di carità assoluta e di *agape*, e cioè dall'idea dell'«amore come ricchezza

¹⁴²⁸ «Così ripremia san Martino chi lui serve» (*ibid.*, p. 1270).

¹⁴²⁹ Cfr. D. Weinstein & R. M. Bell, *Saints & Society*, cit., pp. 141-163.

¹⁴³⁰ Cfr. A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., pp. 64 e ss.

¹⁴³¹ J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., p. 228.

¹⁴³² Cfr. *ibid.*, p. 216.

¹⁴³³ *Ibid.*, p. 210.

interiore di beni che trabocca e si espande sugli altri»¹⁴³⁴, perché troppo astratti per la sensibilità popolare, e si avvicina al modello veterotestamentario di divinità¹⁴³⁵. Il santo popolare diviene di conseguenza una divinità umanizzata e concreta a cui ricorrere in momenti di crisi, mentre Dio appare lontano, silenzioso e troppo spirituale per guardare l'uomo, per suscitare sentimenti diversi dalla paura e perché la Sua figura possa essere interiorizzata dalla comunità dei fedeli¹⁴³⁶. Non stupisce quindi che i santi delle *Novelle* si impegnino nel lavoro dei campi, nella protezione dai rischi naturali e sociali nonché nelle missioni di intermediazione coniugale, vale a dire nelle azioni “socialmente utili” invece di investire le energie nel far sbocciare miracolosamente i fiori, nel camminare sull'acqua e in molti altri miracoli, efficienti per diffondere la gloria di Dio ma privi dell'utilità concreta tanto desiderata dai fedeli¹⁴³⁷. Questo ideale di santità attiva e destinata ad esprimersi tramite azioni miracolose compiute a favore dei devoti, unito al pensiero magico sotteso al culto, doveva inoltre assolvere alle più basilari necessità psicologiche della gente dell'epoca. Della gente che, esposta continuamente a molteplici pericoli e costretta ad affrontarli senza adeguati mezzi di difesa, trovava in un culto di santità così inteso un senso più profondo nel difficile presente e una speranza meno effimera per un futuro migliore¹⁴³⁸.

I legami che uniscono i fedeli con i loro santi si rivelano perciò molto più diretti, concreti, quotidiani ed immediati di quelli che potrebbero unirli con Dio. La presenza, gli interessi, le imprese, le facoltà e gli atteggiamenti dei protettori celesti sono più circoscritti e limitati, permettendo ai credenti di sperare in un'attenzione più quotidiana, in un sostegno più concreto, in un aiuto più repentino e in una giustizia più terrena rispetto a quelli che ci si potrebbe aspettare da Dio¹⁴³⁹. Mentre quindi «il Dio ebraico non si lascia coinvolgere in avvenimenti terreni, [...] né appare in un paesaggio terreno sotto forma umana»¹⁴⁴⁰, i santi percorrono le stesse strade dei propri fedeli mantenendo la concretezza della loro stessa forma umana. Mentre Egli è conoscibile solo nell'onnipotenza e nell'onnipresenza riferite al *semper*

¹⁴³⁴ Cfr. R. Manselli, *Magia e stregoneria...*, cit., p. 32.

¹⁴³⁵ Cfr. A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., p. 315; J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 33-36.

¹⁴³⁶ La figura di Dio non appare nelle *Novelle*.

¹⁴³⁷ Cfr. D. Weinstein & R. M. Bell, *Saints & Society*, cit., pp. 142-143, 156-159, 205-219; G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 224-226.

¹⁴³⁸ Cfr. A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., pp. 62-90; R. Manselli, *Magia e stregoneria...*, cit., pp. 1-5; ID., *Il soprannaturale e la religione popolare...*, cit., pp. 34-44; J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 43-47.

¹⁴³⁹ La differenza tra la percezione delle figure dei santi e quella della figura divina risulta qui sostanzialmente simile allo scarto che separa la visione pagana delle divinità dall'immagine del Dio ebraico: diversità definita da Norden e ridiscussa da Auerbach nei suoi *Studi su Dante*. Cfr. E. Auerbach, *Studi su Dante*, cit., pp. 273-277. Cfr. anche J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 226-228.

¹⁴⁴⁰ E. Auerbach, *Studi su Dante*, cit., p. 276.

ubique, i santi vigilano sui loro devoti nell'*hic et nunc*, riportando lo spaziotempo divino a quello umano, proprio dei loro devoti.

Di conseguenza, ci si rivolge a Dio solo quando non si ha più o non si sa più a chi rivolgersi. Proprio in tali circostanze chiedono il Suo aiuto monna Onesta e sua figlia Nanna, protagoniste della novella VII - *De justitia et crudelitate*. Dopo aver subito una serie di offese e di torti da parte del conte Lambrusco da Rodello, signore del Frignano e «omo più tosto a rubare che a offerire»¹⁴⁴¹ il quale invece di vegliare sopra la giustizia e la pace dei propri sudditi risulta il primo a volerli derubare e maltrattare, le donne e i loro parenti «non potendo altro fare»¹⁴⁴² si raccomandano a Dio. «Con preghi divotissimi ogni giorno pregavano Idio che, poi che 'l conte ha contrafatto a giustizia, che lui giudichi di diritto»¹⁴⁴³. Quando la giustizia istituzionale fallisce, quando la vendetta privata risulta vana, quando il pericolo a cui rimediare non «rientra nelle competenze» di nessun santo concreto, quando il torto subito merita una punizione estrema, Dio rappresenta sempre l'ultima istanza. E così, «non molto apresso essendo il ditto conte andato alla caccia [...], divenne che [...] una saetta percosse il ditto conte [...] et alcuni altri»¹⁴⁴⁴. Una morte esemplare e tradizionalmente associata alla punizione voluta direttamente dal cielo pone fine alle iniquità del signore e chiude la vicenda che Sercambi, desideroso di chiarezza, conclude: «subito fu stimato il peccato commesso innella donna Onesta e della figliola li ha sì condutti»¹⁴⁴⁵.

1.2.3. *Magia, scienza, superstizione*

Ma se molti aspetti del pensiero religioso popolare rivelano un profondo radicamento in una mentalità magica primitiva, se il santo si profila come un taumaturgo non privo di affinità con il mago, se i riti liturgici vengono non di rado confusi con la magia bianca, se lo *status* del religioso appare frequentemente ambiguo sfiorando i confini tra il comportamento religioso e quello magico, ci sono altre sfere della vita in cui si possono ritrovare elementi peculiari della mentalità magica e curiosità rivolte verso l'occulto? Emerge nelle novelle *realistico-comiche* della raccolta una dimensione magica vera e propria? In quali momenti della vita si ricorre verso l'illecito? Quali sono i presupposti teorici su cui esso si basa? Dove

¹⁴⁴¹ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. VII, p. 123.

¹⁴⁴² *Ibid.*, p. 126.

¹⁴⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁴⁵ *Ibid.*

passa il confine tra le curiosità magiche e gli interessi di tipo “scientifico”? Chi sono i soggetti che se ne occupano e qual’è l’atteggiamento del Sercambi nei confronti di tali fenomeni?

Il pensiero e gli atteggiamenti riconducibili agli interessi per le arti magiche e per la scienza, nonché i comportamenti che celano elementi di mentalità superstiziosa si manifestano in vari momenti importanti della vita dei protagonisti sercambiani. Così, trovandosi davanti a un pericolo, di fronte ad una malattia, in preda alle grandi passioni o travolti dalla brama delle ricchezze, si ricorre non solo alle soluzioni che propone la Chiesa - come la messa, la preghiera, l’uso delle erbe curative o il culto delle reliquie -, ma si cercano anche altri rimedi che tradiscono una profonda radice magica¹⁴⁴⁶. Il bisogno psicologico di preservare i vecchi rimedi e di cercarne sempre nuovi fuori del canone ufficiale, per disporre in caso di necessità estrema trovano la propria espressione in una serie di credenze popolari nell’efficacia di certe piante, oggetti, massime, riti e rimedi para-religiosi.

Così, il brevissimo racconto XXVIII - *De pulchra responsione* svela una credenza popolare nel potere di certe piante. Come risulta dalla discussione tenuta da un gruppo di giovani fiorentini in mezzo a «uno prato fiorito», un campo di fave fiorite avrebbe «tale virtù» «che se alcuno giovane domandasse una giovane d’amore [...] la giovane non dire’ di no»¹⁴⁴⁷. Il potere della pianta - rievocato in relazione alla collocazione spaziale (campo) e temporale (primavera) del dibattito - coinvolgerebbe quindi le persone non a livello fisico o fisiologico, come in caso di piante curative, ma agirebbe sulla sfera psicologica e sentimentale, rendendo le fave uno strumento prezioso per la magia amorosa. In più, l’efficienza dell’erba - discussa in virtù dell’arrivo della primavera e in relazione alla sua fervida attività vegetale - permette di intravedere nella novella, come osserva Cardini, l’eco del tradizionale motivo folklorico «dell’analogia tra amore e risveglio della natura, tipico dei riti e dei culti delle società agrarie»¹⁴⁴⁸. Ma subito dopo aver fatto testimonianza di tale credenza Sercambi sembra ritirarsi vergognosamente. Perché ecco che monna Bambacaia, richiesta di confermare o smentire definitivamente la veridicità della credenza, la conferma sì ma la muta anche. Veniamo così a sapere che «d’ogni lato et in ogni parte dove lo giovane richiede la giovane di quel fatto, che la giovane non disdire’»¹⁴⁴⁹. Non quindi il carattere magico della pianta ma il sangue banalmente caldo dei giovani sarebbe alla base del fenomeno, che perde così ogni “magicità” e mistero.

¹⁴⁴⁶ Cfr. R. Manselli, *Magia e stregoneria...*, cit., p. 78.

¹⁴⁴⁷ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. XXVIII, p. 287.

¹⁴⁴⁸ Cfr. F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, cit., pp. 213, 220, 230.

¹⁴⁴⁹ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. XXVIII, p. 288.

L'interesse del Sercambi per le piante trova però espressione in altre tre novelle: CXLIII - *De geloso et muliere malitiosa*, LXXVI - *De vituperio mulieris* e LXXXI - *De dishonesta juvena et equali correctione*. Mentre però il primo racconto¹⁴⁵⁰ presenta la storia di una semplice narcotizzazione effettuata dalla moglie a cui «l'amor» dell'amante «avea insegnato lo 'ngegno»¹⁴⁵¹ di addormentare il marito con «un pogo d'opio»¹⁴⁵², le altre due novelle¹⁴⁵³ risultano molto più interessanti dal nostro punto di vista. I racconti costituiscono varianti della stessa storia di origine fiabesca e di incerta tradizione¹⁴⁵⁴, e si sviluppano attorno ad un fulcro narrativo costituito da una beffa organizzata per punire una donna altezzosa, schifiltosa, motteggiatrice e quindi a lungo andare insopportabile per l'ambiente circostante. Ciò che più ci interessa nelle due novelle sono però non le beffe stesse ma le persone che si prendono l'incarico di prepararle e i mezzi con cui le fanno. Così, la protagonista della novella LXXVI nomata monna Cicogna viene "pagata" in modo che «mai villania ad altri disse» da un «giovano speciale» che fa ricorso a un uso astuto di «asafetida pesta»¹⁴⁵⁵, un'erba particolarmente puzzolente. «Monna Fiorita delli Orlandi» del racconto LXXXI riceve invece la punizione da «uno giovane studente in medicina nomato Federigo»¹⁴⁵⁶ che le prepara un unguento particolare a base di cipolla. A proposito di quest'ultimo «giovano da ogni cosa», Sercambi accenna che egli non solo era «bello schermidore, ballatore buono sonatore e cantatore, [...] atto a esser colle donne oneste onesto, colle sollaccevoli sollacciero, colle innamorate innamorato, colle mottegiere di motti gran maestro»¹⁴⁵⁷. Lo scrittore precisa anche che il giovane «in medicina cognoscea molto la proprietà dell'erbe e le loro virtù»¹⁴⁵⁸, e per rendere appieno la maestria del protagonista descrive le sue operazioni con una precisione degna di uno speciale. Vediamo quindi Federico che «come maestro che cognoscea li erbi» «a l'orto de' frati [...] prese una cipolla squilla» (una pianta dotata di forti poteri urticanti) «e da uno speciale ebbe fior di pietra» (polvere fissativa utilizzata frequentemente nell'arte speciale), dopodiché «cavato il succhio della cipolla, mescolato ogni cosa insieme»¹⁴⁵⁹ preparò un unguento atto a porre fine ai comportamenti irregolari della donna.

¹⁴⁵⁰ *Ibid.*, nov. CXLIII.

¹⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 1199.

¹⁴⁵² *Ibid.*, p. 1197.

¹⁴⁵³ *Ibid.*, novv.: LXXVI, LXXXI.

¹⁴⁵⁴ Cfr. *ibid.*, nota finale alla nov. LXXVI, p. 636.

¹⁴⁵⁵ *Ibid.*, nov. LXXVI, p. 633.

¹⁴⁵⁶ *Ibid.*, nov. LXXXI, p. 662.

¹⁴⁵⁷ *Ibid.*

¹⁴⁵⁸ *Ibid.*

¹⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 664.

Ed in effetti, il sotterfugio funziona e la donna vituperata «non che potesse motteggiare altri, ma ella non potea mangiare né bere né stare in posa, tanto era la rósa grande»¹⁴⁶⁰.

Questa straordinaria efficacia del rimedio non rivela però niente di sorprendente, misterioso o tanto meno magico, perché la dettagliata descrizione del Sercambi-speziale toglie ogni segretezza e quindi anche ogni incertezza sulla presunta “magicità” dell’uso delle piante. E qui la nostra analisi potrebbe concludersi con un giudizio sulla completa assenza di interessi per gli usi magici delle piante nelle *Novelle*, se non fosse che il finale del racconto mostra un dettaglio interessante ed assente nel suo doppiato narrativo. Perché mentre lo speciale della novella LXXVI si offre di “guarire” la donna a patto che gli dia «tutti li panni» che ora [ha] a dosso»¹⁴⁶¹ dopodiché effettua la guarigione mediante un palliativo «lattovare»¹⁴⁶², Federigo chiede un prezzo ben più alto. «Io voglio prima che alla sposa mai non dichi villania [...]; apresso, che mentre che io sto in Pescia, [...], sii contenta che con teco di notte mi goda. Et aciò che tu m’ategni la promessa vo’ che stanotte cominciamo»¹⁴⁶³. Alla sollecitazione della donna che desiderando privarsi del fastidioso disturbo propone: «Perché non facciamo noi tal cosa di di, al presente, acciò che io potesse ballare e ricoprire la vergogna che ieri e oggi e sempre ho?»¹⁴⁶⁴, il giovane risponde di no spiegando che: «Questa guarigione non si può fare se non di notte»¹⁴⁶⁵. Egli cerca quindi di far passare la pianificata operazione per un rito segreto, il quale per acquistare validità richiede precise coordinate temporali. Eppure il tempo costituiva l’esclusivo dominio divino¹⁴⁶⁶! Era Dio il suo unico proprietario e gestore. Ogni tentativo di attribuire al tempo un valore intrinseco rappresentava un abuso, andando a scontrarsi con il pensiero dalla Chiesa e finendo per essere da essa considerato come «“superstizione” dell’“osservazione” del tempo»¹⁴⁶⁷. Ma non finisce qui la pericolosità della frase pronunciata da Federigo, perché la sua idea di effettuare l’operazione durante la notte comporta ancora un’altra violazione dell’uso del tempo. Il tentato sfruttamento della notte allude pure alla mancata osservanza di tutti e tre i cicli - naturale, sociale e rituale - che scandivano le giornate della gente medievale e che destinavano le ore del giorno all’attività

¹⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 667.

¹⁴⁶¹ *Ibid.*, nov. LXXVI, p. 635.

¹⁴⁶² *lattovare*: elettuario.

¹⁴⁶³ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. LXXXI, p. 667.

¹⁴⁶⁴ *Ibid.*

¹⁴⁶⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶⁶ Cfr. A. Degrandi, *Problemi di percezione...*, cit., , pp. 117-119; J. Le Goff, *Sakiewka i życie. Gospodarka i religia w Średniowieczu*, Marabut, Gdańsk, 1995, p. 49; *Id.*, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, cit., *passim*.

¹⁴⁶⁷ J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 65-66. Cfr. anche J. Le Goff, *L’immaginario medievale*, cit., pp. 179-180.

lavorativa, al guadagno e al culto e quelle notturne alla sospensione del lavoro e al riposo¹⁴⁶⁸. E anche se la battuta di Federigo è atta esclusivamente a garantirgli la pace nel godersi i favori della motteggiatrice, ciò che appare interessante è la reazione della donna. Monna Fiorita accetta l'eufemica spiegazione senza stupore, paura e curiosità, proprio come se fosse naturale che l'esecuzione delle operazioni curative debba svolgersi di notte. E benché tale suo atteggiamento possa essere in parte dovuto allo stesso carattere del disturbo - raro, privo di una spiegazione logica e quindi sospettosamente simile ad un effetto di malia -, rimane chiaro che il comportamento della donna tradisce certe abitudini mentali non strettamente pertinenti alla visione dell'uso delle piante medicinali propria della medicina ufficiale, mentre l'atteggiamento del futuro medico lascia tanto da desiderare dal punto di vista dell'etica professionale¹⁴⁶⁹.

Da una visione del tutto scientifica della medicina si discostano però non solo il pensiero di Monna Fiorita, ma anche il modo di praticare l'arte medica dimostrato dal protagonista del racconto CLI - *De inganno in amore*. La novella, ripresa dal racconto boccaccesco di frate Rinaldo¹⁴⁷⁰, narra una storia amorosa tra monna Antoniella, moglie di un setaiolo pisano, e un medico, Curradino. Gli amanti, sorpresi dall'inaspettato ritorno del marito, cercano di spiegare la presenza del «maestro» con l'improvvisa malattia del bambino, a cui «venne dinanzi subito un male»¹⁴⁷¹. La causa del misterioso malessere viene identificata dal medico con il mal di «vermi che al cuore se li apressimano»¹⁴⁷². I parassiti potranno però essere uccisi non con ricorso alle medicine, bensì grazie ad alcuni «paternostri», detti dalla fante e dal medico stesso in assoluto silenzio e senza testimoni. La presenza di terzi potrebbe guastare «ciò ch'è fatto»¹⁴⁷³. La chiusura comica del racconto, la dedica alle «donne condutte a far male» che con parole dimostrano ai loro mariti «il bianco per lo nero»¹⁴⁷⁴, l'uso della spregiativa *annominatio* «Ranocchio» per il marito Ranieri e le parole conclusive dell'autore sono però atti a deridere l'estrema credulità della vittima e tradiscono anche in questo caso una visione sostanzialmente antimagica della medicina. Allo stesso tempo la novella richiama però l'attenzione sulle credenze - diffuse nella religiosità popolare - circa le proprietà curative

¹⁴⁶⁸ Cfr. A. Degrandi, *Problemi di percezione...*, cit., pp. 117-119; J. Le Goff, *Sakiewka i życie*, cit., p. 49; J. Le Goff, *L'immaginario medievale*, cit., pp. 96-97.

¹⁴⁶⁹ Cfr. F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, cit., pp. 223-225.

¹⁴⁷⁰ Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., nota finale alla nov. CLI, p. 1280.

¹⁴⁷¹ *Ibid.*, nov. CLI, p. 1278.

¹⁴⁷² *Ibid.*

¹⁴⁷³ *Ibid.*

¹⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 1274.

di certe formule o circa il potere addirittura magico delle preghiere¹⁴⁷⁵. Per curare i vermi, che dopo la peste costituivano la causa più frequente dell'altissima mortalità infantile¹⁴⁷⁶, si ricorreva a una serie di formule curative le cui origini risalivano all'epoca altomedievale¹⁴⁷⁷. Basandosi sulle massime germaniche, celtiche e anglosassoni si erano costruite sentenze apotropaiche, cristianizzandole tramite aggiunte di frasi finali come “*In nomine Domini*”, “*Amen*”, “*Pater noster*”, o attraverso la recitazione successiva di “*Credo*” e di “*Pater noster*”¹⁴⁷⁸. Col passar dei secoli e con una più profonda cristianizzazione le formule originali erano state completamente sostituite dalle preghiere, la cui finalità continuava però ad essere tinta di magico¹⁴⁷⁹. La recitazione delle preghiere curative costituiva quindi uno dei momenti in cui si verificava una chiara coesistenza della religione con la magia¹⁴⁸⁰. L'accettazione e l'adattamento di tali comportamenti da parte del clero costituivano però, oltre a una prova di forte radicamento delle credenze magiche nella mentalità popolare, un atto di compromesso della Chiesa, consapevole non solo del fatto che i residui della mentalità magica non potevano essere sradicati drasticamente, ma anche che era opportuno non privare la gente della speranza di avere un mezzo sicuro nella lotta contro le avversità e i pericoli della vita quotidiana¹⁴⁸¹.

Alla questione della presenza nella mentalità popolare di una necessità psicologica, impellente e costante, di attribuire alle preghiere e agli oggetti religiosi una *virtus spirituale* utilizzabile non solo per aiutare l'uomo a realizzare buone opere e a condurre una vita onesta, ma pure come rimedio contro attacchi e tentazioni del demonio, malattie, calamità naturali, malocchio, sortilegi, incubi notturni, disgrazie di vario genere e morte¹⁴⁸² si riallaccia anche la novella *De malitia in inganno*. Il racconto tratta della pratica di usare *brevi*, vale a dire pezzi di carta a volte decorati contenenti brevi sentenze o preghiere, che venivano portati al collo e a cui si attribuivano funzioni curative, apotropaiche e protettive¹⁴⁸³. All'uso di brevi si ricorreva ad esempio per evitare i dolori del parto, per allontanare il pericolo di epilessia dai neonati, per proteggersi dagli attacchi delle forze malefiche o dal malocchio, per fuggire la

¹⁴⁷⁵ Cfr. J. C. Schmitt, *Du bon usage du «Credo»*, cit., pp. 352-356; Ch. Klapisch - Zuber, *San Romolo...*, cit., pp. 3-48.

¹⁴⁷⁶ Cfr. D. Herlihy & Ch. Klapisch - Zuber, *I toscani e le loro famiglie*, cit. pp. 601-635, 747-794.

¹⁴⁷⁷ Cfr. J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., p. 21.

¹⁴⁷⁸ Cfr. R. Manselli, *Magia e stregoneria...*, cit., p. 79; J. C. Schmitt, *Du bon usage du «Credo»*, cit., pp. 337-361.

¹⁴⁷⁹ Cfr. J. C. Schmitt, *Du bon usage du «Credo»*, cit., p. 357.

¹⁴⁸⁰ Cfr. R. Manselli, *Magia e stregoneria...*, cit., p. 78; J. C. Schmitt, *Du bon usage du «Credo»*, cit., pp. 357-361.

¹⁴⁸¹ Cfr. J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 43-47.

¹⁴⁸² Cfr. J. C. Schmitt, *Du bon usage du «Credo»*, cit., pp. 352-353.

¹⁴⁸³ Cfr. nov. LXXXXV, p. 764, n. 56; A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit. pp. 90-110.

pestilenza e infine per curare la sterilità o favorire la fertilità delle donne¹⁴⁸⁴. Ed è proprio su quest'ultima credenza popolare che si fonda l'imbroglione descritto nella presente novella. Il racconto indirizzato alle «donne grosse di pasta, che andate credendo alle falsitadi che tutto di si fanno»¹⁴⁸⁵, narra le vicende del frate Bonzera - famigerato «arcatore di parole» e protagonista di una novella analizzata in precedenza¹⁴⁸⁶. L'imbroglione, «guarito delle bastonate ricevute a Pisa», si incammina «presso a Lucca a du' miglia, con intenzione di rubare per qualche modo meglio li venisse. E perché il nome che tenuto avea s'era già sparto, dicendo: "Uno frate di sant'Antonio ha fatto tale cattività", pensò non come frate seguire lo suo mestieri, faccendosi indovino e medico»¹⁴⁸⁷. Al fine di allontanare ogni sospetto, conquistare maggior credibilità e poter «l'arte sua dello 'nganno seguire» con sempre nuovi «esperimenti di parole»¹⁴⁸⁸, fra' Bonzera cambia quindi identità e sostituisce la tonaca con la copertura professionale di medico-indovino. La qualifica di esperto nelle scienze mediche e, implicitamente, di saggio viene qui associata in maniera significativa alla "divinazione" - fenomeno definito "magico" e "superstizioso" e al centro del bersaglio della Chiesa non solo perché residuo delle idee pagane di origine greco-romana ma anche perché atto a anticipare ed a influenzare il corso degli eventi che solo Dio conosce e determina¹⁴⁸⁹.

Ed è proprio la presunta divinazione che dà inizio all'inganno in cui Bonzera trae Bovitora, una giovane contadina «assai materiale e di grossa pasta»¹⁴⁹⁰. Perché ecco che dopo aver intuito il desiderio della giovane di avere figli, l'imbroglione si presenta come conoscitore dei metodi efficaci per farlo. «Se non che a me non è molti mesi che, per voler far impregnare una, me ne fu data tanta penitenza che infine avale la sento, io farei che voi impregneste»¹⁴⁹¹ - dice Bonzera, facendo un'allusione scherzosa agli eventi pisani, che però Bovitora non può cogliere e che interpreta come indubbio segno delle conoscenze particolari dell'ospite. L'inganno si rivela accattivante anche perché all'offerta di aiuto segue subito un'incitazione in forma di divinazione: il falso indovino predice a Bovitora e a un suo potenziale futuro figlio un avvenire glorioso e del tutto fiabesco. «Per certo, donna, io ti cognosco esser di tanto, se qualche figliuolo avessi, serè' poi papa e tu saresti la madre del papa, tanto mi pare che saccente sii»¹⁴⁹², annuncia l'imbroglione richiamandosi alla vanità e

¹⁴⁸⁴ Cfr. Ch. Klapisch - Zuber, *San Romolo...*, cit., pp. 10-12.

¹⁴⁸⁵ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. LXXXXV, p. 761.

¹⁴⁸⁶ Vedi *supra*, nov. LXXXXIV.

¹⁴⁸⁷ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. LXXXXV, p. 761.

¹⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 762.

¹⁴⁸⁹ Cfr. J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 74-75.

¹⁴⁹⁰ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. LXXXXV, p. 762.

¹⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 763.

¹⁴⁹² *Ibid.*

agli assurdi desideri della contadina. Questa divinazione del Bonzera, pur fantasiosa, risulta estremamente primitiva, semplicistica e priva di fondamento. Il falso medico-indovino non fa neppure riferimento a nessuno dei fattori esterni in cui si possono leggere i segni del futuro, come, il volo degli uccelli (al modo degli auguri), le costellazioni stellari (al modo degli astrologi), l'evocazione degli spiriti (al modo dei negromanti), l'acqua (al modo degli idromanti), le interiora degli animali (al modo degli aruspici) o la data della nascita della donna (al modo dei genetlici o matematici)¹⁴⁹³. L'estrema semplicità della storiella inventata *ad hoc*, però, invece di compromettere l'indovino aumenta ulteriormente la curiosità della donna, rendendola così pronta a fare di tutto pur di conoscere il segreto e di restare incinta. L'impresa non si profila difficile perché il falso medico suggerisce di sfruttare il potere di un breve¹⁴⁹⁴. Bovitora accoglie quindi il dono con gioia, e forse la cura del breve sarebbe stata accettata anche dal marito se non ci fossero state altre circostanze particolari¹⁴⁹⁵ in cui si verifica l'acquisto dell'oggetto. Sono proprio queste circostanze, e non il breve stesso, a destare il sospetto del marito e a spingerlo a leggere la massima contenuta nel talismano che risulta essere una beffa oscena. La novella, pur riprendendo l'antico motivo della donazione dell'oggetto magico o pseudo-magico presente in molti antecedenti letterari¹⁴⁹⁶, rivela la sopravvivenza nella coscienza popolare di credenze para-religiose nonché la presenza in essa di una mentalità profondamente magica, alla cui stregua un oggetto o una massima, religiosi o no, possono avere determinati effetti sulla persona che li usa¹⁴⁹⁷. Il personaggio del Bonzera rappresenta inoltre l'esempio di un interessante accostamento tra la figura del medico-scientziato e quella del mago-indovino, denunciando il nesso tra i due campi esistente indipendentemente dall'opposizione dei principi della magia non solo con i dettami della Chiesa ma anche con i precetti di medicina naturale ereditati dagli antichi e dagli Arabi¹⁴⁹⁸.

Ma la divinazione, la magia curativa o i filtri d'amore non esauriscono il repertorio degli interessi magici dei protagonisti delle *Novelle*. Covano in loro anche le curiosità di indovinare il futuro e di conoscere le verità occulte che stimolano inevitabilmente l'interesse

¹⁴⁹³ Cfr. R. Manselli, *Magia e stregoneria...*, cit., p. 76; J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 61-67, 74-86, 99-113.

¹⁴⁹⁴ Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. LXXXXV, p. 764.

¹⁴⁹⁵ Il furto della carne e la storia delle fantastiche divinazioni del Bonzera narrata dalla moglie.

¹⁴⁹⁶ Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., nota finale alla nov. LXXXXV.

¹⁴⁹⁷ La stessa credenza si trova alla base del culto delle reliquie dei santi. Il valore medico attribuito alle reliquie risulta dal fatto che i due mondi a cui appartiene il santo vengono uniti anche attraverso la figura del taumaturgo. Ciò attribuisce un potere straordinario a tutti gli elementi del suo corpo e agli oggetti con cui egli è stato a contatto. Tale pensiero costituisce anche il principio della magia contagiosa. Cfr. A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., p. 321; R. Manselli, *Il soprannaturale e la religione popolare...*, cit., pp. 70-80; J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 57-60.

¹⁴⁹⁸ Cfr. J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 43-47, 98-99.

per l'astronomia e l'alchimia, arti tanto più attraenti in quanto utili anche nella ricerca dei tesori nascosti. E ci vuole niente per risvegliare queste curiosità che - radicate nel profondo della coscienza umana e latenti sotto le banali attività della vita quotidiana - evidenziano in pieno la loro forza non appena nei dintorni appare un sedicente indovino, un chiaroveggente o un alchimista capaci di toccarle. Un individuo del genere - imbrogliatore marchigiano Giuda d'Ascoli¹⁴⁹⁹ - è protagonista della novella XXII intitolata *De falsario* e dedicata a «voi omini ingannatori con vostre false maniere, et a voi, omini che mattamente credete a tali»¹⁵⁰⁰. Già nella dedica l'autore prende le distanze da ogni credenza nel potere magico o nelle capacità astrologiche o alchemiche del protagonista, nonché sottolinea il proprio scetticismo nei confronti del fenomeno della ricerca di tesori. Una prudenza simile manca però alle vittime del falsario, che accecate dall'insieme di avidità, semplicità ed ingenuità diventano prede facili. La novella è composta da due nuclei narrativi diversi e provenienti da tradizioni letterarie differenti¹⁵⁰¹. I due episodi sono ambientati nel contado di Lucca e in quello di Siena, e presentano due inganni diversi fatti con ricorso a due scienze differenti (astrologia e alchimia) e a tre tipi di operazioni magiche (divinazione, lettura delle stelle, fusione dei metalli).

Il primo episodio narra la storia della truffa fatta al contadino Turello, il quale viene persuaso da Giuda che nella sua vigna è nascosto un tesoro. Giuda, in veste di astrologo-indovino, opera però in un modo molto più sofisticato, professionale e convincente di quello del frate Bonzera. Il suo inganno risulta preparato nei minimi dettagli. E così, il finto tesoro collocato in anticipo nella vigna del contadino è in parte vero per far abbassare la guardia alla vittima. Inoltre l'imbrogliatore organizza l'incontro con Turello in chiesa, subito dopo la messa domenicale, dove in presenza del prete e di tutti gli abitanti del comune «gittatosi ginocchinoni» annuncia solennemente: «Laudate Idio che m'ha fatto giungere in questo comune, che più di M miglia ho cercato»¹⁵⁰². Il falsario si presenta quindi come uno straniero viandante, venuto da un paese lontano e sconosciuto al fine di compiere una missione misteriosa e segreta. Ma nemmeno qui finisce l'atteggiarsi di Giuda da vero saccente, perché ecco che la solenne atmosfera che circonda la sua apparizione si intensifica ulteriormente quando egli, mostrando di conoscere l'identità del contadino, dà prova di possedere capacità «astromantiche». Aprendo «il libretto» - dettaglio indispensabile in quanto attributo fisso di un sapiente e chiaroveggente - Giuda dice infatti: «Turello dè aver una vigna in tale luogo

¹⁴⁹⁹ Cfr. A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni...*, cit., pp. 293-304.

¹⁵⁰⁰ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. XXII, p. 251,

¹⁵⁰¹ Cfr. *ibid.*, nota finale alla nov. XXII, p. 260.

¹⁵⁰² *Ibid.*, nov. XXII, p. 253.

posta [...]. Ditemi le confini, che secondo che i' ho trovato per mia arte, tale vigna confina: da levante, la via; da mezzodì, lo rio; da ponente, il bosco del comune; da settentrione, vigna della chiesa di san Giorgio di Urbiciano»¹⁵⁰³. E per aumentare ancora l'effetto del mistero, l'imbroglione assume l'atteggiamento di una persona diffidente che svolge una missione estremamente importante i cui dettagli non possono essere svelati se non all'eletto Turello: «Non vi dispiaccia - spiega quindi Giuda - se io tanto ne domando e se io non credo, però che a persona del mondo conterei quello che io vo' contare a Turello»¹⁵⁰⁴. La figura di astrologo risulta così consapevolmente e minuziosamente costruita, secondo caratteristiche conformi alle aspettative dell'immaginario comune. Giuda si pone insomma come colui che, venendo da un altrove imprecisato (spazio proprio anche di sapienti e maghi che vivono spesso fuori della comunità)¹⁵⁰⁵, è in possesso di verità sconosciute e accessibili a pochi (la riservatezza del suo sapere viene sottolineata più volte), e che grazie a misteriosi strumenti, libri segreti e lettura delle stelle può effettuare divinazioni e chiaroveggenza. Il potere dell'astrologo è presentato inoltre come frutto dello studio e di una profonda comprensione delle leggi della natura. In altre parole, l'astrologo è uno scienziato che conosce a fondo le regole che governano l'universo e grazie alla loro comprensione ha il potere di interagire con il mondo. Alla base della figura dell'astrologo sercambiano si trova quindi un pensiero simile a quello scientifico. Si presume in sostanza che esistano leggi certe e immutabili, dalla cui conoscenza, e dal fatto di operare in linea con loro ma non su di loro come fa il mago, dovrebbe derivare sempre lo stesso risultato prevedibile, calcolabile, logico e ripetibile¹⁵⁰⁶. Su tale pensiero è fondata appunto l'estrema coerenza dell'immagine dell'astrologo-indovino creata dal falsario, che «dimostrando [...] fare per arte di strolugia, aperse il libro. E guardando le stelle, mormorando, dicea a Turello: "Scava costì"»¹⁵⁰⁷. Che l'operazione sia eseguita grazie alla conoscenza della natura delle stelle si evince anche dal fatto che, man mano che i ricercatori si avvicinano al tesoro, «la stella si dimostra più lucente»¹⁵⁰⁸.

Ma oltre a mascherarsi da astrologo, Giuda si spaccia anche per alchimista. Nella seconda parte del racconto, l'azione è ambientata nel contado senese, zona mineraria i cui abitanti risultano particolarmente vulnerabili a diventare prede della febbre dell'oro. In questa parte della novella, Sercambi fa solo un riferimento astrologico: il riconoscimento de «lo

¹⁵⁰³ *Ibid.*

¹⁵⁰⁴ *Ibid.*

¹⁵⁰⁵ Cfr. A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., pp. 141-163; J. Frazer, *Il ramo d'oro*, cit., vol. I, pp. 74-76.

¹⁵⁰⁶ Cfr. J. Frazer, *Magia e religione*, cit., pp. 59-64; J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 65-80, 96-99.

¹⁵⁰⁷ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. XXII, p. 254.

¹⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 255.

segno» stellare, predisposto mediante un procedimento uguale a quello dell'episodio precedente, è necessario per trovare la falsa vena d'oro. Ma poi tutta l'attenzione del narratore si concentra sulla dettagliata descrizione delle presunte conoscenze alchemiche del falsario. Le sue operazioni però, per professionale che sembrino, non vanno oltre un semplice processo di fusione della terra eseguito, è vero, con ricorso a strumenti specifici come «uno fornello» edificato apposta, «uno paio di bilance», «cruzuoli¹⁵⁰⁹ da fondere oro» e un paio di «cannoni»¹⁵¹⁰, ma non per questo dotato della segretezza e della complessità proprie di un'operazione alchemica *sensu stricto*¹⁵¹¹.

La storia di Giuda si rivela quindi l'unico racconto *realistico* delle *Novelle* in cui Sercambi dimostra un più profondo interesse per i fenomeni collocabili nell'intersezione tra l'astrologia, la magia, l'alchimia e in cui dà prova di una più ampia conoscenza delle operazioni eseguite nell'ambito di tali arti. Però lo scetticismo dell'autore, segnalato già nella dedica, nonché la sconfitta finale e la morte al rogo del falsario tendono a screditare la figura dell'astrologo-alchimista¹⁵¹². Egli altro non è e non può essere che un furbo imbrogliatore. L'attenzione dedicata all'astrologo-alchimista e le dettagliate descrizioni delle sue operazioni non sono quindi atte a ravvicinare al pubblico la questione del confine tra la scienza e le arti magiche, né risultano da un profondo interesse dell'autore nei confronti di astrologia o di mantica. Esse costituiscono semplicemente un mezzo per dare un'immagine completa e convincente della furbizia, astuzia e preparazione "professionale" del falsario, uno dei tanti imbrogliatori che popolano il contado cercando di campare sulle spalle delle vittime ingenui¹⁵¹³. Se veniamo quindi a sapere dal Sercambi, il quale anche in questo caso sfoggia le proprie conoscenze professionali¹⁵¹⁴, che «una terra nomata ocra con alcune vene di orpimento»¹⁵¹⁵ si presta benissimo a imitare una vena d'oro, o se ci vengono presentati tutti i mezzi necessari per fondere tale metallo, è semplicemente perché l'autore parte dal presupposto che solo ciò che rimane incompreso può essere percepito come magico, straordinario e prestigioso. Con la precisione del racconto Sercambi intende quindi togliere alle operazioni dell'imbrogliatore la loro affascinante segretezza, privandole di ogni attrattività e rendendo il pubblico molto più scettico e meno propenso a credere all'efficacia di tali arti. Qui nulla è perciò magico davvero; e se qualcosa sembra esserlo, è esclusivamente grazie

¹⁵⁰⁹ *cruzuoli*: crogiuoli.

¹⁵¹⁰ *cannoni*: qui grosse canne.

¹⁵¹¹ Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. XXII, pp. 256-257.

¹⁵¹² Cfr. J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 134-138.

¹⁵¹³ Cfr. A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., pp. 83-88; J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 20-24, 65-66, 74-79, 96-103, 128-129.

¹⁵¹⁴ Cfr. F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, cit., pp. 224-225.

¹⁵¹⁵ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. XXII, p. 256.

all'astuta arte di inganno, priva di qualsiasi fondamento scientifico o magico, di ogni fascino intrinseco e di alcuna efficacia potenziale.

1.3. *Novelle fiabesche e realistico - fiabesche*

Come s'è già accennato, la scelta delle novelle in cui si possono rilevare diversi aspetti della religiosità popolare non si limita ai racconti dei registri *realistico* e *realistico-comico*. Un'importante fonte di informazioni al riguardo è offerta anche da una serie di novelle *realistico-fiabesche*, o puramente *fiabesche*. Tra di esse il gruppo più numeroso è costituito dalle novelle che uniscono un'atmosfera magica con elementi di meraviglioso cristiano. Tali novelle offrono un'immagine del mondo che, pur essendo priva di dirette analogie con il modello narrativo delle novelle realistiche o con la realtà stessa, è governata da regole e valori simili a quelli che organizzano la vita quotidiana. Proprio per questo la vittoria o il fallimento di tali valori, anche se avvenuti in un mondo fuori del reale, non perdono nulla del loro profondo significato ideologico. Al contrario, essi costituiscono una prova estrema ed infallibile della validità di quei valori, il che attribuisce alle novelle in questione la qualità di *exemplum hortans* o *deterrens*¹⁵¹⁶.

1.3.1. *Exempla hortantia*

Tra i 5 racconti atti a portare ai lettori un *exemplum hortans* 3 raccontano storie meravigliose ambientate inizialmente nel contado o aventi per protagonisti giovani contadini¹⁵¹⁷, mentre altri 2 si svolgono in paesi fiabescamente lontani dal punto di vista sia spaziale che temporale, e raccontano vicende di figure irraggiungibili alla diretta conoscenza del pubblico tra cui re, conti, principi e grandi signori¹⁵¹⁸.

Quanto ai primi tre racconti, l'iniziale ambientazione rurale costituisce il punto di partenza di percorsi che dopo iniziali sciagure acquistano una valenza ascensionale e segnano il passaggio dei protagonisti ad esempio dalla morte del padre a una nuova vita, dalla povertà alla ricchezza, dalla condizione umile al governo dei reami lontani, dalla solitudine al

¹⁵¹⁶ Cfr. P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia*, cit., pp. 57-91.

¹⁵¹⁷ Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., novv.: XV, CXLII, CXXII.

¹⁵¹⁸ Cfr. *ibid.*, novv.: V, XL.

matrimonio. Il cambiamento è possibile grazie a un viaggio di separazione che ciascuno deve compiere e che fa da cesura tra il passato realisticamente brutale e il futuro meravigliosamente proficuo, oltre a permettere di dividere i realistici ambienti rurali da ambientazioni lontane e avvolte nel fiabesco, come il Regno di Francia, i tre reami italiani del Sud, Siria, Libano e Babilonia. Ma la spartizione interna dei racconti comporta non solo il mutamento di scenografie e di ambienti sociali in cui si muove il protagonista principale¹⁵¹⁹. Essa permette anche di dargli un nuovo nome, di cambiare i suoi vestiti, portamento, *status* sociale¹⁵²⁰ e infine di introdurre, grazie al fiabesco, personaggi, oggetti, animali e fenomeni del tutto magici. La separazione tra i due mondi risulta quindi quasi totale. L'unico elemento che li unisca è la figura del protagonista. Solo il suo comportamento - risultante dalla costante fiducia in Dio senz'altro cristiano nonché dalla stretta adesione ai valori della società mercantile - non muta nel corso della narrazione. Ed è proprio questa costanza che porta il protagonista al successo finale, consentendo allo scrittore di promuovere i più importanti valori della società contemporanea e di confermarne la validità universale.

Così il protagonista della novella *De bono facto*, un giovane contadino dei dintorni di Milano, incarna l'ingegno, la prudenza e la razionalità mercantili. Grazie a tali caratteristiche, egli intraprende dopo la morte del padre un lungo viaggio in cui riesce a guadagnarsi il favore di quattro personaggi fantastici¹⁵²¹ e vince un torneo il cui premio è costituito dal matrimonio con la figlia del re. La presenza di personaggi magici caratterizza però soltanto la seconda parte della novella. La loro esistenza rimane rigorosamente relegata nel registro fiabesco in quanto inconciliabile con i principi del registro realistico, nell'ambito del quale la magia non può essere che illusoria. Così l'unico elemento quasi-magico presente nella prima parte realistica della novella - un corvo-indovino di cui il giovane si serve per guadagnare i primi «fiorini 500 e uno paio de' [...] buoi»¹⁵²² - non è altro che un semplice uccello¹⁵²³. E se l'animale riesce a suscitare il superstizioso timore dei contadini e la preoccupazione di un prete adultero è solo grazie all'intelligenza del giovane e a una serie di favorevoli coincidenze. Il lettore però non può aver alcun dubbio sul carattere non-magico del volatile. Diverse appaiono invece le capacità dei quattro personaggi presenti nella seconda parte della novella. La verità delle loro facoltà magiche non solo non viene messa in dubbio ma trova

¹⁵¹⁹ Gli ambienti variano dai più umili fino alle corti reali o ducali.

¹⁵²⁰ Il giovane contadino protagonista della nov. XV annuncia: «Io posso esser un gran signore» (G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. XV, p. 202).

¹⁵²¹ I personaggi magici sono «Rondello», «Sentimento», «Diritto» e «Spazza» (cfr. *ibid.*, pp. 202-205).

¹⁵²² *Ibid.*, nov. XV, p. 199.

¹⁵²³ Sul modo di percepire il corvo, cfr. J. Le Goff, *L'immaginario medievale*, cit., p. 219.

addirittura un'indiscutibile conferma nell'esito positivo della prova finale, non priva anch'essa di elementi sospettosamente misteriosi¹⁵²⁴.

La qualità magica dei personaggi sercambiani risulta quindi possibile, vera ed efficace solo ed esclusivamente se connessa a un contesto lontano da ogni esperienza quotidiana dei lettori, vago temporalmente ed estraneo socialmente. Ma il carattere puramente fiabesco del fenomeno magico non impedisce al Sercambi di sfruttare la magia anche come strumento di giustizia, generoso nei confronti di chi si dimostra rispettoso di certi valori. Valori che a guardar bene corrispondono perfettamente alle virtù promosse nelle novelle *realistiche* e *realistico-comiche*. Così, anche nell'ambito del *fiabesco*, l'osservanza degli ideali della società mercantile garantisce un successo i cui attributi esprimono in pieno i desideri e i sogni di tale società, e cioè la ricchezza, il potere, il reame, una moglie giovane e bella¹⁵²⁵. L'aiuto di personaggi, animali e oggetti magici diventa in questo modo un mezzo per favorire i "giusti", contribuendo a suffragare il messaggio ideologico espresso negli altri racconti delle *Novelle* e rendendo il ricorso alla magia un fatto puramente strumentale e privo di interesse intrinseco.

Una funzione simile viene assegnata ai fenomeni miracolosi anche nella seconda novella *realistico-fiabesca* intitolata *De bona ventura*. Il suo protagonista - un altro giovane proveniente dal contado milanese e «chiamato Malagigi»¹⁵²⁶ - inizia il proprio percorso in un momento particolarmente difficile perché segnato dalla morte del padre. Ciò che distingue il ragazzo dai suoi due fratelli sono la stretta osservanza delle ultime raccomandazioni del genitore nonché la sua bontà. Proprio grazie a questi tratti di carattere il giovane riesce a superare una prova alla quale lo espone san Martino e si guadagna il favore del santo. E poiché, come abbiamo già visto, la religiosità popolare non prevede che un dono possa non essere ricambiato, anche l'onore fatto al santo non rimane senza premio. Così il santo si rivolge al giovane dicendogli: «chiedi IIII grasie, qualunca vuoi, e io pregherò Idio che t'esaldisca»¹⁵²⁷. Non senza suscitare lo stupore del protettore celeste, Malagigi chiede allora: «che a ogni mia richiesta possa aver qual cavallo voglio e di qual colore mi piace; [...] che per la mia persona possa aver a ogni richiesta armadura e panni di qual colore più m'agrada; [...] che al suono di uno corno tutte le bestie selvage [...] si rapresentino dinanti da me a ubidirmi [...]; che quando io domanderò il culo e 'l conno di qual femmina sia, che a tutto

¹⁵²⁴ Tra tali elementi ritroviamo p. es. un sogno "magico" provocato dalle «dolci canzoni» della principessa. Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. XV, p. 206.

¹⁵²⁵ Cfr. P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia*, cit., pp. 63 e ss.

¹⁵²⁶ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. CXLII, p. 1179.

¹⁵²⁷ *Ibid.*, p. 1181.

risponderanno»¹⁵²⁸. Munito in questo modo di strumenti e di capacità magiche il ragazzo inizia il viaggio che non può che portargli la realizzazione di tutti i suoi desideri.

La novella trae quindi il proprio carattere magico dal meraviglioso cristiano, che solo in un secondo tempo - nel corso del viaggio di separazione - perde ogni connotazione religiosa e acquisisce caratteristiche puramente fiabesche. Nel nuovo contesto geografico e sociale appaiono bestie selvage, «draghi e serpenti e bisce»¹⁵²⁹, meravigliosi cavalli, fastose armature incantate, e infine la magica capacità di dialogare con le parti del corpo altrui. In più, il viaggio in cerca di moglie - le cui tappe vengono da un lato separate tramite la presa di un nome sempre nuovo o di diversi colori del vestiario e dall'altro lato legate mediante la ripetitività dei procedimenti - crea un percorso coerente e pieno di interni parallelismi di cifre, di nomi, di oggetti nonché di rituali comportamentali, tipico delle fiabe¹⁵³⁰.

Ciò che colpisce è però il fatto che nelle situazioni cruciali quel “meraviglioso fiabesco” viene di nuovo ricondotto ai modelli del “meraviglioso cristiano”. Così, al momento della prova finale dell'onestà di Malagigi si verifica un rito il cui scenario assomiglia molto allo svolgimento dei giudizi di Dio. Malagigi è costretto a provare il motivo «d'aver abbandonata la prima moglie [...] altramente»¹⁵³¹ verrà bruciato al rogo. La prova deve svolgersi «innella principale chiesa di Napoli presente tutti i re e reine e populo»¹⁵³², dove Malgigi viene condotto in quanto «incantatore e diabolico [...] degno del fuoco»¹⁵³³. Il rito si svolge quindi conformemente alle procedure adottate nei processi per eresia e per magia. A sua difesa Malagigi si richiama esclusivamente alla verità. «Io prendo per mia scusa la verità, e tal verità mi difenda»¹⁵³⁴ - dichiara il ragazzo ponendo ogni speranza nella giustizia divina e realizzando con ciò un procedimento tipico degli imputati al giudizio di Dio, che spesso chiedevano l'aiuto divino nel provare la verità effettuando un procedimento magico all'interno del rito liturgico¹⁵³⁵. In tal modo, benché Sercambi realizzi nella novella lo schema

¹⁵²⁸ *Ibid.*

¹⁵²⁹ *Ibid.*, p. 1182.

¹⁵³⁰ Così dei tre fratelli solo uno si rivela un uomo giusto; delle quattro prove del santo solo l'ultima è riuscita, ma a ciascuna corrisponde poi il diritto di chiedere una grazia del Signore. Similmente, il protagonista attraversa nel viaggio tre rami, si presenta con tre nomi e tre colori diversi e trova tre mogli di cui solo una risulta onesta. Cfr. *ibidem* pp. 1182-1191. Cfr. anche P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia*, cit., pp. 65-66.

¹⁵³¹ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. CXLII, p. 1188.

¹⁵³² *Ibid.*

¹⁵³³ *Ibid.*, pp. 1188-1189.

¹⁵³⁴ *Ibid.*, p. 1189.

¹⁵³⁵ Il giudizio di Dio prevedeva una serie di riti preparatori: benedizioni, esorcismi, la celebrazione della messa, un giuramento da parte del campione per esprimere la sua fede in Dio e nel fatto che Dio interverrà in favore della verità e, dopo la prova stessa, le preghiere di ringraziamento. (Cfr. R. Manselli, *Magia e stregoneria...*, cit., pp. 64-65).

della fiaba¹⁵³⁶, nei momenti di particolare tensione in cui è richiesta una concretizzazione egli sente il bisogno di richiamarsi ai modelli suggeriti dalla tradizione cristiana. Il “meraviglioso cristiano” e il “meraviglioso fiabesco” coesistono allora legati da un unico scopo - quello di rivendicare la validità dei valori esemplificati dal protagonista. Valori che anche questa volta non escono fuori dai principi strettamente mercantili di ragionevolezza, ingegno e obbedienza la cui realizzazione porta premi ambiti dalla mentalità mercantile.

Questa natura profondamente “cristiana” dei fenomeni magici, espressa nella novella precedente mediante la presenza di san Martino, viene illustrata in una maniera ancora più esplicita nella novella CXXII - *De appetito canino et non temperato*. Anche qui il protagonista è un ragazzo, di nome Paulo, proveniente da «una villa o vero castello»¹⁵³⁷ del contado, posto però nei dintorni di una Gerusalemme remota sia nello spazio che nel tempo. Anche egli rimane orfano del padre. Prima di morire il genitore rivela però a Paulo che «quando al battesimo lo fe’ portare» gli «era stato dichiarato» che suo figlio «doveva di subitana morte morire innell’età di XVIII anni, e se per alcuna ventura lo campasse, che diverrè’ omo di gran fatto»¹⁵³⁸. Il rito battesimale, e quindi la cerimonia che segna la nascita in spirito del bambino¹⁵³⁹, si rivela qui un momento magico in cui il padre realizza «alcuno sentimento» riguardante il futuro del figlio. La premonizione - anche se fatta da un devoto cristiano “di cintura” - risulta perciò contraria al pensiero cristiano¹⁵⁴⁰. Determinando l’avvenire del ragazzo essa si trova in contrasto con la visione cristianizzata del tempo, in cui ogni avvenimento viene considerato nell’ambito di un *continuum* escatologico voluto da Dio¹⁵⁴¹ e dovrebbe essere accettato senza perplessità in quanto dotato di un proprio senso profondo anche se incomprensibile. Non è però questa la reazione del padre che lacrima e si logora pensando all’avvenire del figlio. E non è nemmeno questa la reazione del figlio, il quale da un lato spera che Dio «per sua pietà e per le limosine e preghi [...] questa pestilenza di tal morte da dosso [gli] leverà», e dall’altro lato invece - spinto da un pensiero del tutto mercantile -

¹⁵³⁶ Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., nota finale alla nov. CXLII, pp. 1192-1193.

¹⁵³⁷ *Ibid.*, nov. CXXII, p. 964.

¹⁵³⁸ *Ibid.*

¹⁵³⁹ Cfr. A. Prosperi, *Battesimo e identità...*, cit., pp. 325-355.

¹⁵⁴⁰ Il modo in cui la premonizione si realizza non viene specificato. Non sappiamo quindi se si fa ricorso alle date della nascita del bambino - e quindi alla genitura - , alla lettura degli astri con l’aiuto dei matematici od a un diverso elemento naturale, il cui utilizzo comporterebbe un’altra compromissione dei principi cristiani facendo dipendere la vita umana dalle forze della natura intese come forze indipendenti e non come fenomeni gestiti pienamente da Dio. Cfr. A. Gurevič, *Contadini e santi*, pp. 155-159, 292-293; J. Le Goff, *L’immaginario medievale*, pp. 146-147; E. Garin, *Magia e civiltà moderna*, cit., pp. cit., 25-26.

¹⁵⁴¹ Cfr. J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 65-66.

decide di andare per il mondo «cercando [...] ventura»¹⁵⁴². Ed è proprio durante il viaggio - divenuto in seguito un viaggio di separazione - che il giovane si trova faccia a faccia con il destino predetogli. Perché ecco che «passando un giorno per via circondata da boschi inne' quali lo fuoco era stato messo [...], uno drago fugendo lo fuoco (o veramente che Dio lo conducesse) vedendo passare Paolo [...] subito» saltò «in sulla groppa del cavallo»¹⁵⁴³. E proprio quando la situazione precipita e il giovane vedendo il drago si crede già morto, risulta che la bestia è stata mandata da Dio non per ucciderlo ma per ricevere la saetta che «si mosse da cielo per ferire Paulo»¹⁵⁴⁴. In questo modo la presenza dell'animale magico e l'efficacia del suo aiuto vengono presentati come effetto del diretto intervento di Dio, mentre la magia è ricondotta a uno degli strumenti di cui Egli si serve per amministrare la giustizia. Così la storia può procedere verso il magnifico finale senza suscitare pericolose emozioni e vane speranze nell'efficacia dei riti magici la quale, si sa, dipende solo da Dio. Sercambi quindi, pur riallacciandosi nella novella a uno dei modelli più classici della fiaba - e secondo il giudizio di Sinicropi «conservati a uno stadio di arcaicità sorprendente»¹⁵⁴⁵ -, sente anche qui la necessità di “cristianizzare” e di rendere il “meraviglioso fiabesco” adeguato fondandolo sul “meraviglioso cristiano”. Se poi la magica conoscenza del linguaggio degli animali permette al protagonista di curare la figlia malata del «re Carlo di Cipri»¹⁵⁴⁶ e di diventare di conseguenza il suo successore, tutto ciò succede non grazie al valore intrinseco del magico ma grazie al suo fondamento cristiano. In questo modo viene premiato chi si rivela fiducioso in Dio, coraggioso, saggio e leale.

Non diversa sembra anche la scala di valori promossa nelle altre due novelle *realistico-fiabesche*: V - *De magna prudentia* e XL - *De vera amicitia et caritate*. Nella prima, tra le doti che portano una giovane fiorentina a diventare moglie del re di Portogallo sono: la fede in Dio, l'umiltà, la saggezza, la razionalità e l'intelligenza. È proprio grazie a tali tratti di carattere che la fanciulla riesce a spiegare il misterioso sogno del re e le cause di un suo strano malessere. Nella novella manca però qualsiasi ricorso al meraviglioso e alla magia; tutti i fatti misteriosi risultano perfettamente spiegabili con la ragione. Il carattere fiabesco della novella è dovuto invece alla struttura adoperata dall'autore, che è tipica della fiaba e si realizza mediante il tema trattato, la lontana e inaccessibile ambientazione della novella resa

¹⁵⁴² G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. CXXII, p. 965. A proposito dei viaggi mercantili in cerca di ventura, cfr. V. Branca (a cura di), *Mercanti scrittori*, cit., pp. IX-LXXVII.

¹⁵⁴³ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. CXXII, p. 966. Per le considerazioni sul simbolismo del drago, cfr.: J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, cit., pp. 209-257.

¹⁵⁴⁴ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. CXXII, p. 966.

¹⁵⁴⁵ *Ibid.*, nota finale alla nov. CXXII, p. 969. Cfr. anche pp. 970-971.

¹⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 969.

credibile grazie al lungo viaggio di separazione, la tipologia dei personaggi¹⁵⁴⁷, la presenza di sogni misteriosi di fronte a cui anche i «maestri e istrolagi»¹⁵⁴⁸ risultano impotenti, le spiegazioni di formule segrete che provano la straordinaria saggezza della fanciulla prima ancora della prova finale, i parallelismi dei travestimenti dei nemici e degli amici, nonché le corrispondenze tra i travestimenti e la denudazione. Ma anche in questo caso lo scrittore, riproponendo il motivo favolistico della *fanciulla sapiente*¹⁵⁴⁹, non dimentica di sottolineare che il successo della ragazza è possibile solo in quanto voluto da Dio. I riferimenti alla religiosità semplice e sincera della fanciulla - costanti nel corso della narrazione - trovano definitiva conferma nel simbolismo della data in cui si realizza il suo successo definitivo, «il dì di san Michele Arcangelo»¹⁵⁵⁰. Attraverso il registro realistico-fiabesco della storia viene quindi illustrata e ribadita la validità del modello morale e religioso basato sul rispetto dei valori della società contemporanea e sull'estrema obbedienza e fiducia in Dio. Del modello che potrebbe essere riassunto nella frase costantemente ripetuta dalla giovane: «sperate in Dio e Dio di tutto ci ristorerà»¹⁵⁵¹.

Coerente con tale visione si mantiene anche il messaggio ideologico della nov. XL - *De vera amicitia et caritate*. Pure questo racconto è ambientato in una realtà apparentemente lontana dall'esperienza comune - cioè nella Francia di Pipino il Breve - che viene però successivamente concretizzata e attualizzata attraverso le descrizioni dei viaggi italiani dei protagonisti. Le basi del racconto sono rintracciabili nelle antiche fiabe e nelle leggende diffusamente riprodotte nella letteratura medievale, che invitavano all'assoluta fedeltà e fiducia in Dio¹⁵⁵². La novella narra le vicende di due fratelli spirituali, Amico e Amelio, non solo portando un altro esempio di profonda fede in Dio e di stretta osservanza dei tradizionali valori sociali - tra cui l'obbedienza al padre, la generosità, la magnanimità, la valenza, la fedeltà coniugale, la castità -, ma dando anche un'illustrazione dell'inscindibilità della fratellanza sorta dal battesimo. Il valore esemplare della novella si rivela particolarmente forte in quanto lo svolgimento del racconto non segna una crescita lineare o "a due tempi" che diriga il percorso dei protagonisti dal peggioramento al miglioramento, o dal peggioramento, attraverso un peggioramento ulteriore ma temporaneo, verso il miglioramento definitivo¹⁵⁵³. Qui le vicende dei due protagonisti segnano una sinusoide continua, un incessante saliscendi,

¹⁵⁴⁷ Nella novella appaiono astrologi, sapienti, re, baroni e cortigiani. Cfr. nov. V, pp. 95-109.

¹⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 98.

¹⁵⁴⁹ Cfr. *ibid.*, nota finale alla nov. V, pp. 113-116.

¹⁵⁵⁰ *Ibid.*, nov. V, p. 111.

¹⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 100.

¹⁵⁵² Cfr. *ibid.*, nota finale alla nov. XL, pp. 388-391.

¹⁵⁵³ Cfr. P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia*, cit., pp. 65-72.

che crolla proprio nei momenti di massima tranquillità, quando sembra che nulla di pericoloso possa più accadere. In questo modo i giovani, che esemplificano le doti cristiane, vengono messi a una prova continua, fino all'ultima verifica della loro fiducia in Dio annunciata dall'«angelo Gabriello»¹⁵⁵⁴. Amelio si trova allora di fronte a una scelta drammatica tra la necessità di lasciar soffrire il fratello Amico, malato di lebbra, o di sacrificare la vita dei suoi due figli per poter curare il fratello con il loro sangue¹⁵⁵⁵. La decisione è istantanea e la *fratellanza spirituale* risulta più forte di ogni altro legame di sangue¹⁵⁵⁶. Ma l'estrema fedeltà di Amelio viene premiata subito e doppiamente: con la miracolosa guarigione di Amico e con la restituzione dei due bambini resuscitati. Il meraviglioso cristiano riconferma quindi definitivamente la validità del modello comportamentale concretizzato nelle figure dei fratelli, riproponendolo con una forza ancora maggiore.

Ma il valore persuasivo dell'*exemplum hortans* offerto da questa novella risulta particolarmente forte non solo grazie al diverso risvolto narrativo consistente nel continuo alternarsi di momenti critici e propizi, ma anche alla compresenza di un netto esempio deterrente. Perché ecco che la novella finisce con una notizia riguardante le sorti della cattiva moglie di Amico. Il comportamento della donna - che nel momento della malattia del marito non solo «non [...] li volesse aiutare, ma più volte cercò d'afogarlo»¹⁵⁵⁷ - viola in maniera lampante i fondamentali principi sociali della fedeltà e dell'amore coniugale, meritandosi con ciò un esplicito biasimo del Sercambi¹⁵⁵⁸. Nella sua critica però l'autore non si limita alla semplice contrapposizione tra esempio negativo e positivo - qui realizzato mediante la figura della buona, fedele e devota moglie di Amelio -, bensì decide di infliggere alla fedifraga una pena molto più grave e chiaramente esemplare. E così veniamo a sapere che poco tempo dopo la gioiosa conclusione della vicenda «a Amico venne novella come la donna sua dal demonio fu strangolata»¹⁵⁵⁹. La donna viene dunque uccisa dal famoso e temutissimo diavolo strangolatore¹⁵⁶⁰, che stanco di aspettare l'ormai sicuro arrivo della sua anima nel regno dei dannati decide - o forse viene incaricato da Dio - di abbreviare i tempi di attesa¹⁵⁶¹. E anche se

¹⁵⁵⁴ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. XL, p. 386.

¹⁵⁵⁵ Viene qui adottato il principio di contrarietà frequentemente usato in medicina, secondo il quale gli opposti messi insieme ristabiliscono l'equilibrio e quindi i contrari si guariscono con i contrari. Di conseguenza si credeva che le malattie dermatologiche dovessero essere curate con sangue fresco. Sul principio dei contrari era basata anche la penitenza. Cfr. A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., pp. 15, 43.

¹⁵⁵⁶ Cfr. Didier Lett, *Les enfants des miracles...*, cit., pp. 227-229.

¹⁵⁵⁷ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. XL, p. 385.

¹⁵⁵⁸ Cfr. P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia*, cit., p. 130-131.

¹⁵⁵⁹ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. XL, p. 388.

¹⁵⁶⁰ Cfr. A. Gurevič, *Contadini e santi*, pp. 295-305; R. Manselli, *Magia e stregoneria...*, cit., pp. 39-49, 56-58, 128-132.

¹⁵⁶¹ Cfr. A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni...*, cit., pp. 283-290.

il demonio è qui tracciato in maniera molto sbrigativa e priva di dettagli, la sua figura rivela un altro aspetto importante dell'orizzonte religioso medievale, quello delle credenze riguardanti la presenza e il carattere del demoniaco. Aspetto legato strettamente alla qualità *deterrens* delle vicende e che infatti, come vedremo, proprio nelle novelle che esprimono la tipologia dell'*exempla deterrentia* assume un ruolo centrale.

1.3.2. *Exempla diabolica e deterrentia*

Mentre i cinque racconti precedenti illustrano la validità dei valori morali e religiosi promossi dallo scrittore offrendo una serie di esempi da seguire, il didattismo scambiano si serve, come s'è detto, anche di *exempla deterrentia* non meno impegnati ideologicamente. Come tali vanno considerate altre 3 novelle *fiabesche*: XXXVIII - *De superbia e pauco bono*, LXI - *De superbia contra rem sacram*, e CXXIV - *De disperato dominio*.

Se nei precedenti racconti *fiabeschi* o *realistico-fiabeschi* i protagonisti rappresentavano individui dotati di una scala di valori solida e rigorosamente rispettata, i personaggi descritti in questi racconti illustrano invece atteggiamenti opposti. E così il protagonista della novella LXI - *De superbia contra rem sacram*, il re Astolfo signore di Navarra, si rivela un grande peccatore colpevole di superbia. La superbia unita all'invidia e all'ira - i peccati più gravi secondo la scala tomistica¹⁵⁶² - non solo fanno sì che il monarca si reputi migliore di tutti e faccia «molte persone senza colpa [...] morire», ma lo spinge anche a crederci «esser da tanto che lo reame per sua virtù li fusse venuto innelle mani»¹⁵⁶³. Svolgendo un governo ingiusto e crudele Astolfo viola in tal modo le fondamentali regole sociali, ma rivendicando la facoltà di decidere in assoluta libertà di se stesso e del proprio reame egli commette il peccato molto più grave - rifiuta di riconoscere l'onnipotenza di Dio. La sua gelosia del potere divino è talmente grande che il monarca vieta l'esecuzione pubblica del *Magnificat* perché vi si dice: «*Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles*»¹⁵⁶⁴. Ma quando la natura peccaminosa del sovrano smette di essere un fatto individuale e inizia a minacciare la vita religiosa dell'intera comunità «Idio» interviene, mandando «uno angelo per

¹⁵⁶² La superbia e l'invidia vengono definite come i soli due peccati propri della natura diabolica. Esse vengono considerate tali in quanto spinsero gli angeli a ribellarsi contro Dio. Cfr. A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni...*, cit., pp. 258-262, 275-280; R. Manselli, *Magia e stregoneria...*, cit., p. 154.

¹⁵⁶³ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. LXI, p. 528.

¹⁵⁶⁴ *Ibid.*

riparare alla malvagità del ditto re»¹⁵⁶⁵. La punizione inflitta al monarca sfrutta il motivo antichissimo, proveniente già dalle leggende indiane, della privazione del sovrano non solo dei suoi attributi regali tra cui abito, possessioni, moglie, autorità e potere, ma anche della sua propria identità¹⁵⁶⁶. Il re così si ritrova non solo privo di potere e vestito nei poveri panni dell'angelo pellegrino, ma anche irriconoscibile perfino per la moglie e per i servitori più fedeli. La pena dura finché Astolfo rimane «infiamato di superbia»¹⁵⁶⁷, di sdegno e di rabbia, ma quando queste emozioni cedono il posto alla considerazione «per certo io debbo aver qualche grande peccato che Dio mi vuole punire a questo modo»¹⁵⁶⁸, la scena cambia. Perché ecco che all'umile riconoscimento della provvidenza divina, espresso nelle parole: «Io sono uno peccatore che Dio per li miei peccati m'ha sì abassato che non che altri mi cognosca, io medesimo non mi so cognoscere»¹⁵⁶⁹, e alla pacata accettazione dei Suoi giudizi, priva di un qualsiasi desiderio di rivendicazione - «Io fui già re come ora sete voi [...] e tutto questo reame ebbi in baglia come ora avete voi»¹⁵⁷⁰ -, segue il desiderio di miglioramento: «se Dio mai mi presta grazia che io mi ritrovi signore [...], io mi muterò come fa la serpe»¹⁵⁷¹. Il pentimento apre la strada per la rinascita etica e la riconquista dell'identità e del patrimonio, accompagnate da una chiara indicazione morale: «Astolfo, Astolfo, non pensare che persona del mondo sia da tanto che non che uno reame dovesse signoregiare, ma una sola casetta non potrè' tenere se Dio tal dominio non nel concedesse! [...] Non retribuisti mai l'onore che avei da Dio de' reame. E pertanto Idio t'ha voluto dimostrare che tutto e suo e puòlo dare a chi vuole, e similmente ritorre»¹⁵⁷². Al pentito monarca sarà però data una seconda opportunità, e nel caso di un ulteriore fallimento, il dominio gli verrà tolto definitivamente mentre lui stesso sarà fatto «servo del dimonio»¹⁵⁷³. Infatti, conformemente alla visione medievale caratterizzata da una forte bipolarità¹⁵⁷⁴, chi non onora il vero Dio rende omaggio al suo diretto oppositore, chi rifiuta di servire il vero Signore serve inevitabilmente il suo diabolico avversario, diventando colpevole di un patto implicito o tacito con esso¹⁵⁷⁵ e mettendo il piede sopra una strada diritta verso la dannazione. Il meraviglioso presente nella novella è quindi un

¹⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 529.

¹⁵⁶⁶ Cfr. *ibid.*, nota finale alla nov. LXI, pp. 535-536.

¹⁵⁶⁷ *Ibid.*, nov. LXI, p. 532.

¹⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 533.

¹⁵⁶⁹ *Ibid.*, pp. 533-534.

¹⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 534.

¹⁵⁷¹ *Ibid.*

¹⁵⁷² *Ibid.*

¹⁵⁷³ *Ibid.*, p. 535.

¹⁵⁷⁴ Le radici di tale visione sono molto antiche e risalgono ai primi secoli d. C. Cfr. A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni...*, cit., pp. 283-290.

¹⁵⁷⁵ Cfr. J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 20-24, 96-99.

meraviglioso del tutto cristiano, arricchito di precetti morali e dotato di netti intenti edificanti per assolvere ai quali Alfonso non può che mutare «subito [...] d'intenzione» diventando «il più misericordioso, benigno che mai re fusse», e addirittura «per vertudi riputato mezzo beato»¹⁵⁷⁶.

Ma se il re Astolfo riesce a liberarsi dai vincoli del peccato e la figura del diavolo rimane solo un miraggio minaccioso, reale e costante pur se lontano, una visione molto più concreta del diabolico viene offerta dagli altri due racconti. E così la nov. XXXIX narra la storia del conte Sparaleone che - proprio come Astolfo - risulta essere un signore di «gran superbia e crudeltà e d'ogni mala condissione», il quale non solo «era malvagio e reo», ma ancora «a' suoi famigli comandava che ogni male facessero»¹⁵⁷⁷. Il conte pecca così non solo di superbia, e quindi a livello di devozione individuale, ma commette anche una gravissima infrazione alle leggi morali che si ripercuote su tutta la società in quanto incita i sudditi «che ogni di facessero o furto o ruberia o micidio»¹⁵⁷⁸. Sparaleone risulta quindi consigliere fraudolento e trasgressore delle basilari regole sociali¹⁵⁷⁹. Collaborando con i «maliscalsoni» egli mette a rischio la sicurezza della comunità e non garantisce il compimento dei riti religiosi, offrendo così un altro antimodello del signore. Non stupisce allora che un «diaule» del genere diventi l'oggetto di interesse del demonio, il quale lo vuole non solo «in anima» (e quindi *post mortem*) ma anche «in corpo possedere»¹⁵⁸⁰. A salvare il conte dall'attacco del demonio che in veste di cuoco serve il sovrano saranno però le due *Avemaria* che il conte dice regolarmente e grazie alle quali la Vergine deciderà di proteggerlo. Il rapporto puramente formale e strettamente contrattuale, basato sull'automatismo della protezione divina in compenso della preghiera - che abbiamo osservato in riferimento al culto popolare dei santi - vige quindi anche in questo caso. La regolare preghiera costituisce un filo al quale rimane appesa non solo la salvezza ma anche la stessa vita del conte. E così, in nome di quella devozione puramente abituale e priva di ogni fondamento psicologico si verifica uno scontro diretto tra la Vergine e Satana. «Vo'ne portare questo diaule a l'inferno, che mai non fece altro che male»¹⁵⁸¹, annuncia il demonio sicuro ormai della preda, ma la Vergine risulta più forte e decide: «Questo non farai tu al presente, né mentre che lui dirà per mio amore quello

¹⁵⁷⁶ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. LXI, p. 535.

¹⁵⁷⁷ *Ibid.*, nov. XXXIX, p. 370.

¹⁵⁷⁸ *Ibid.*

¹⁵⁷⁹ Il conte viola i principali obblighi del signore: non garantisce la sicurezza, non è esecutore equo della giustizia, non è pietoso né misericordioso, fa uccidere i sudditi o i viandanti di nascosto senza garantire ai morti servizi funebri e sepoltura in terra consacrata. Cfr. *ibid.*, p. 369-371.

¹⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 371. Per infomrazioni sul motivo qui sfruttato del diavolo servo, cfr. C. Delcorno, *Exemplum e letteratura*, cit., pp. 113-116.

¹⁵⁸¹ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. XXXIX, p. 371.

ha ditto sempre [...] e tanto quanto questo dirà non vorrò che tul nel porti. [...] Ma quando fallisse, per li suoi peccati merita che di lui facci tua volontà»¹⁵⁸². Le potenze infernali devono cedere senza opporre resistenza: la dominazione della Vergine è assoluta. È Lei a decidere chi e quando, pur malvagio, può diventare vittima del diavolo; è Lei a comandare al demonio. Tra le due divinità si verifica quindi uno scontro che accenna a una lotta più generale, costante e drammatica¹⁵⁸³. Una lotta di cui questo scontro costituisce solo un episodio importante ma ben lungi dall'essere determinante e definitivo. Di conseguenza il diavolo, pur costretto a ritirarsi, non si arrende e «non potendo fare altro, tornò alla cucina spettando che questa avemaria fallisca»¹⁵⁸⁴. Il Satana sercambiano è quindi un tipo attivo, intraprendente e tenace, sempre «presto et atento» a condurre il peccatore «alle pene dello 'nferno»¹⁵⁸⁵. È un diavolo continuamente appostato, sempre pronto ad entrare in azione e capace di avvicinarsi inosservato, grazie alle innumerevoli vesti che assume e alle continue mutazioni della propria *fisis*. Ma le sue maschere cadono su ordine divino, per cui quando l'angelo di Dio ordina al presunto cuoco: «tu debbi manifestare loro chi tu se' in forma vera e non simulata»¹⁵⁸⁶, si scatena un vero inferno. Perché ecco che il diavolo emette «uno strido tanto terribile che, se non che l'angelo aveva securato il conte e gli altri, serenno morti caduti»¹⁵⁸⁷. Il suono, l'odore e innanzitutto la vista del demonio risultano talmente terrificanti che il conte - abituato pure al peggio - prega l'angelo: «Per Dio, mandalo via»¹⁵⁸⁸. Ma il demonio non sarà licenziato prima di raccontare la storia della tentazione e prima di bruciare - su ordine di Dio - il bosco in cui i sicari del conte «stavano a rubare»¹⁵⁸⁹. Sarà quindi il maligno stesso a purificare con il fuoco il luogo dei delitti e solo dopo potrà tornare all'inferno, mentre il conte, pentito, si avvierà a Roma per ricevere la penitenza e il perdono.

La novella trae quindi ispirazione dal concetto - immanente nella credenza cristiana e particolarmente diffuso nella religiosità popolare - di una lotta costante tra il divino e il diabolico¹⁵⁹⁰, radicando così il proprio *fiabesco* nel meraviglioso cristiano. Tale contesa non si profila però come una lotta tra pari. In realtà il diavolo, nonostante la sua arte della menzogna, la falsità, l'ingegno, la facoltà di effettuare “macchinazioni”, la capacità di mutazione con la

¹⁵⁸² *Ibid.*

¹⁵⁸³ Cfr. R. Manselli, *Magia e stregoneria...*, cit., p. 25; A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni...*, cit., pp. 283-290.

¹⁵⁸⁴ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. XXXIX, p. 371.

¹⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 372.

¹⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 373.

¹⁵⁸⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸⁸ *Ibid.*

¹⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 374.

¹⁵⁹⁰ Cfr. A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni...*, cit., pp. 280-290; J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 243-246, 264.

conseguente illusoria attrattività, la prodigiosa celerità, la furbizia, la perfidia e l'estrema tenacia non è altro che un superbo usurpatore che non può misurarsi seriamente con Dio¹⁵⁹¹. Infatti, non è mai Dio stesso a fronteggiarlo ma sono i Suoi rappresentanti che tranquilli, sicuri, impavidi e pieni di dignità affrontano il demonio e dandogli ordini lo rendono servo di Dio. Un servo non particolarmente volenteroso, però sempre obbediente perché perfettamente consapevole di poter agire «solo col permesso di Dio»¹⁵⁹².

Se da un lato quindi il demonio risulta sottomesso a Dio e può agire solo dietro il Suo consenso, dall'altro lato il pericolo da esso rappresentato, pur reale e costante, rimane sempre relazionato alla morale umana rivelandosi non assoluto né inevitabile! In questo modo il peccato perde la propria fatalità¹⁵⁹³, mentre il demonio viene visto «come un leone legato ad una catena: non può sbranare chi non entra nel suo raggio d'azione»¹⁵⁹⁴. È un maligno che può convincere ma non costringere¹⁵⁹⁵! A Satana quindi non cedono persone di fermi e solidi valori morali basati sui dettami della Chiesa. Un rimedio efficace contro le sue aggressioni viene inoltre offerto dalle preghiere, non solo da quelle profondamente interiorizzate ma anche da quelle meccaniche, irriflessive e prive di alcun effetto morale (il che è un'altra prova dell'esistenza nella religiosità popolare di aspetti di venerazione dei santi i quali altro non sono che «una grande superstizione cresciuta dentro e sopra al cristianesimo»¹⁵⁹⁶). Ma quando la fiducia e la fede in Dio iniziano a vacillare, per via di incostanza di carattere, desideri sregolati, paura di fallimento o incapacità di sostenere le dure prove che porta la vita, il diavolo entra in scena offrendo facili rimedi alle perplessità e alle disgrazie.

Ma in che modo si stabilisce il patto esplicito con il diavolo¹⁵⁹⁷? Come, perché e da chi viene evocato il demonio? Analizziamo la storia del conte Bioccolo da Lanson - protagonista della nov. CXXIV - *De disperato dominio*. Il sovrano, in seguito alla guerra con il conte Danese, perde «tutta la maggior parte delle suoi castella e terreno»¹⁵⁹⁸, e quindi «non avendo speranza in Dio ma più tosto in desperatione mettendosi, come disperato cominciò a raccomandarsi al diaule»¹⁵⁹⁹. Sono quindi le concrete circostanze psicologiche e, in particolare, l'irrefrenabile desiderio di rivincita a spingere il protagonista a rivolgersi al demonio. Il

¹⁵⁹¹ Cfr. J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 17-20, 49-53, 60-61, 80-84.

¹⁵⁹² *Ibid.*, p. 46.

¹⁵⁹³ Cfr. *ibid.*, p. 98.

¹⁵⁹⁴ A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., pp. 301-302.

¹⁵⁹⁵ Cfr. *Ibid.*

¹⁵⁹⁶ A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni...*, cit., p. 314. Cfr. anche J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 6-7, 109-118, 133-142.

¹⁵⁹⁷ Cfr. J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 96-99.

¹⁵⁹⁸ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. CXXIV, p. 984.

¹⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 985.

pericoloso fascino del maligno si rivela particolarmente forte proprio nei momenti in cui non si ha più la speranza nella protezione divina. Il conte, abbandonato dalla fortuna e da Dio, fallito e disperato al punto da non curare né la salute dell'anima né quella del corpo, fa allora questa proposta al demonio: «O diaule: a te mi do in anima et in corpo, se puoi far tanto che io sopra del conte Danese possa mia vendetta fare»¹⁶⁰⁰. La formula pronunciata dal conte esprime il suo desiderio di essere udito dalla divinità, ma non evidenzia alcun elemento di costrizione né alcun tentativo di dominazione delle forze evocate. Satana è l'oppositore di Dio con cui si può contrattare, non una divinità nei confronti della quale si possano adoperare tecniche costrittive. Per questo l'evocazione fatta dal conte risulta essere semplicemente una preghiera blasfema, un'espressione di rifiuto del Dio che non ascolta e non un atto di evocazione magica. Il rapporto con il demonio illustrato nel racconto è quindi conforme ai motivi agiografici, in cui predomina l'aspetto pratico del patto e non il suo lato cerimoniale¹⁶⁰¹. Il conte non è uno stregone che si rivolge al potere demoniaco ricorrendo a un particolare tipo di sapere, a delle tecniche precise o alle formule magiche. È un disgraziato che supplica l'aiuto del diavolo nella stessa maniera in cui avrebbe potuto pregare Dio se avesse ancora avuto la speranza di essere ascoltato. Cambia quindi il destinatario del messaggio ma non il tipo di rapporto che unisce la divinità e l'uomo¹⁶⁰². Anzi, anche in questo caso il rapporto si rivela estremamente contrattuale. Il diavolo «si appalesa» al conte «in forma di un gran maestro»¹⁶⁰³, dignitoso e autorevole e gli spiega i dettagli del patto: patto che viene fatto con «carta et ongiusto», «scritta» e «suggello»¹⁶⁰⁴, proprio come lo richiede la pratica mercantile. Il demonio sembra essere un *partner* commerciale del conte, responsabile di certi servizi, secondo quanto pattuito nella «lètтора»¹⁶⁰⁵. In più, neanche i servizi stessi risultano veramente diabolici. Invece di agire di persona seminando nel campo nemico morte, distruzione e puzza di zolfo, il diavolo procura i soldi con cui il sovrano può pagare mercenari e vincere la guerra. Le uniche situazioni in cui si evidenzia il vero potere del maligno sono la notte, quando il demonio «infiamma» il conte spingendolo ad accettare il contratto, e il momento della riscossione del debito, in cui il diavolo si impossessa del dannato prendendolo «per li capelli»¹⁶⁰⁶. Solo allora il maligno appare veramente diabolico e dimostra le caratteristiche che conosciamo dalla letteratura ecclesiastica dedicata alla «“psicologia”

¹⁶⁰⁰ *Ibid.*

¹⁶⁰¹ Cfr. F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, cit., p. 195.

¹⁶⁰² Cfr. F. Cardini, *Magia, stregoneria, superstizioni*, cit., *passim*.

¹⁶⁰³ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. CXXIV, p. 985.

¹⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 986.

¹⁶⁰⁵ *Ibid.*

¹⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 988.

dell'azione demoniaca»¹⁶⁰⁷. Egli è capace di far venire nella mente degli uomini immagini false ma d'irresistibile attrattività, e mescolando «alle [...] menzogne qualche verità per riuscire a meglio ingannare le [...] vittime»¹⁶⁰⁸ risveglia desideri tanto sfrenati quanto vani¹⁶⁰⁹. È quindi Signore della menzogna, un bugiardo evocatore di immagini in cui - come ammoniva Burcardo di Worms nel commento al canone *Episcopi* - «solo l'anima è impegnata, ma la mente crede che i fantasmi siano reali e non immaginari»¹⁶¹⁰. Per non cadere allora nella trappola diabolica delle sfrenate ambizioni, come fa invece il conte stimando «non che 'l conte Danese mettere al basso, ma tutto Francia, avendo nimistà, poter vincere»¹⁶¹¹, bisogna attenersi ai principi promossi nel componimento poetico che precede la novella. «Errar non può colui che si rimete nel piacer di Chi guida di sopra i cieli e tutta la natura»¹⁶¹², dice la canzone. Ma anche chi sdegna le ricchezze, lo stato o la signoria «discreto sia senza paura»¹⁶¹³. La giusta misura e moderazione costituiscono quindi, accanto alla fermezza della fede, la migliore difesa dal malefico. Da quel diavolo che per poter operare ovunque nell'universo umano viaggia nelle *Novelle* - e nella tradizione trattatistica - via aria¹⁶¹⁴. È quella la sua sede "sopra la terra". È in essa che egli si muove per palesarsi alle vittime ed è tramite essa che egli le porta nel suo secondo dominio, l'Inferno¹⁶¹⁵. Fa questa triste fine anche il disperato conte Bioccolo, il che provoca una tal paura nei testimoni della scena da spingerli in parte a farsi romiti e in parte a vivere con «discrezione che fine a quel punto fatto non aveano»¹⁶¹⁶.

La novella realizza quindi il modello opposto a quello riscontrato negli *exempla hortantia*. Passando dalla trasgressione della preghiera blasfema, attraverso un miglioramento futile e terreno, alla sconfitta definitiva ed eterna, essa testimonia la vanità della felicità raggiunta senza Dio. La visione del diavolo presente nelle *Novelle* è quindi puramente e canonicamente cristiana. Il diavolo costituisce l'antitesi di Dio senza disporre di una potenza

¹⁶⁰⁷ Cfr. J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 18-24, 80-86; A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni...*, cit., pp. 280-283, 375-392.

¹⁶⁰⁸ J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., p. 20.

¹⁶⁰⁹ Infatti, il diavolo si presenta con le parole: «[...] io sono quel diaule che più volte a me t'hai dato in anima et in corpo». La batuta, confondendo gli oggetti d'azione, sottolinea l'influenza diabolica sulle scelte del conte. Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. CXXIV, p. 985, n. 52. Cfr. anche: A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni...*, cit., pp. 257-293; J. Le Goff, *L'immaginario medievale*, cit., pp. 163-188.

¹⁶¹⁰ Burcardo di Worms, *Canon Episcopi*, cit. in: J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., p. 51.

¹⁶¹¹ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. CXXIV, p. 987.

¹⁶¹² *Ibid.*, p. 982.

¹⁶¹³ *Ibid.*

¹⁶¹⁴ Cfr. R. Manselli, *Magia e stregoneria...*, cit., p. 154-160; C. Delcorno, *Exemplum e letteratura*, cit., p. 114 e ss.

¹⁶¹⁵ A proposito delle diverse opinioni sulle sedi diaboliche, cfr. A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni...*, cit., pp. 280-283.

¹⁶¹⁶ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. CXXIV, p. 989.

pari a quella divina. È veramente un angelo caduto, che pur essendosi ribellato alla divinità e pur avendole rifiutato la propria obbedienza rimane soggetto al suo potere. Il demonio agisce solo nell'ambito concessogli da Dio ed esclusivamente secondo le leggi da Lui stabilite, essendo destinato a perdere ogni scontro frontale. Di conseguenza, il fatto di rivolgersi alle forze demoniache ha un carattere blasfemo e anti-religioso ma non magico! Esprime una mentalità che percepisce il mondo come governato da una serie di esseri superiori all'uomo, consci e personali, a cui ci si può richiamare, a cui si può chiedere, proprio come si chiede a Dio, ma a cui non si può comandare¹⁶¹⁷. Le evocazioni del diavolo fatte dai protagonisti sercambiani non contengono perciò nessun elemento costrittivo. Non vi si nasconde dietro una visione del mondo come governato da leggi universali la cui conoscenza possa garantire il controllo non solo di cose ma anche di divinità, soggette esse pure alle medesime leggi¹⁶¹⁸. Il protagonista immancabile degli *exempla deterrentia* sercambiani - il diavolo - si iscrive insomma perfettamente nel canone religioso cristiano e opera nell'ambito del mondo organizzato e controllato da Dio.

1.3.3. *Magia e il mondo antico*

Se il mondo descritto nelle novelle *realistico-fiabesche* e *fiabesche* finora analizzate, pur non sempre basato su analogie facili con la realtà quotidiana dei lettori quattrocenteschi, rimane sempre fondato sulle leggi e sui valori propri di tale realtà, un altro gruppo di racconti *fiabeschi* presenta un mondo che si discosta nettamente da quei modelli. Esso è costituito dalla novella LXVI dedicata al Veglio della Montagna e analizzata in precedenza¹⁶¹⁹, nonché delle 3 novelle ambientate nel mondo antico che, presentando le operazioni, i riti e gli strumenti magici degli antichi Romani, riprendono il tema della magia ma ne offrono una visione del tutto nuova perché priva di riferimenti cristiani¹⁶²⁰.

La prima novella, XLIII - *De re publica*, presenta la storia «di quel fuoco ch'era in Roma a modo di un pozzo ardendo sempre»¹⁶²¹, un motivo dotato di antichissima e ricchissima tradizione riconducibile a Livio, ma ripreso dal Sercambi probabilmente da una fonte meno

¹⁶¹⁷ Cfr. J. Frazer, *Magia e religione*, cit., pp. 63-64.

¹⁶¹⁸ In tal caso la magia agirebbe su di loro, e non con loro, trattandoli come oggetti inanimati. Cfr. *ibid.*, pp. 59-61.

¹⁶¹⁹ Vedi *supra*, p. 238.

¹⁶²⁰ Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., novv.: XLIII, XLVII, XLVIII.

¹⁶²¹ *Ibid.*, nov. XLIII, p. 411.

antica come i racconti dei *Sette Savi*¹⁶²². La novella, ambientata nella mitica Roma tormentata dai primi sintomi del declino, racconta appunto la storia di miracolosa apparizione di «uno segno in sulla piazza di Roma, cioè uno fuoco che andava ardendo a poco a poco la piazza»¹⁶²³. Mentre il centro della vita pubblica romana viene inghiottito metro dopo metro da «questo fuoco in forma di una tana molto profonda et [...] tonda come uno pozzo al pari della terra»¹⁶²⁴, il popolo di Roma, temendo «per quel fuoco perire e che Roma a poco a poco ardesse tutta» e non riuscendo a interpretare il segno nascosto nella sua miracolosa apparizione, si rivolge agli «astrolagi»¹⁶²⁵. Sono quindi i vecchi savi, lettori di stelle e studiosi di altri fenomeni naturali ad essere gli unici capaci di vedere il senso profondo del fenomeno e di indicare *remedium*. Risulta così che «quel fuoco non dovea mai restare se uno spontaneamente da se medesimo, armato, a cavallo in tal fossa non si gittava»¹⁶²⁶, e per quanto strana possa sembrare questa ricetta, quando «uno nomato Scipione» vi si getta il fuoco miracolosamente si rinchiede, liberando così Roma da ogni pericolo.

La magia sembra quindi un fatto realmente esistente presso gli antichi romani e talmente naturale da essere considerato da loro una parte integrante della realtà. Per capire le sue radici profonde nonché per potersi difendere dai suoi effetti pericolosi essi ricorrono a un gruppo professionale specializzato di astrologi e chiaroveggenti, i cui consigli si rivelano buoni ed offrono dei rimedi efficaci contro la magia. Ma anche se i savi di questo fiabesco mondo antico dimostrano di capire i segreti della magia e risultano anche capaci di agire al suo interno ottenendo effetti desiderati, le fondamenta teoriche delle loro azioni, le fonti effettive del loro potere, i fattori che determinano il loro successo ci rimangono ignoti. Il fatto di trovare la risposta su come porre fine a un fenomeno capace di distruggere tutta la città di Roma viene da Sercambi liquidato con una parola sola: gli astrolagi «viddeno»¹⁶²⁷, proprio come se gli mancassero la voglia, l'interesse e la curiosità di indagare sulla potenza che si cela dietro alla significativa pena purificante del fuoco e sulla forza alla quale ricorrere per contrastarla. L'astrologia viene considerata perciò come una scienza divinatoria priva di dignità intrinseca, il cui valore consiste innanzitutto nella sua utilità nel prevedere il futuro dello stato o nell'interpretare il sogno del sovrano¹⁶²⁸. L'importanza dell'astrologia viene

¹⁶²² Cfr. *ibid.*, nota finale alla nov. XLVIII, pp. 412-413.

¹⁶²³ *Ibid.*, nov. XLVIII, pp. 411-412.

¹⁶²⁴ *Ibid.*, p. 412.

¹⁶²⁵ *Ibid.*

¹⁶²⁶ *Ibid.*

¹⁶²⁷ *Ibid.*

¹⁶²⁸ J. Le Goff, *L'immaginario medievale*, cit., pp. 148-163.

quindi basata sulla sua utilità in un ampio contesto sociale¹⁶²⁹: visione non priva di riferimenti concreti nella realtà contemporanea al Sercambi se consideriamo che in quell'epoca molti «principi d'Italia e le stesse città libere tenevano ai loro stipendii astrologi, con gli avvertimenti de' quali si governavano»¹⁶³⁰.

Una presenza di fenomeni ed oggetti magici similmente quotidiana e scontata, ma questa volta dotata di un fondamento ben preciso, viene illustrata anche nella seconda delle «novelle romane», XLVII - *De falso perjurio*. Qui l'antichissimo tema della prova ordalica di fedeltà coniugale¹⁶³¹ viene risolto con ricorso a una macina magica, che «avea tal virtù che quando una donna avesse fallito al suo marito e posta la mano in sulla macina, come giurato avea e giurasse il falso, la macina volgea; e se giurava il vero, la macina stava senza voltarsi»¹⁶³². Lo strumento, benché investito di facoltà magiche, viene però «vituperato» con furbizia da «una giovane nomata Fiorina, moglie di uno Romano»¹⁶³³, la quale modifica l'elemento referente della formula del giuramento riuscendo a raggirare l'oracolo e ad evitare la morte al rogo, del tutto cristianizzata e tanto più crudele poiché eseguita senza «alcuna remissione, ma di presente»¹⁶³⁴. La prova fatta con riferimento allo strumento de «li [...] dii»¹⁶³⁵ pagani manca quindi dell'infallibilità dei giudizi dell'unico ed onnipotente Dio cristiano. Ciò spiega perché «la macina [...] da quell'ora innanti la virtù che prima avea perdèo, né mai tale virtù si racquistò»¹⁶³⁶, confermando allo stesso tempo la verità e la superiorità della fede cristiana.

Ma mentre il richiamo al giudizio delle divinità pagane fallisce e procedimenti divinatori vengono effettuati con ricorso all'astrologia, e quindi alla scienza, i maghi antichi esistono davvero e lo conferma la figura di Virgilio. Il poeta è protagonista della terza delle «novelle romane»¹⁶³⁷, ambientata fiabescamente a Roma ai tempi dell'imperatore Adriano¹⁶³⁸. Virgilio diventa preda di un appassionato amore nato, fatto significativo, nel «mese di magio» per la figlia dell'imperatore, Isifile¹⁶³⁹. La giovane non condivide però la passione del poeta e non solo ripudia lo spasimante beffandolo spietatamente ma lo fa anche imprigionare.

¹⁶²⁹ Tale visione dell'astrologia è presente anche nella novella V. Cfr. F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, cit., pp. 219-222.

¹⁶³⁰ A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni...*, cit., p. 308.

¹⁶³¹ Cfr. G. Sercambi, *Novelle*, cit., nota finale alla nov. XLVII, pp. 426-427.

¹⁶³² Nov. XLVII, p. 424.

¹⁶³³ *Ibid.*

¹⁶³⁴ *Ibid.*, p. 425.

¹⁶³⁵ *Ibid.*

¹⁶³⁶ *Ibid.*, p. 426.

¹⁶³⁷ *Ibid.*, nov. XLVIII.

¹⁶³⁸ Il richiamo all'imperatore è qui puramente convenzionale perché il periodo del suo governo non coincide storicamente con gli anni di vita di Virgilio. Cfr. *ibid.*, p. 434, n. 14.

¹⁶³⁹ L'amore di Virgilio nasce quindi nella stagione in cui tutta la natura si sveglia e risplende. Cfr. *ibid.*, p. 434.

«Vedendosi ingannato» Virgilio decide di difendersi e mette in atto un intero repertorio di arti magiche¹⁶⁴⁰. Da «gran maestro in arte negromante»¹⁶⁴¹, nel momento di pericolo «con una sua arte, [...] si fe' portare uno bacino pieno d'acqua, e quine messovi la faccia disse: “Chi Vergilio vuol trovare, a Napoli lo vada a cercare”. E subito dalli spiriti maligni fu preso e messo in Napoli»¹⁶⁴². Il poeta sfrutta quindi l'acqua come l'elemento-tramite per comunicare con «gli spiriti» dei defunti che hanno qui, proprio come nelle antiche credenze pagane, il carattere semidivino o anzi demoniaco¹⁶⁴³. Tali anime non solo possono essere evocate mediante il ricorso a una serie di espedienti noti solo a Virgilio, ma risultano anche soggette ai suoi riti costrittivi. È perciò grazie a loro che il poeta riesce a fuggire portato a Napoli per via aerea con una celerità che, come abbiamo visto, diverrà poi propria dei diavoli cristiani. Ma il potere magico di Virgilio non si estingue con il negromantico operare sugli spiriti¹⁶⁴⁴. Perché ecco che il poeta «per arti fe' che in Roma fuoco non si trovava né per alcuno modo aregare né fare se ne potea»¹⁶⁴⁵. Egli è quindi capace non solo di evocare gli spiriti dei morti e di spostarsi miracolosamente con il loro aiuto, ma anche di incantare tutta la città di Roma e di produrre concreti effetti magici sugli uomini!

L'immagine sercambiana di Virgilio, conforme alla visione diffusa nel Medioevo¹⁶⁴⁶, offre quindi l'unico esempio di un vero ricorso alla magia nera. A una magia intesa come una serie di operazioni effettuate da un individuo particolarmente sapiente, realizzabili mediante forze esterne costituite in questo caso dagli spiriti dei morti dotati di carattere divino, e messe in atto grazie alla conoscenza profonda delle leggi dell'universo. Conoscenza che si traduce in un uso consapevole di apposite formule magiche capaci di produrre effetti voluti su tutti gli elementi di tale universo, incluse le divinità¹⁶⁴⁷. Il solo mondo in cui, secondo la visione del Sercambi, può esistere una magia effettiva - e quindi fondata non sull'ausilio divino ma su una concezione magica dell'universo - è quello antico.

1.4. Riepilogo

¹⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 435.

¹⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 436.

¹⁶⁴² *Ibid.*

¹⁶⁴³ Cfr. F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, p. 191.

¹⁶⁴⁴ Cfr. J. Frazer, *Magia e religione*, cit., pp. 63-64; F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, p. 178.

¹⁶⁴⁵ G. Sercambi, *Novelle*, cit., nov. XLVIII, p. 436.

¹⁶⁴⁶ Cfr. *ibid.*, nota finale alla nov. XLVIII, pp. 437-439; D. Comparetti, *Virgilio nel Medioevo*, 2 voll, La Nuova Italia, Firenze, 1946, vol. II, pp. 113-114; Id., *Virgilio mago e innamorato*, «Nuova Antologia», V, 1867, pp. 659-703.

¹⁶⁴⁷ Cfr. J. Frazer, *Magia e religione*, cit., pp. 63-64.

Proviamo a questo punto a riassumere il precedente quadro di immagini e di dati e a fare qualche ulteriore riflessione su di esso. Le novelle *realistiche* e *realistico-comiche* forniscono l'insieme fondamentale di informazioni sulla mentalità popolare dell'epoca in ambito religioso. Tale mentalità, nonostante un lungo processo di cristianizzazione, risulta ancora impregnata di elementi di superstizione e di antiche credenze magiche. L'inclinazione alla visione magica del mondo influenza in modo particolarmente forte la religiosità popolare specie dei ceti più bassi. Sintetizziamo in alcuni punti gli aspetti più rilevanti di questo fenomeno. Un tratto saliente è il ruolo di primaria importanza svolto dalla figura dei religiosi nella vita dei parrocchiani. La posizione del tutto particolare di cui essi godono soprattutto nell'ambiente rurale è dovuta al costante contatto con il divino, il quale si trova a base dell'attribuzione loro di capacità taumaturgiche e di una saggezza fuori del comune. Queste doti non costituiscono però agli occhi del popolo una garanzia assoluta della qualità degli ecclesiastici, in quanto possono diventare fondamento sia di "santità" - riconoscibile nell'atteggiamento protettivo dei religiosi verso il popolo e nella particolare efficacia delle loro preghiere -, sia di "cattiveria", evidenziata dai sacrilegi perpetrati, dai peccati di lussuria e di avarizia nonché dagli interessi per le malie. I religiosi vengono quindi visti per un verso come quasi-santi e per l'altro verso come "stregoni" capaci di entrare in contatto diretto con divinità di qualsiasi carattere. Quest'ambiguità della figura ecclesiastica, dovuta anche all'incapacità dei credenti di distinguere i riti e le preghiere religiosi da quelli magico-superstiziosi, fa sì che i legami e i sentimenti fra il rettore della chiesa o del monastero locale e i suoi fedeli siano complessi e non sempre conformi agli ideali evangelici. Così, se da un lato troviamo esempi di estrema fiducia, di profondo attaccamento, di timorosa reverenza o addirittura di superstiziosa considerazione nei confronti dei religiosi soprattutto in ambienti rurali, l'altra faccia della medaglia è costituita da esempi di aspra critica, di deciso rifiuto, di fervente odio e di energica difesa dagli atteggiamenti illeciti degli "uomini di Dio". Un'altra figura che appare dotata di un'importanza del tutto speciale nella religiosità popolare è quella del santo, rigorosamente identificato con il taumaturgo. Il protettore celeste, in quanto divinità fortemente umanizzata, vicina e attivamente coinvolta nelle vicende quotidiane dei fedeli, rappresenta un riferimento centrale nelle preghiere di ogni giorno. Da ciò risulta la molteplicità delle figure dei santi nonché la loro notevole specializzazione, atta a garantire una più concreta e sicura intercessione presso Dio. Un Dio che per via della Sua dimensione universale si profila come una figura troppo astratta e lontana per essere profondamente interiorizzata nella mentalità popolare, così avida di concretezza e di tangibilità. Un Dio, quindi, il cui culto viene realizzato principalmente mediante la venerazione dei Suoi

intermediari, capaci di soddisfare la basilare necessità psicologica di avere protettori attivi e potenti a cui rivolgersi nei momenti di difficoltà. Dalla profonda fede nell'esistenza reale del meraviglioso cristiano, realizzabile grazie all'intercessione di santi o preti, scaturisce anche una serie di credenze sulle funzioni miracolose di certi oggetti e massime. Tali convinzioni non si riferiscono però soltanto a oggetti, preghiere e riti religiosi - come vorrebbe la Chiesa -, ma si estendono anche a massime, oggetti e cerimonie privi di ufficiale riconoscimento ecclesiastico. Emerge da ciò un profondo desiderio di "magicità": un desiderio radicato ancora fortemente nel subconscio popolare per la sopravvivenza di certe credenze magiche e pagane successivamente cristianizzate, ma anche per il bisogno di garantirsi rimedi alle disgrazie della vita quotidiana più tangibili e concreti della preghiera e del culto delle reliquie. Ma mentre sul carattere reale e sull'efficacia del meraviglioso cristiano non è sollevato da Sercambi alcun dubbio, la magia divinatoria, astrologica e mantica è trattata quasi esclusivamente come una truffa. In riferimento a tali operazioni l'autore non si richiama generalmente alle forze del male (pagane o cristiane che siano) o ai fenomeni naturali posti alla loro base; nella maggior parte dei casi le sue descrizioni delle opere magiche, religiose o no, risultano estremamente generiche, il che dimostra il mancato interesse per tali arti e anche la scarsa conoscenza del fenomeno. Quando invece egli presenta descrizioni dettagliate è solo per mettere a nudo il carattere fraudolento della non-arte degli astrologi-alchimisti e per toglierle così ogni prestigio. Tale atteggiamento dello scrittore nei confronti delle opere di magia da un lato sembra indicare una limitata diffusione del fenomeno negli ambienti cittadini, dove la magia non viene ancora identificata con una comprensione profonda dei ritmi occulti della natura e manca quindi di ogni valore¹⁶⁴⁸, dall'altro lato denuncia invece una più frequente presenza della magia nell'ambiente rurale, dove però il successo è dovuto non a una reale efficacia ma solo ed esclusivamente alla semplicità e all'ingenuità della fede contadina. Tale tesi pare essere suffragata anche dalla collocazione sociale dei fenomeni meravigliosi. I casi del meraviglioso cristiano tendono ad essere ambientati in città, mentre le truffe, gli imbrogli e le figure di religiosi-stregoni appaiono nel contesto rurale. Tale stato di cose può esser dovuto alla relativa superficialità delle idee religiose diffuse nell'ambiente rurale e alla sua notevole ingenuità nell'ambito della fede.

L'immagine della magia offerta nelle novelle realistiche e *realistico-comiche* trova poi un completamento e un arricchimento importanti nei racconti fiabeschi e *realistico-fiabeschi*. Nel loro ambito appare da un lato una magia sorta dall'ausilio di forze soprannaturali, divine

¹⁶⁴⁸ Cfr. F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, cit., pp. 221-226; E. Garin, *Magia e civiltà moderna*, cit., 15-32.

o demoniache, dall'altro lato una magia vera e propria la cui efficacia si basa sulla visione magica dell'universo. Ma la presenza dell'arte magica viene qui relegata esplicitamente nell'ambito del mondo antico. Solamente lì ai protagonisti è lecito credere che dietro all'acquisizione di conoscenze sul flusso segreto delle cose si celino poteri straordinari, e tali credenze vengono confermate dall'autore, che in questo rivela la sopravvivenza nell'immaginario tardo medievale del mito della magica Roma antica. Ma se in circostanze lontane dalla quotidianità, nei tempi remoti, in ambienti sociali irraggiungibili per i lettori Sercambi riconosce alla magia il diritto di essere presa sul serio, con l'avvicinarsi alle circostanze, ai luoghi e ai tempi attuali tale atteggiamento cambia. In questi casi, la magia nera scompare e la "magicità" degli avvenimenti viene attribuita o al meraviglioso cristiano, considerato come una modalità vera ed efficace di esprimersi della divinità, o al richiamo alle forze demoniache, con costante attenzione al fatto che il maligno opera solo ed esclusivamente nei limiti assegnatigli da Dio, o infine alla truffa, mediante la quale Sercambi destituisce di serietà la magia, le arti negromantiche, astrologiche, alchemiche e tutte le altre. L'autore affronta quindi i fenomeni meravigliosi e magici solo in due contesti: nell'ambito della religione cattolica e in quello dell'antica visione pagana. Tutto ciò che esce fuori da tali confini è considerato apparente e falso, capace di suscitare stupore o paura dei semplici creduloni e di gente superstiziosa, ma non per questo degno di una seria considerazione. Di conseguenza, l'atteggiamento assunto dal Sercambi colloca la magia al margine degli interessi del pubblico a cui lo scrittore si rivolge. Nella sua visione il mago e i suoi clienti dimostrano di avere lo stesso scarso spessore¹⁶⁴⁹ mentre l'arte magica è privata di ogni prestigio. Essa, per quanto efficace possa sembrare, non viene percepita come conoscenza capace di aiutare a dominare il mondo né come un metodo per arrivare a verità universali, le quali possono venire offerte solo dalla Chiesa. Il ricorso alla magia è quindi rappresentato come frutto di paure e di inquietudini dei semplici, troppo ingenui per distinguere il rito religioso da quello magico, e dei disperati, troppo deboli per sperare in Dio.

Sercambi presenta così un'immagine della magia non ancora pericolosa per la Chiesa e non ancora dotata del prestigio che il neoplatonismo e l'ermetismo le avrebbero poi conferito. Perché anche nelle novelle "romane" dedicate alla magia *stricto sensu*, per quanto noto possa essere il sapere degli antichi, per quanto affermati possano apparire gli strumenti dei loro dèi, per quanto efficaci si rivelino i loro maghi, il fenomeno magico antico risulta privo dell'infallibilità, dello spessore e del carattere assoluto propri del meraviglioso cristiano.

¹⁶⁴⁹ Cfr. F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, cit., p. 212-215.

Le arti degli «astrolagi» si dimostrano estremamente vaghe e incerte, le magiche pietre della verità si lasciano ingannare, i maghi appaiono a volte efficaci, sì, ma sempre lontani dalla conoscenza assoluta della natura del mondo propria solo del Dio cristiano. Tale visione può essere dovuta alla notevole stabilità della concezione della magia vigente presso le società mercantile cittadina e contadina, lontane dai circoli intellettuali dell'epoca. Ma esso può anche costituire una risposta ideologica dell'autore, consapevole delle angosce e delle inquietudini religiose preannuncianti l'epoca rinascimentale¹⁶⁵⁰. Una risposta atta a mettere a nudo, a svalutare e a screditare la visione magica dell'universo, dimostrando la sua falsità e contrapponendola alla verità del meraviglioso cristiano.

¹⁶⁵⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 240-241.

CAPITOLO 2

LE PREDICHE VOLGARI DI SAN BERNARDINO DA SIENA

2.1. Premessa

«Tenni sì fatto modo [...] che io cominciai a parlare delle cose altissime, e dèi l'ordine a tutte; e così a poco a poco scesi giù a basso alle terrene, intanto ch'io insegnai, e dèi l'ordine a tutte quelle cose che erano di bisogno a loro, per insino come si die dare beccare alle galline, sì che infine a ognuno insegnai il loro bisogno»¹⁶⁵¹.

Così davanti all'uditorio radunato nel 1427 in Piazza del Campo a Siena Bernardino descriveva la sua attività di predicatore, iniziata ormai molto tempo prima, attorno al 1404¹⁶⁵², e portata avanti attraverso gli anni con una costante attenzione al suo perfezionamento. Perfezionamento inteso in chiave bernardiniana, e cioè come una progressiva approssimazione dell'insegnamento spirituale alle problematiche sociali e religiose proprie dell'epoca e dell'ambiente di vita dell'uditorio. Tale costante preoccupazione di garantire un'utilità il più possibile concreta ed universale al proprio insegnamento spinse l'Albizzeschi a tentare una rielaborazione dei plurisecolari precetti dell'*ars praedicandi* attraverso continue ed originali sperimentazioni sulle tecniche predicatorie. Ciò portò Bernardino a discostarsi progressivamente dal modello universitario di *sermo literalis*¹⁶⁵³ - giudicato troppo complesso, astratto e generico per poter raggiungere le masse - e a sostituirlo con un *sermo humilis*¹⁶⁵⁴ minuziosamente costruito. In questo modello rinnovato di predicazione le costanti attenzioni di Bernardino alla concretezza e alla problematicità delle tematiche trattate, alla comunicabilità del linguaggio e all'immediatezza dello stile si tradussero in uno sforzo

¹⁶⁵¹ B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., (VI, 8), p. 226.

¹⁶⁵² Pur non essendo nato a Siena ma a Massa Marittima, Bernardino sottolinea spesso le sue radici senesi e si sente senese in quanto discendente di una nobile famiglia della città - Albizzeschi. Cfr. C. Delcorno, *Notizia*, in B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pp. 53-58; M. Bertagna, *Gli aspetti sacri di Siena nelle «Prediche Volgari» di San Bernardino*, in *Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, (Siena, 17-20 aprile 1980), (a cura di D. Maffei e P. Nardi), Accademia Senese degli Intronati, Siena, 1982, pp. 370-371.

¹⁶⁵³ Cfr. G. Fioravanti Melli, *Bernardino da Siena. I quaresimali fiorentini del 1424-1425*, in «Rassegna della letteratura italiana», LXXVII, (1973), pp. 565-584, specie: pp. 568-570.

¹⁶⁵⁴ Termine coniato da Erich Auerbach. Cfr. E. Auerbach, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda Antichità latina e nel Medioevo*, Feltrinelli, Milano, 1960, pp. 31-79; Cfr. anche E. Pasquini, *Costanti tematiche e varianti testuali nelle prediche bernardiniane*, in *Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, cit., pp. 695-697; L. Bolzoni, *Oratoria e prediche*, cit., pp. 1041-1053; G. Fioravanti Melli, *Lingua e ideologia nella predica di Bernardino da Siena*, in «Critica letteraria», III, fasc. 4, (1975), pp. 702-733, specie: 707-708.

costante di ricerca di soluzioni stilistico-strutturali che tenessero conto del contesto psicologico e storico in cui si svolgeva l'insegnamento. Il risultato di tale impegno fu l'attuazione di una serie di espedienti compositivi tradizionali ma rielaborati in modo originale, e quindi dotati di un fascino e di un'efficacia del tutto nuovi in virtù dei quali egli conquistò la fama di grande riformatore della predicazione¹⁶⁵⁵. Proviamo ad indicare i principali di essi. Innanzitutto va rilevata la straordinaria capacità dell'Albizzeschi di ricondurre modelli e precetti appartenenti alla tradizione dottrinale nei termini concreti e misurabili, affini alla sensibilità ed alla mentalità del suo pubblico¹⁶⁵⁶. Così, le problematiche dottrinali vengono elaborate da Bernardino, trascurando spesso il dotto ed astratto *sermo literalis*, con il ricorso a una casistica ricchissima e attenta al particolare e al quotidiano. A ciò si aggiunge l'uso abilissimo dell'*exemplum*. Pur costituendo uno strumento ormai tradizionale della predicazione, e in particolare di quella rivolta ai laici - perché «*multum valet laicis, qui similitudinibus gaudent externis*»¹⁶⁵⁷ -, l'*exemplum* viene dotato da Bernardino di una vitalità, di una forza espressiva, di una concretezza e di un realismo del tutto nuovi ed atti ad avvicinarlo alla realtà dell'uditorio¹⁶⁵⁸. Nuova nella predicazione bernardiniana è anche la scelta del *thema*. Man mano che Albizzeschi sviluppa la tecnica predicatoria, l'argomento viene tratto sempre meno dalla liturgia del giorno e riallacciato invece al Vangelo, al Salterio o all'Apocalisse. Di più, il *thema* scelto appare spesso solo un pretesto per trattare questioni particolarmente dolenti e assillanti nella società contemporanea. A questi elementi originali nati dal rimodellamento delle tecniche tradizionali dell'*ars praedicandi* si accompagnano inoltre attenzioni e preoccupazioni in linea con le idee promosse dalla predicazione francescana¹⁶⁵⁹. Fuggendo l'astrazione del sermone universitario e cercando di avvicinarsi all'immaginario popolare, infatti, Albizzeschi ricorre spesso alla concretizzazione delle

¹⁶⁵⁵ Termine peraltro corretto solo a certe condizioni come dimostra Delcorno. Cfr. C. Delcorno, *L'«ars praedicandi» di Bernardino da Siena*, in *Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, cit., pp. 419-449.

¹⁶⁵⁶ Cfr. Z. Zafarana, *Bernardino nella storia della predicazione popolare*, in AA. VV., *Bernardino predicatore nella società del suo tempo. XVI Convegno internazionale di studi sulla spiritualità medievale*, Todi, 1975, pp. 40-70; specie: pp. 63-67.

¹⁶⁵⁷ S. Bonaventura, *Ars Concionandi*, in Id., *Opera omnia*, Ad Claras Aquas, Firenze, Coleggio S. Bonaventura, 1882-1902, t. IX, p. 18, cit. da C. Delcorno, *L'«exemplum» nella predicazione di San Bernardino*, in AA. VV., *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, cit., p. 75.

¹⁶⁵⁸ Agli *exempla* tradizionali se ne affiancano quindi di nuovi: non solo esempi storico-narrativi ma anche di carattere favolistico, e soprattutto autobiografico, con molte *comparationes domesticae*. Cfr. E. Pasquini, *Costanti tematiche e varianti testuali...*, cit., pp. 696 e ss; G. B. Bronzini, *Le prediche di Bernardino e le tradizioni popolari del suo tempo*, in AA. VV., *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, cit., pp. 146 e ss; C. Delcorno, *Exemplum e letteratura*, cit., pp. 127-162.

¹⁶⁵⁹ Cfr. C. Delcorno, *L'«ars praedicandi» di Bernardino da Siena*, cit., pp. 437-448.

categorie morali mediante personificazione o antropomorfismo¹⁶⁶⁰, rivelandosi inoltre molto efficace nell'adoperare mezzi stilistici atti a favorire quel rapporto diretto con l'uditorio a cui tendevano appunto gli Ordini Mendicanti. E così, nel suo ricco repertorio troviamo appelli al pubblico, dibattiti fittizi, domande retoriche, anafore, pause, pleonasmi, interiezioni, esclamazioni, paraipotassi¹⁶⁶¹: tutti elementi che pur mantenendo le sembianze di un discorrere quotidiano, spontaneo e un po' alla buona rivelano una complessa e raffinata tecnica predicatoria¹⁶⁶². E Bernardino risulta altrettanto abile anche nel servirsi di specifiche tecniche dell'arte della memoria. Le sue prediche dimostrano infatti un'ostentata simmetria - segno dell'idealismo architettonico proprio della cultura gotica a cui Bernardino indubbiamente appartiene¹⁶⁶³ -, nonché un impiego costante e spesso originale di *auctoritates concordantes* le quali, oltre ad offrire un fondamento biblico agli insegnamenti, servono anche da vere e proprie *imagines agentes*¹⁶⁶⁴ richiamanti associazioni e visualizzazioni che favoriscono la memorizzazione dei contenuti dottrinali. I precetti dell'arte della memoria spiegano anche l'attenzione di Bernardino ai simbolismi numerici, all'uso di acrostici, all'*ordo retrogradus* e a svariate formule mnemotecniche con cui vengono trasformati perfino i brani scritturali. Tutti questi procedimenti compositivi, stilistici e linguistici sono scelti dall'Albizzeschi appunto perché facilitano la comprensione, la visualizzazione e il ricordo delle sue prediche, rendendo così l'insegnamento efficace non solo al momento dell'emissione del messaggio ma, cosa altrettanto importante, anche nella fase successiva di fruizione¹⁶⁶⁵. Questi espedienti, senza smentire la qualità compositiva indubbiamente alta delle prediche bernardiniane, confermano vicinanza della *imaginery*¹⁶⁶⁶ scelta dall'Albizzeschi all'immaginario e alla mentalità propri della religiosità popolare: vicinanza che lo straordinario successo della sua predicazione presso il pubblico quattrocentesco non fa che confermare.

L'insegnamento di Bernardino non è, inoltre, soltanto "rivolto" all'uditorio popolare. Come dimostra Bronzini, questo uditorio, oltre ad essere il destinatario del messaggio

¹⁶⁶⁰ Cfr. G. Miccoli, *Bernardino predicatore: problemi e ipotesi per un'interpretazione complessiva*, in AA. VV., *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, cit., pp. 19, 27.

¹⁶⁶¹ Cfr. E. Pasquini, *Costanti tematiche e varianti testuali...*, cit., pp. 688, 706; C. Delcorno, *L'«ars praedicandi» di Bernardino da Siena*, cit., pp. 443-444.

¹⁶⁶² Cfr. G. B. Bronzini, *Le prediche di Bernardino e le tradizioni popolari del suo tempo*, cit., pp. 119-120, 138-139.

¹⁶⁶³ Cfr. C. Delcorno, *L'«ars praedicandi» di Bernardino da Siena*, cit., pp. 419, 440, 448; Z. Zafarana, *Bernardino nella storia della predicazione popolare*, cit., pp. 45-48; e G. Fioravanti Melli, *Bernardino da Siena. I quaresimali fiorentini...*, cit., pp. 565-566.

¹⁶⁶⁴ Cfr. C. Delcorno, *L'«ars praedicandi» di Bernardino da Siena*, cit., pp. 429-432.

¹⁶⁶⁵ Cfr. G. B. Bronzini, *Le prediche di Bernardino e le tradizioni popolari del suo tempo*, cit., pp. 110-152.

¹⁶⁶⁶ Cfr. C. Delcorno, *L'«ars praedicandi» di Bernardino da Siena*, cit., p. 431 e F. Yates, *L'arte della memoria*, Einaudi, Torino, 1972, pp. 3-26; L. Bolzoni, *Oratoria e prediche*, cit., pp. 1041-1053.

ideologico contenuto nella predicazione, “entra a far parte” di essa con una presenza tutt’altro che passiva e puramente recettiva; in realtà, è un elemento del prodotto culturale rappresentato dalla predica¹⁶⁶⁷. Il destinatario insomma “svolge un’azione” la quale inizia non al momento dell’emissione pubblica della predicazione ma molto prima: essa prende avvio già nella fase dell’elaborazione del messaggio, la cui forma e il cui contenuto devono tener conto delle problematiche spirituali, delle necessità psicologiche, delle abitudini mentali e delle capacità ricettive dell’uditorio. In questo modo la funzione del destinatario della predicazione - identificabile nel caso delle prediche volgari di Bernardino con la borghesia mercantile¹⁶⁶⁸ intesa come rappresentante dell’intera società¹⁶⁶⁹, - acquista una valenza creativa, facendo del pubblico il “modellatore” implicito del messaggio.

È proprio questo valore di testimonianza diretta insito nella predicazione bernardiniana e legato alla domanda emergente dal basso¹⁶⁷⁰ che ci spinge a ricercare nei testi delle prediche dati e informazioni sul fenomeno religioso popolare. Appunto da quest’attenzione del predicatore costantemente rivolta non solo a ciò di cui il popolo ha bisogno ma anche a quello che esso domanda¹⁶⁷¹ scaturisce la possibilità di trovare nelle prediche scorci della realtà spirituale popolare. Ciò però va inteso correttamente. In effetti, l’appartenenza dell’autore alla società ecclesiastica, se non intacca il carattere documentario delle sue attenzioni demologiche, ne riduce il valore obiettivo¹⁶⁷², facendo delle prediche un prodotto culturale in cui le immagini della realtà - benché segnate spesso da naturalismo o addirittura da verismo¹⁶⁷³ - portano comunque a una visione artisticamente trasformata di essa: una visione ideologica adottata consapevolmente dall’autore per dar espressione alle sue opinioni e convinzioni ma anche per rendere l’opera conforme alle aspettative del suo committente esplicito, la Chiesa¹⁶⁷⁴. Di conseguenza, dovremo considerare il testo bernardiniano non come un documento atto a fornire una fedele, completa e oggettiva registrazione dei fenomeni

¹⁶⁶⁷ Cfr. G. B. Bronzini, *Le prediche di Bernardino e le tradizioni popolari del suo tempo*, cit., pp. 115-152.

¹⁶⁶⁸ Come osserva Bronzini, l’uditorio bernardiniano è costituito prevalentemente dai membri della borghesia cittadina. Il mondo rurale è quasi assente nelle considerazioni del Santo, il che non significa però che i contadini fossero del tutto trascurati nelle sue prediche (cfr. XXXIII). L’uso dell’aggettivo “popolare” nei confronti della religiosità delle classi sia contadina sia borghese è comunque giustificato dalla sostanziale unicità e uniformità delle credenze e usanze religiose praticate in tali ambiti sociali. Cfr. *supra*, Introduzione. Cfr. G. B. Bronzini, *Le prediche di Bernardino e le tradizioni popolari del suo tempo*, cit., pp. 115-120, 134-140, 143-152. Cfr. anche C. Delcorno, *Introduzione*, in B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pp. 24; G. Fioravanti Melli, *Bernardino da Siena. I quaresimali fiorentini...*, cit., pp. 567.

¹⁶⁶⁹ Cfr. *ibid.*, p. 118.

¹⁶⁷⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 116-120.

¹⁶⁷¹ Cfr. *ibid.*, p. 119.

¹⁶⁷² Cfr. *ibid.*, pp. 112-113.

¹⁶⁷³ Il realismo bernardiniano viene analizzato da C. Delcorno in *Id.*, *L’«ars praedicandi» di Bernardino da Siena*, cit., p. 429; G. B. Bronzini, *Le prediche di Bernardino e le tradizioni popolari del suo tempo*, cit., p. 120.

¹⁶⁷⁴ Cfr. G. B. Bronzini, *Le prediche di Bernardino e le tradizioni popolari del suo tempo*, cit., p. 118.

spirituali popolari, ma come parte integrante e frutto di fenomeni culturali e religiosi dell'epoca in cui è nato. Tenteremo perciò di distinguere, nella molteplicità di temi trattati da Bernardino, quelli "canonici" concernenti questioni dottrinali e discussi spesso in ossequio della tradizione predicatoria, e quelli trattati con frequenza e tensione particolari che ci fanno intravedere un riflesso di interessi, perplessità e preoccupazioni particolarmente assillanti nella vita religiosa del tempo¹⁶⁷⁵. Esamineremo inoltre le immagini rievocate dall'Albizzeschi, facendo particolare attenzione a quelle che il predicatore sceglie con la finalità specifica di avvicinare la predicazione all'immaginario del suo uditorio. Puntando sulla concretezza di tali immagini cercheremo di ricavarne dati sulla vita spirituale popolare che lascino intravedere un'osservazione diretta dei fenomeni e siano quindi dotati del valore di testimonianza storica. Valore più marcato, pensiamo, rispetto a quello della casistica di pratiche religiose, superstiziose e magiche addotta dall'Albizzeschi nei sermoni latini, la quale pur essendo ricca ed abbondante si rivela fondata sulla tradizione della trattatistica dottrinale e quindi indefinita dal punto di vista temporale e solo "nominalmente popolare"¹⁶⁷⁶. Prenderemo inoltre in considerazione fenomeni di religiosità popolare denunciati da Bernardino come fuorvianti, biasimevoli, superstiziosi o illeciti, con lo scopo di determinare da un lato le convinzioni religiose o para-religiose su cui essi poggiano e dall'altro lato le forme di culto indicate dal predicatore quali rimedi. Rimedi ufficiali e perfettamente conformi ai dettami della Chiesa, ma pur sempre meritevoli di uno sguardo più attento e mirante a indagare se fondati su un pensiero religioso davvero profondamente diverso da quello popolare. Il risultato di tale ricerca sarà un quadro generale delle problematiche più caratteristiche dell'universo religioso popolare del primo Quattrocento visto con gli occhi di un membro della società colta e spirituale.

Come base per la nostra analisi sceglieremo alcuni insegnamenti inclusi nel ciclo di prediche volgari pronunciate da Bernardino durante la quaresima dell'anno 1424 nella chiesa francescana di Santa Croce a Firenze¹⁶⁷⁷. Trarremo anche alcuni esempi dalla raccolta di prediche senesi, pronunciate dal Santo tre anni dopo in Piazza del Campo. Queste testimonianze offriranno una fonte preziosa proprio perché momenti significativi nel costante lavoro dell'Albizzeschi sul rimodellamento della predicazione in chiave popolare. È infatti

¹⁶⁷⁵ Cfr. P. Salwa, *Narrazione, persuasione, ideologia*, cit., p. 11.

¹⁶⁷⁶ In «*De idolatriae cultu*» in «*De Christiana religione*» Bernardino segue la tradizione antimagica e antisuperstiziosa istituita dalle opere dottrinali come: *Decretum* di Graziano, *De ecclesiasticis disciplinis et religione christiana* di Reginone di Prüm e *Specchio di vera penitenza* di Jacopo Passavanti. Cfr. S. Bernardini Senensis, *Opera omnia*, tt. I-IX, Quaracchi-Firenze, ex Typographia Collegii S. Bonavenutuae, 1950-1965, *Sermo X*, art. III, cap. II, , p. 117, cit. da: G. B. Bronzini, *Le prediche di Bernardino e le tradizioni popolari del suo tempo*, cit., pp. 115-116, 125-128.

¹⁶⁷⁷ Cfr. B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit.

negli anni 1423-1427 - come osserva Grazia Fioravanti Melli - che si compie la trasformazione più profonda delle sue prediche¹⁶⁷⁸. A partire dal quaresimale fiorentino dell'anno 1424 l'allontanamento deciso dal tema liturgico, insieme alla realizzazione di equilibri migliori e di collegamenti più naturali tra parti dottrinali e narrative delle prediche, danno agli insegnamenti dell'Albizzeschi una struttura decisamente più semplice, chiara e coerente¹⁶⁷⁹. Si acutizza il rapporto diretto con il pubblico e ciò spinge il predicatore a scegliere un registro linguistico che indichi la sua totale apertura all'uditorio e sia il più possibile conforme al quotidiano parlar borghese¹⁶⁸⁰. Parallelamente, gli *exempla* - meno astratti ed orientati ad illustrare norme morali da adottare nella vita di tutti i giorni - subiscono una progressiva secolarizzazione¹⁶⁸¹ modellandosi in senso novellistico per avvicinarsi allo stile narrativo familiare all'uditorio. Il raccontare bernardiniano diventa così più ricco di elementi pittoreschi, di metafore correnti, di casistica quotidiana e di *comparationes domesticae*¹⁶⁸² che prendono spesso spunto - come dimostra Delcorno - dagli eventi di storia passata e contemporanea, dalla cronaca spicciola, dall'esperienza personale del predicatore, e infine dall'osservazione diretta dei costumi, delle superstizioni e del folklore popolari¹⁶⁸³. Nel repertorio degli insegnamenti troviamo prediche dedicate alle conseguenze dei fenomeni sociali, economici e politici che la società borghese del primo Quattrocento si trovò costretta ad affrontare. Si discutono le questioni di costume riguardanti la vita familiare, le nuove mode, la ricerca del lusso, la pericolosità del gioco, la dannosità pubblica della bestemmia, le forme abnormi di sessualità; si trattano temi di natura economica, tra cui spiccano questioni di etica mercantile come l'onestà dei guadagni o l'ideale del giusto mezzo e problematiche connesse alla liceità dei prestiti ad usura. Un'attenzione simile viene rivolta anche a questioni particolarmente dolenti di politica interna delle città italiane, come l'instabilità e le divisioni dovute ai conflitti tra fazioni e agli odi cittadini oltre all'importanza sociale di un corretto funzionamento delle autorità civili specie nell'ambito dell'amministrazione e della giustizia

¹⁶⁷⁸ Cfr. G. Fioravanti Melli, *Bernardino da Siena. I quaresimali fiorentini...*, cit., pp. 565-584; C. Delcorno, *L'«exemplum» nella predicazione di San Bernardino*, cit., pp. 86-107.

¹⁶⁷⁹ Cfr. C. Delcorno, *L'«ars praedicandi» di Bernardino da Siena*, cit., pp. 423-429.

¹⁶⁸⁰ Cfr. E. Pasquini, *Costanti tematiche e varianti testuali...*, cit., pp. 697 e ss.

¹⁶⁸¹ Cfr. C. Delcorno, *L'«exemplum» nella predicazione di San Bernardino*, cit., pp. 105-107; G. Fioravanti Melli, *Lingua e ideologia...*, cit., pp. 707 e ss.

¹⁶⁸² Cfr. E. Pasquini, *Costanti tematiche e varianti testuali...*, cit., pp. 696-697.

¹⁶⁸³ Cfr. C. Delcorno, *L'«exemplum» nella predicazione di San Bernardino*, cit., pp. 79-86; Id., *Exemplum e letteratura*, cit., p. 127-163; Id., *Introduzione*, in B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pp. 8-51; C. Cannarozzi, *Prefazione*, in B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pp. VII-XLI; Z. Zafarana, *Bernardino nella storia della predicazione popolare*, cit., pp. 59 e ss.; G. Miccoli, *Bernardino predicatore...*, cit., pp. 15-20, 31 e ss.; G. B. Bronzini, *Le prediche di Bernardino e le tradizioni popolari del suo tempo*, cit., pp. 111-114, 121 e ss.

pubbliche¹⁶⁸⁴. Ma a Bernardino non sfuggono nemmeno preoccupazioni, timori e angosce riguardo a fenomeni più generali concernenti il contesto europeo. Le guerre, le pesti e le calamità naturali che in quegli anni invadono diverse zone del continente provocano una serie di considerazioni escatologiche e morali del predicatore. Egli insegna a scorgervi un importante valore di prova e di punizione inflitte all'intero genere umano da Dio insofferente nei confronti delle incessanti e diffuse iniquità. Similmente vengono interpretati anche i movimenti ereticali che in quegli anni turbano le coscienze in diverse parti dell'Europa, nonché il problema dello Scisma nella Chiesa Occidentale.

Ma gli insegnamenti impartiti riguardo alle concrete circostanze sociali, economiche e politiche dell'epoca, e quindi fortemente condizionati storicamente, non esauriscono la predicazione di Bernardino presa in esame. Egli affronta anche altri aspetti della religiosità popolare concernenti una più ampia visione escatologica del mondo e la sopravvivenza, all'interno di tale visione, di elementi del pensiero magico e superstizioso. Radicato in una storia lontana e in una tradizione contadina spesso remotissima e coinvolgente lo strato più profondo della coscienza religiosa, tale elemento della cultura folklorica è difficilmente visibile, ma pur sempre assai importante e problematico. Ed è proprio a quest'elemento che Bernardino rivolge una particolare attenzione, come suggerisce la quantità delle prediche ad esso dedicate¹⁶⁸⁵. Difatti, tra i 58 sermoni del quaresimale 1424 ben 45 trattano tali questioni o come tematiche centrali del giorno o nell'ambito di considerazioni al margine di insegnamenti dottrinali. Tra gli argomenti che Bernardino tratta con particolare frequenza si trova in primo luogo la drammatica condizione morale dell'uomo. Costretto a lottare continuamente contro le proprie debolezze, l'uomo risulta non solo lacerato tra le tentazioni della carne e i desideri dell'anima e quindi scisso nella sua entità, ma per questa bipolarità morale viene coinvolto - come oggetto di contesa - nel perenne scontro tra le forze soprannaturali. Tale visione della condizione umana da un lato offre a Bernardino spunti per una serie di chiarimenti sull'indipendenza delle scelte morali dell'uomo e sul valore del libero arbitrio, e dall'altro lato lo porta a considerare la natura, le forme e la forza delle influenze esterne, angeliche, diaboliche, o astrali che siano. Si apre così un ampio spazio per la casistica di tentazioni

¹⁶⁸⁴ Cfr. C. Cannarozzi, *Prefazione*, in B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pp. XX-XLI. Cfr. anche *ibidem* pred. XVI, XXXI, CXI, CXV, CXII; Id., *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. VI, VII, XXV, XXXVII.

¹⁶⁸⁵ Bronzini considera le opere di Bernardino una delle fonti più ricche di informazioni sul folklore medievale - termine che viene da lui esteso a «tutti i segni e comportamenti della cultura tradizionale, la quale non va ristretta alle forme arcaiche della vita popolare e opposte alla norma egemone, ma è composta altresì di elementi comuni e di fatti saputi e ripetuti, che proprio per la loro frequenza sono più significativi, specie quando ricorrono - come avviene nell'età di Bernardino - anche fuori del ceto socialmente più umile» (G. B. Bronzini, *Le prediche di Bernardino e le tradizioni popolari del suo tempo*, cit., p. 113).

demoniache e di fenomeni dovuti ad interventi malefici, alla quale si accompagna un'abbondante esemplificazione circa la triste condizione degli uomini: ancor più triste per chi crede di poter conquistare il controllo sopra le forze soprannaturali e cerca di trarne vantaggio facendo incanti, effettuando "alchimie", lanciando il malocchio, usando appositi scapolari o ricorrendo a divinazioni.

I miracoli sono altra cosa dalle meraviglie, è in sintesi l'insegnamento del Santo, ed insieme ai segreti dell'unica vera fede costituiscono il dominio esclusivo della Chiesa. E il ruolo assoluto della Chiesa viene affrontato da Bernardino attraverso l'analisi dell'intera serie di strumenti, cerimonie e rimedi che essa offre ai fedeli per aiutarli a combattere «il demonio, il mondo e la carne». Egli invita assiduamente l'uditorio a recarsi nelle chiese e ad aderire ai riti ufficiali rinunciando alle cerimonie tenute fuori degli spazi sacri o da persone non appartenenti alla classe sacerdotale. Estremamente privo di fiducia nell'indipendenza spirituale dei fedeli, punta molto sul ruolo di intermediario e di guida svolto dai sacerdoti¹⁶⁸⁶: la vera educazione morale - basata sulla lettura e sull'esegesi di «libri di santa chiesa e di santa scrittura» che «sono cose da credere e non come all'incantatori»¹⁶⁸⁷ - deve realizzarsi solo all'interno dei luoghi consacrati e con la mediazione del clero. Clero che però - egli deve riconoscere - non sempre si dimostra capace di realizzare appieno l'ideale spirituale e quindi richiede un atteggiamento adeguato da parte del popolo dei fedeli. Un completamento indispensabile delle cerimonie ufficiali è perciò affidato alla devozione individuale, a proposito della quale Bernardino si preoccupa di precisare il repertorio base di preghiere che ciascun fedele dovrebbe conoscere e s'impegna a spiegare l'importanza dei singoli sacramenti.

Fatta questa veloce carrellata sulle problematiche trattate nelle prediche volgari, cerchiamo adesso di esaminare più da vicino le principali figure che in esse emergono e attraverso le quali Bernardino svolge il suo insegnamento morale. La loro scelta e il modo in cui sono trattate permetteranno di penetrare l'"intelligenza" della predicazione del Santo e insieme il mondo di concezioni, di bisogni e di fantasie - l'immaginario religioso popolare - che essa rispecchia.

¹⁶⁸⁶ Cfr. J. Le Goff, *L'uomo medievale*, cit., pp. 12-13.

¹⁶⁸⁷ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXIV, p. 100.

2.2. Condizione umana

Il tratto principale della condizione umana è costituito nella visione bernardiniana dalla fondamentale bipolarità dovuta alla doppia natura dell'uomo, essere «corporale» e «spirituale» allo stesso tempo. La vita si profila quindi come una grande battaglia¹⁶⁸⁸, un'incessante lotta tra i nobili slanci dell'anima buona per natura, e i desideri ispirati dalle tre principali fonti di peccato che sono «il demonio», il «mondo» e la «carne»¹⁶⁸⁹. «Ogni tentazione [...] prima incomincia dalla carne, dalla parte più debile, e poi saglie a condursi all'anima. [...] La carne sempre fa guerra all'anima e l'anima fa sempre resistenza contra al corpo. Imperò che l'anima sempre vuole tenere dalla parte di sopra, però che di lassù è venuta, e 'l corpo sempre dalle cose di qua giù, più ratto a la inchinazione di quello che ci dimostra il diavolo»¹⁶⁹⁰. Il dramma della condizione umana deriva così solo in parte dalla costante necessità di affrontare i rischi spirituali provenienti dall'esterno e dovuti a fattori estrinseci, e si fonda principalmente sulla lacerante scissione interna dovuta all'elemento peccaminoso insito nella natura dell'uomo. La drammaticità di questo conflitto - ribadita più volte in virtù della sua importanza fondamentale - da un lato è discussa attraverso l'esempio delle esperienze e tribolazioni dell'animo di uno «de' più contemplativi omini che mai avesse la Chiesa di Dio»¹⁶⁹¹, e cioè di David¹⁶⁹², e dall'altro lato è ricondotta a una sfera di esperienze accessibile al pubblico e concretizzata in esempi quotidiani. Ciascuno degli uditori conosce infatti benissimo quel sentimento di contraddittorietà tra il desiderio e il pensiero del giusto, quando «l'uno vuole digiunare, e l'altro vuole mangiare; e l'anima vegghiare, e 'l corpo dormire; l'anima orare, e 'l corpo godere; l'anima dar limosine, e 'l corpo volersele per sé; l'anima andare in pellegrinaggio, e el corpo in agio; e sempre fanno differenza l'uno coll'altro»¹⁶⁹³. Ed è proprio in quel momento - spiega Bernardino - che «la mala volontà [...]

¹⁶⁸⁸ Cfr. B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. LV, p. 448; Id., *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XV, (11-13).

¹⁶⁸⁹ B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. II, *passim*.

¹⁶⁹⁰ *Ibid.*, pred. II, (41-42).

¹⁶⁹¹ Cfr. *ibid.*, pred. XLII, (3).

¹⁶⁹² Viene qui usato il modello del sermone latino. «El suo spirito pronto sempre saliva in alto a le cose superne, e la carne inferma e fragile il tirava giù a queste cose mondane e transitorie. Onde per la contrarietà che elli aveva in sé di questo spirito e carne, pensava seco medesimo: Doh, potre' mi io mai partirme da questo corpo, el quale mi tira pure a le cose del mondo, e seguitare la mente, la quale mi tira a le cose superne. Egli andando e speculando in tutte le cose del mondo, se in niuna potesse trovare requie e riposo, acciò che lo spirito avesse il suo contento e simile il corpo con lui per mettargli in concordia, che sempre avevano battaglia insieme, e avendo molte cose speculate, non trovava in niuna cosa quella vera felicità che egli desiderava» (*ibid.*, pred. XLII, (5-6)). «Quando la mattina tu ti desti e corri a la predica, è l'animache manda la carne in sue per forza de la sua virtù, ché la carne di sua natura sempre va in giù. La carne è sempre contraria a lo spirito, e lo spirito contra a la carne» (*ibid.*, pred. XXVII, (17, 18)). Cfr. anche *ibid.*, pred.: II, (42-43); XLII, (4-11).

¹⁶⁹³ *Ibid.*, pred. II, (42-44).

dalla carne [...] entra per la porta del corpo, e va all'anima» cercando di suscitare in essa la «delettazione» e di conquistarsi così la sua benevolenza¹⁶⁹⁴. Per favorire la visualizzazione dell'insegnamento e aiutare la memoria degli uditori¹⁶⁹⁵, i concetti astratti di tentazione e di lotta tra desiderio e coscienza vengono rappresentati dal predicatore mediante una serie di *images agentes*. L'attacco della «mala volontà» alla purezza dell'anima - immaginata da Bernardino come una città¹⁶⁹⁶ - è un incessante assedio atto a far penetrare il peccato nell'anima attraverso una delle sue quattro porte¹⁶⁹⁷. In questo modo la tensione della scissione morale viene tradotta in una serie di figure a cui si legano precise associazioni psicologiche. I sentimenti di separazione, protezione e sicurezza ispirati dalla protettiva cerchia muraria e dalla sacralità dello spazio cittadino, il senso di minaccia dovuto alla costante presenza del nemico alle porte e la consapevolezza della necessità di incessante vigilanza per prevenire le sue incursioni ben conosciuti nella vita quotidiana, sono così proiettati sul campo della vita spirituale¹⁶⁹⁸.

La raffigurazione dell'anima come città circondata da una robusta cerchia di mura non esaurisce però il repertorio di immagini usate bensì ne richiama altre. Alle quattro porte dell'anima corrispondono i suoi quattro affetti costitutivi: dolore, godere, sperare e temere¹⁶⁹⁹. È grazie a loro che l'anima può «godere o bene o male; dolore o di bene o di male; sperare o bene o male; temere o di bene o di male»¹⁷⁰⁰, ma è anche attraverso le loro porte che le influenze esterne possono penetrare all'interno di essa. La «spirazione», buona o cattiva che sia, arriva sempre da fuori dell'anima e giunta alle sue porte si confronta «colla volontà dell'arbitrio nostro»¹⁷⁰¹. Spetta quindi al libero arbitrio dell'uomo, definito come la facoltà di «poter fare bene o male, senza essere costretto a fare contra al suo volere»¹⁷⁰² e considerato condizione essenziale della responsabilità personale¹⁷⁰³, di scegliere tra buoni proponimenti e cattive intenzioni e di decidere «il voler fare e non fare»¹⁷⁰⁴. E a questo punto l'immagine dell'anima, già fortemente intrisa di aspetti duali dovuti alla contrapposizione tra corpo e

¹⁶⁹⁴ *Ibid.*, pred. II, (42).

¹⁶⁹⁵ Cfr. L. Bolzoni, *La rete delle immagini*, cit. pp. 148-198; C. Delcorno, *Introduzione*, cit., p. 25.

¹⁶⁹⁶ Cfr. B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. II, (34).

¹⁶⁹⁷ «Fa' ragione che l'anima sia come una città, la quale sia recata in quadro come questo pulpito, la quale abbi quattro porti da ogni parte: una porta dal levante, una dal ponente, una dal mezzodì, una dal settentrione, e che non si può entrare per niuno modo in questa città, se non per queste quattro porti» (*ibid.*, pred. II, (34-35)).

¹⁶⁹⁸ Cfr. Ch. Frugoni, *Una lontana città. Sentimenti e immagini nel Medioevo*, Einaudi, Torino, 1983, pp. 3-33; J. Rossiaud, *Il cittadino e la vita di città*, cit., pp. 157-199.

¹⁶⁹⁹ Cfr. B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. II, (30, 35, 45, *passim*).

¹⁷⁰⁰ *Ibid.*, pred. II, (31).

¹⁷⁰¹ *Ibid.*, pred. II, (40).

¹⁷⁰² *Ibid.*, pred. II, (25).

¹⁷⁰³ Cfr. *ibid.* pred. II, (24-30).

¹⁷⁰⁴ *Ibid.*, pred. II, (40).

spirito e alla contesa dei desideri contrari, si carica di un'ulteriore bipolarità. Infatti, se da un lato «ogni tentazione [...] incomincia dalla carne», dall'altro lato «ogni buona spirazione viene dalla parte di sopra, e viene all'anima mandata dalli angoli»¹⁷⁰⁵. I sentimenti e i desideri contraddittori con cui siamo sempre alle prese sono quindi effetto del continuo operare delle forze del bene e del male, il cui influsso sullo stato dell'anima pur se non determinante è tuttavia forte e continuo¹⁷⁰⁶. Alla lotta tra gli opposti che si compie nell'ambito della spiritualità individuale corrisponde quindi una bipolarità generale che coinvolge tutte le cose del cielo e della terra¹⁷⁰⁷. In seguito a ciò, l'*imago agens* adoperata per la raffigurazione dell'anima viene estesa all'intera città di Siena, la quale si trasforma nella città esemplare e nel campo di battaglia tra angeli e demoni. «Mi pareva ne la notte precedente vedere quasi in su l'aurora quello che è scritto nell'Apocalisse [...]. Elli mi parve vedere Siena, la quale aveva quattro porti in quattro parti»¹⁷⁰⁸ - annuncia Bernardino nell'apertura della predica II del ciclo senese. La città stessa della predicazione diviene quindi un oggetto di contesa tra forze spirituali opposte, che lottano incessantemente per determinare la sorte eterna dei suoi abitanti. La presenza antagonista di angeli e di demoni è così configurata come elemento costante della realtà quotidiana, il che indica in maniera tangibile la continua compenetrazione tra spirito e materia e il nesso tra l'*hic et nunc* e l'eternità¹⁷⁰⁹.

«Hai tu veduta Siena quadrata come io t'ho detto? [...] Or pensa che il demonio sta di fuore della città, ingegnandosi di fare [...] percolare la città, e anco chi l'abita dentro. [...] Noi siamo qui pacifici con tanta consolazione, senza sospetto e senza paura: noi in divizia, noi con pace d'animo in su questa piazza con tanto ordine, stando a udire la parola di Dio tutti con buona volontà. [...] Questo è uno mezzo paradiso; [...] è una arra¹⁷¹⁰ di gloria, a la quale ci hanno condotti li angeli nostri superiori, colla volontà dell'arbitrio nostro; ché prima ci è mandata la spirazione, [...] e così diliberato, noi siamo indotti al ben fare»¹⁷¹¹.

Bernardino attribuisce dunque alle forze soprannaturali il ruolo essenziale di seguire costantemente i fedeli e di influenzare le coscienze sia individuali che collettive con ispirazione di pensieri, sentimenti, desideri e avvenimenti atti a provare la forza dell'anima.

¹⁷⁰⁵ *Ibid.*, pred. II, (41).

¹⁷⁰⁶ Nella predica XXVII Bernardino dice: «Ognuno ha due angeli in guardia: l'umo è buono, l'altro è gattivo. E sai la mattina quando tu se' nel letto o in casa levato, e elli suona a predica, e l'angeliolo buono dice: "Va' a la predica!"» (B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XXVII, (13)). Cfr. anche M. Bloch, *La società feudale*, cit., pp. 100-106.

¹⁷⁰⁷ Cfr. J. Le Goff, *L'uomo medievale*, cit., pp. 6-10; J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 246 e ss., 264.

¹⁷⁰⁸ B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. II, (3).

¹⁷⁰⁹ Cfr. J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 205-241.

¹⁷¹⁰ *arra*: un anticipo.

¹⁷¹¹ B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. II, (39-40).

Ciascuno infatti, sin dalla nascita e accompagnato da un angelo buono e da uno cattivo le cui influenze devono controbilanciarsi¹⁷¹². Così, quando

«il diavolo entra [...] a la porta del levante all'anima col godere, cioè dando delle prosperità. Viene l'angiolo, e sta dall'altra porta riscontra a questa col dolore, dicendo "Guarda quello che tu fai, dimostrando gode' quello che è da godere, e lassa l'avanzo, non cascare per l'abondanza de' beni" [...]. Simile, non potendo entrare el diavolo da questa porta, e elli vuole entrare dalla porta dell'occidente, la quale significa el dolore, e dà delle persecuzioni. Elli dà infermità al corpo; elli uccide i figliuoli; elli manda grandine sopra i suoi beni; elli ne va in preda delle sue bestie, e dalli delle fortune in molti modi per farlo cascare in disperazione. E l'angiolo del levante subito corre all'anima, confortandola che sostenga per l'amor di Dio»¹⁷¹³.

I rischi principali per la salute dell'anima nascono quindi da eccessi di ogni genere. L'eccessiva fortuna come la troppa sfortuna possono avere lo stesso effetto deleterio sulla morale umana e intaccare il suoi fragili equilibri facendo scivolare la mente, e con essa anche la volontà dell'anima, verso brame sempre più forti delle cose del mondo. Il benessere rischia, infatti, di portare un crescente attaccamento alle ricchezze, mentre le sciagure possono condurre in disperazione accompagnata dall'exasperata brama di beni perduti¹⁷¹⁴. Sono questi due stati estremi a mettere a rischio l'equilibrio fondato sulla temperanza rendendo più vulnerabili alle tentazioni del malefico¹⁷¹⁵.

2.3. Forze soprannaturali

La missione degli angeli e dei demoni è quindi quella di agire attivamente, cercando di prendere in ogni momento il sopravvento sull'anima dell'uomo¹⁷¹⁶, pur essendo le loro influenze destinate a un bilanciamento sostanziale. Con tali forze soprannaturali l'uomo è

¹⁷¹² Johan Huizinga osserva un progressivo affermarsi della figura dell'angelo custode, destinata a sostituire almeno in parte nella mentalità del fedeli la figura del santo protettore alla quale il loro pensiero religioso principalmente si rapportava. Cfr. J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 239-240.

¹⁷¹³ B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. II, (45-47). Cfr. anche: Id., *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXVIII, pp. 156-172.

¹⁷¹⁴ Il Santo spiega infatti: «Peccasi generalmente per avversità e per prosperità» (B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. IX, p. 130).

¹⁷¹⁵ «Temperamente dolore e temperamente godere» consiglia quindi il Santo. B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XLIX, pp. 374-375).

¹⁷¹⁶ «Sempre il diavolo cerca molti e vari modi per pigliare l'anima, e molti laccioli tente tuttodi, sempre ingegnandosi di una tentazione o una avversità» (B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XXII, (20)). Cfr. anche la predica delle «sette generazioni d'ispirazioni e volontà [che] vengono in noi e perduconci a fare quello che noi facciamo» (*ibid.*, pred. XXVII, (6 e ss)),

destinato costantemente a misurarsi; e allora ecco che Bernardino si impegna a descriverne attentamente forme, caratteri e dinamismi per aprire i fedeli alla loro presenza e prepararli all'interazione con esse.

2.3.1. *Angeli*

Gli angeli, pur svolgendo un ruolo essenziale e costantemente sottolineato nella lotta individuale per la salvezza non si trovano al centro della riflessione bernardiniana. Le pagine dedicate esplicitamente alle figure angeliche sono in ambedue i cicli decisamente poche e hanno prevalentemente carattere dottrinale e dogmatico, mostrando un alto livello di astrazione e scarsità di esemplificazioni dal contesto quotidiano. Così, le creature angeliche emergono prevalentemente al margine delle considerazioni tratte dal testo scritturale, e in particolare dall'Apocalisse, dove acquistano il valore simbolico di messaggeri della volontà divina e di angeli della morte. Bellissimi, puri ed eterei «li angeli» scendono dal cielo a Sodoma e Gomorra, prima per sollecitare le due città alla conversione¹⁷¹⁷, e quando questa non è più possibile per comunicare a Loth la sentenza della loro inevitabile distruzione e per «sonabissarle»¹⁷¹⁸. Muniti di trombe o armati di falce aspettano solo di portare sulla terra la notizia dell'imminente fine del mondo e di mettere in atto l'ultima volontà di Dio¹⁷¹⁹.

Oltre a questi brevi accenni ad interventi e profezie bibliche, gli angeli si rivelano protagonisti quasi esclusivi in una sola predica del ciclo senese, la XLIII¹⁷²⁰, in cui «si tratta come Iddio creò gli angeli, e come gli uomini di questo mondo partecipano di loro»¹⁷²¹. Bernardino narra la creazione degli angeli riallacciandosi al testo del salmo 103 di David¹⁷²² e spiega la scelta della fonte dicendo di aver «trovato molti detti, i quali trattano de li angeli, e [...] niuno che parli tanto alto e bene, quanto questo»¹⁷²³. Gli angeli risultano creati di spirito, dotati di ingegno divino e tanto perfetti, puri, lucidi e «nobili, quanto mai si potesse dire»¹⁷²⁴. La breve presentazione della loro genesi è immediatamente seguita da una serie di considerazioni sul libero arbitrio concesso da Dio agli angeli e sulla loro facoltà di scegliere

¹⁷¹⁷ Cfr. *ibid.*, pred. V (41).

¹⁷¹⁸ Cfr. *ibid.*, pred.: XXXIX, (28-33); XIV, (61); XV, (61).

¹⁷¹⁹ Cfr. *ibid.*, pred. XIII, (60, 64-70), XV, (2).

¹⁷²⁰ La predica XLIII del ciclo senese dell'anno 1427 corrisponde sostanzialmente alla predica XIV del ciclo senese dell'anno 1425.

¹⁷²¹ B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XLIII, (1).

¹⁷²² Cfr. Ps. 103, 4, e 32,9.

¹⁷²³ B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XLIII, (2).

¹⁷²⁴ Cfr. *ibid.*, pred. XLIII, (7).

se essere leali a Dio o no¹⁷²⁵. In base a ciò Bernardino introduce la distinzione tra angeli buoni e cattivi. Fu proprio al momento di dover «eleggere quello che volessero seguitare co la volontà loro» che gli angeli «elessero in due modi, l'una parte essere contra a Dio e l'altra con Dio», per cui «furono quelli che tennero con Dio confermati in grazia, e quelli che tennero contra a Dio confermati in colpa»¹⁷²⁶. Ma alla prima seguì subito un'altra prova di lealtà, perché al momento della creazione dell'uomo agli angeli fu data ancora una volta la facoltà di scegliere di umiliarsi davanti all'uomo - per sua natura molto più basso di loro, ma per desiderio divino «Idio [...] umanato»¹⁷²⁷ - o di rifiutare di onorarlo, agendo così contro la volontà di Dio. E fu allora che Lucifero, per «invidia che elli ebbe all'uomo» e «salito in superbia, riputandosi d'essere più bello, più nobile e di più dignità che Idio incarnato, non si volse umiliare a lui»¹⁷²⁸. La seconda ribellione finì con una battaglia che portò la cacciata definitiva di Lucifero, la cui caduta in terra segnò la separazione tra la sede celeste degli angeli di Dio e quella terrestre propria dei demoni.

La spiegazione della violenta divisione tra forze del bene e spiriti malefici - che costituisce uno dei rari momenti in cui l'autore si avvicina, nella presentazione di questo tema, alla concretezza della vita quotidiana richiamando scene di battaglia¹⁷²⁹ - è seguita da un'approfondita descrizione dottrinale delle gerarchie e delle qualità degli angeli. Tra le loro doti spirituali Bernardino sottolinea la massima umiltà, l'estrema obbedienza, il sommo amore e la piena facoltà di conoscere Dio¹⁷³⁰. È grazie a tali qualità che gli angeli svolgono il ruolo di protettori spirituali degli uomini. Il loro «vigore operante» si esprime, infatti, nell'«infondere le grazie», nel «riscaldare» i cuori con l'amore di Dio, nell'«indurre» a «conoscere el bene» ed «a operare bene»¹⁷³¹ e in molte alte azioni con cui «sempre ci aiutano a campare da quelle cose, le quali possono dare all'anima nostra impedimento de la sua salvazione»¹⁷³². Nonostante questa lunga e dettagliata spiegazione dottrinale, però, le figure degli angeli continuano a profilarsi come presenze spirituali estremamente astratte. Gli unici due angeli che acquistano una certa individualità sono l'arcangelo Gabriele, citato esclusivamente come angelo dell'Annunciazione¹⁷³³, e l'arcangelo Michele, protagonista per

¹⁷²⁵ *Ibid.*, pred. XLIII, (9).

¹⁷²⁶ *Ibid.*, pred. XLIII, (14).

¹⁷²⁷ *inumato*: fatto uomo. Cfr. *ibid.*, pred. XLIII, n. 57.

¹⁷²⁸ *Ibid.*, pred. XLIII, (22).

¹⁷²⁹ Bernardino si riallaccia alle descrizioni delle battaglie presenti nei novellisti e nei cornisti dell'epoca, p. es. G. Sermini, *Novelle*, e *Cronachetta senese d'anonimo del sec. XIV*. Cfr. *ibid.*, pred. XLIII, n. 66.

¹⁷³⁰ Cfr. *ibid.*, pred. XLIII, (29-63).

¹⁷³¹ *Ibid.*, pred. XLIII, (2, 168-169).

¹⁷³² *Ibid.*, pred. XLIII, (173).

¹⁷³³ Cfr. *ibid.*, pred.: I, (14); XXIV, (57); XXIX, (2-3); XXX, (11).

eccellenza della lotta contro Lucifero¹⁷³⁴. Ma anche nelle descrizioni di queste due figure Bernardino si attiene strettamente al testo scritturale¹⁷³⁵ rinunciando in generale alla presentazione dei dettagli¹⁷³⁶. Gli angeli restano così sostanzialmente sfuggenti ed evanescenti: dagli scorci delle immagini che il predicatore ci offre possiamo soltanto intuire l'aspetto o i tratti comportamentali delle loro lontane figure, che immerse nell'atmosfera dottrinaia appaiono perfette ma irriconoscibili.

2.3.2. *Demoni*

Se nella costruzione delle rare immagini degli angeli Bernardino rinuncia a contestualizzare, attualizzare e concretizzare il messaggio biblico, scorgendo forse proprio nell'astratto la possibilità di rendere meglio il concetto di perfezione e di bellezza, diversa appare la sua visione delle forze del male. Benché anche per il malefico manchi una caratterizzazione apposita e completa, il demonio si pone chiaramente come un protagonista costante sia nel ciclo fiorentino del 1424 che nelle prediche senesi del 1427.

Abbiamo visto che Bernardino trae l'origine dei demoni dal racconto della ribellione degli angeli presente nel Nuovo Testamento¹⁷³⁷ e che - riallacciandosi alla *Summa* di Alessandro di Halles¹⁷³⁸ - pone a base della disobbedienza dei ribelli il rifiuto di accettare la rivelazione dell'Incarnazione, mistero comprensibile solo alla «Santa Trinità, el Padre, el Figliuolo proprio collo Spirito Santo, e lei, non più¹⁷³⁹ creatura»¹⁷⁴⁰. Il rifiuto sarebbe stato provocato dalla superbia di Lucifero che - creato come l'angelo «più bello, più nobile», il quale «cognosceva e segreti di Dio, che niun altro che mai fusse criato da Dio»¹⁷⁴¹ - divenne superbo e invidioso della scelta divina e desiderò «asimigliare a l'Altissimo»¹⁷⁴². Analogamente, «quelli che tennero con Lucifaro, non volendosi sottomettere a la natura

¹⁷³⁴ Cfr. *ibid.*, pred.: XXXV, (8), XLIII, (24, 47).

¹⁷³⁵ Cfr. Lc. 1,28 e Mt 23,12 e Ps 113,6.

¹⁷³⁶ Nella scena dell'Annunciazione presentata nella predica XXX, (11), l'ambiente di vita e il comportamento di Maria subiscono una certa concretizzazione, ma la figura dell'angelo continua ad essere caratterizzata mediante citazioni scritturali.

¹⁷³⁷ Cfr. Apc. 12,7-12,12; J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., *passim*; A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni...*, cit., p. 258.

¹⁷³⁸ Cfr. Alessandro di Halles, *Summa* III.

¹⁷³⁹ *non più*: nessun'altra.

¹⁷⁴⁰ B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XXIV, (59). Bernardino spiega esplicitamente che il mistero dell'Incarnazione rimase incomprensibile perfino per gli angeli, tra cui anche l'angelo Gabriello, inviato da Dio per portare la sua notizia alla Vergine Maria. Cfr. *ibid.*, pred.: I, (16-17); XXIV, (58-59).

¹⁷⁴¹ *Ibid.*, pred. XLIII, (14). Cfr. anche *ibid.*, pred. XXXIII, (10 e *passim*).

¹⁷⁴² *Ibid.*, pred. XLIII, (47); B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. V, p. 67.

umana e adorare Iesù [...], dissero “Noi non ci vogliamo inchinare ad adorare tanto vile cosa” e [...] così furo confermati»¹⁷⁴³. Fu quindi l’atto della prima superbia, della prima invidia e della prima «disubidienza» a provocare la grande battaglia fra gli angeli giusti e quelli ribelli in seguito a cui «cadde il Lucifaro con tutti i suoi che tenevano con lui, però che non vi fu luogo in cielo che l’potesse sostenere, e così profundato, fu maledetto da Dio ne le pene etterne»¹⁷⁴⁴. Conformemente a quanto scritto nell’Apocalisse¹⁷⁴⁵, Lucifero cadendo trasse, con la sua coda, «*tertiam partem stellarum celi, et misit eas in terram*»¹⁷⁴⁶. Bernardino non si attiene del tutto alla duplice distinzione tra angeli giusti e ribelli e introduce una terza categoria angelica formata da quelli che «non tennono né con l’uno né coll’altro»¹⁷⁴⁷. Ricollegandosi a un filone di pensiero formatosi nel corso del Medioevo¹⁷⁴⁸, egli evoca la categoria dei diavoli neutri, presente anche in Dante e da lui collocata nel triste vestibolo dell’Inferno¹⁷⁴⁹. Ma nemmeno questa variante sembra soddisfare del tutto il Santo, il quale rinuncia a condannare *in eternum* «questi sciaurati, che mai non fur vivi»¹⁷⁵⁰ e afferma che essi «veggendo la ruina di Lucifero, s’accozzorono con Miccael, e per l’umiltà loro furono da Dio in grazia confermati»¹⁷⁵¹.

Come sappiamo Lucifero, il primo dei demoni, dopo esser stato eroe luminoso dell’atto di creazione¹⁷⁵² e poi protagonista della degradante trasformazione¹⁷⁵³, assume le tradizionali sembianze di drago e di serpente¹⁷⁵⁴ per diventare infine il temibile Signore degli Inferi¹⁷⁵⁵. Ed ecco il Lucifero bernardiniano posto, conformemente alla visione antica¹⁷⁵⁶, nel

¹⁷⁴³ B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XLIII, (38-39).

¹⁷⁴⁴ *Ibid.*, pred. XLIII, (39). Cfr. anche *ibid.*, pred. XXXV, (6-12). «E qui puoi vedere - commenta Bernardino sfruttando la prima pena per illustrare la legge divina di contrappasso - come Iddio dà la pena sicondo la colpa commessa, e ‘l Lucifaro che voleva andare su alto sopra agli altri, e elli fu posto sotto gli altri» (*ibid.*, pred. XXXV, (10)).

¹⁷⁴⁵ Cfr. Apc 12,4.

¹⁷⁴⁶ B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XXXV, (10).

¹⁷⁴⁷ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. V, p. 67.

¹⁷⁴⁸ Come osserva Graf il motivo è presente in *La leggenda di san Brendano*, in *Parzifal* di W. von Eschenbach e venne utilizzato da Dante ne *La Divina Commedia*. Cfr. A. Graf, *Il diavolo*, p. 53.

¹⁷⁴⁹ Cfr. A. Graf, *Il diavolo*, Salerno, Roma, 1980, p. 53; *Id.*, *Miti, leggende e superstizioni...*, cit., *passim*; A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., 291-308.

¹⁷⁵⁰ D. Alighieri, *La Divina Commedia*, cit., *Inf.*, III, v. 64.

¹⁷⁵¹ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. V, p. 67.

¹⁷⁵² Infatti al momento di creazione Lucifero viene paragonato al nobile «angelo di luce» e alla «stella» del cielo.

¹⁷⁵³ B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred.: XV, (23); XIII, (10); XXIV, (89); XXIX, (30).

¹⁷⁵⁴ Cfr. *ibid.*, pred.: XXXIX, (33); XXXV, (8); XLIII, *passim*. Infatti, Graf osserva che non si capisce se l’aspetto di drago e di serpente fossero naturali del principe degli Inferi o se costituissero semplicemente due delle sue innumerevoli incarnazioni. Cfr. A. Graf, *Il diavolo*, cit., p. 70.

¹⁷⁵⁵ Cfr. B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XXXIV, (33 e ss.).

¹⁷⁵⁶ Cfr. A. Graf, *Il diavolo*, cit., pp. 65-66, 197; P. Camporesi, *Il paese della fame*, Il Mulino, Bologna, 1978, pp. 48, *passim*.

«pozzo dell'abisso»¹⁷⁵⁷ dove «apre la bocca col suo fiato, mandandolo fuore; e così aperta la gola co la volontà di gollare l'anime che vengono in tal luogo (la quale gola non è altro che fuoco), e' arde quelle anime in molti modi, e in molti modi le tormenta»¹⁷⁵⁸. A giudicare da queste immagini si direbbe che la figura di Lucifero o Satana - perché il Santo usa sinonimicamente questi nomi - appare nella predicazione bernardiniana sostanzialmente ispirata dal testo biblico, mostrando i caratteri standardizzati dalla lunga tradizione patristica e dalla trattatistica medievale, e mantenendosi così familiare all'immaginario dell'uditorio. Ma la demonologia di Bernardino è ben più ricca e articolata. Oltre alle rappresentazioni stereotipate ma pur sempre dotate di un alto livello di astrazione, le prediche riportano una serie notevole di considerazioni in cui il malefico acquista una fisionomia molto più variegata, concreta e precisa. Man mano che il Santo si allontana dalle considerazioni dottrinali passando a discutere azioni e modi con cui il male cerca costantemente di insinuarsi nella vita di tutti i giorni, la figura di Satana cede il posto ai comuni demoni di piazza e di strada colorandosi di nuovi dettagli e sfumature. Il modo in cui Bernardino concretizza l'immagine delle forze malefiche rileva quindi la stessa compresenza di influenze dottrinali sorte dalle letture di testi scritturali e dei libri della Chiesa, da un lato, e di elementi popolari, appartenenti all'immaginazione comune del male, dall'altro lato: la stessa che Arturo Graf denunciava in riferimento alla demonologia di Dante¹⁷⁵⁹. Ma vediamo meglio come si dipinge, in questa più ampia connotazione, il diavolo bernardiniano¹⁷⁶⁰.

Prima di tutto il diavolo è un tentatore. Desideroso di prendere il controllo sopra le anime egli sta sempre in agguato, pronto ad entrare in azione non appena scorge un minimo segno di esitazione, di fragilità o di debolezza spirituale¹⁷⁶¹. Dotato di straordinario «cognoscimento» (ben superiore alla conoscenza umana, ma decisamente inferiore a quella angelica perché oscurata da Dio in seguito alla ribellione), il demonio è infatti in grado di intuire le turbe dell'anima, individuando su questa base i momenti della sua maggiore vulnerabilità¹⁷⁶². Ma «intuire» non vuol dire «sapere», perché la conoscenza demoniaca delle

¹⁷⁵⁷ B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XXXIII, (69).

¹⁷⁵⁸ Cfr. *ibid.*, pred. XXXIV, (33).

¹⁷⁵⁹ Cfr. A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni...*, cit., pp. 257-291, specie p. 257; A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., pp. 291-308.

¹⁷⁶⁰ Come «diavolo» intendiamo in questo caso l'intera razza dei diavoli.

¹⁷⁶¹ Cfr. C. Delcorno, *Exemplum e letteratura*, cit., pp. 103-126.

¹⁷⁶² «Fu creato al principio in grandissima sapienza, e in quella medesima sapienza s'è ora, salvo che non è in grazia di Dio, come sono gli angeli buoni, che sono confermati in grazia, e elli è scurato dalla grazia di Dio. Egli sa tutte le condizioni degli uomini; elli sa tutte le virtù dell'erbe e delle pietre preziose [...]. Sapiendo dunque tante cose, e avendo el sottile ingegno come elli à, sa' tu come farà? Andrassene a uno uomo, e considererà sottilmente la sua condizione, e ove el vedrà più debole e più inclinato, secondo natura, quivi enterà a tentarlo» (B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., XXXVIII, p. 157). Il problema dei limiti di conoscenza diabolica fu a

cose umane non è assoluta e incontra un limite ben preciso. Discostandosi dal pensiero di san Tommaso d'Aquino che aveva attribuito ai demoni la capacità di lustrare le anime, Bernardino sostiene che nonostante la straordinaria conoscenza delle cose visibili e invisibili il demonio «mai non può sapere el consentimento del cuore». Egli sarà quindi capace di dire

«quanti peccati t'ài fatti fare, e sa quante cose facesti mai, e quanti segni tu ài addosso. E simile conoscerà per coniettura quello che alcuna volta doverrà intervenire» ma «non sa o può sapere el cuor tuo e quello che debbi pensare a ogni ora» e questo perché «del segreto del cuore non è signore se non Iddio [...]. Solo Iddio el sa»¹⁷⁶³.

La conoscenza dei demoni inoltre è limitata non solo nell'ambito delle cose dell'anima ma anche per quanto riguarda il futuro. I diavoli comuni non hanno una perfetta e diretta conoscenza dell'avvenire e non possono venirlo a sapere se non proprio «per coniettura», intuendo i risvolti futuri dagli indizi presenti¹⁷⁶⁴. La pericolosità delle tentazioni demoniache deriva quindi, piuttosto che dal sapere, dalla intelligenza che il malefico sfrutta abilmente cercando «subito per atti di fuori [conoscere] quel di drento»¹⁷⁶⁵.

Questa dote del demonio, comunque, accompagnata dalla sua forza fisica - talmente eccezionale «che non si può con lui» -, e dalla sua potenza *super mundum* - così straordinaria che sulla terra «non è niuna [...], che si possa assomigliare a la sua»¹⁷⁶⁶ -, fa sì che egli sia capace di operare costantemente «tuttodì, sempre ingegnandosi di pigliare [l'anima]»¹⁷⁶⁷. Il demonio tentatore non conosce stanchezza, fame, sete o freddo e gli sono ugualmente estranee molte altre debolezze della natura umana. Egli non ha bisogno di riposo e non dorme mai, trasformando il tempo notturno nel periodo della sua più fervida attività¹⁷⁶⁸. Mentre l'arrivo di un nuovo giorno ispira la «chiarità [...] all'anima» sollecitando alla preghiera e al lavoro, le ore notturne - caratterizzate dalla sospensione di celebrazioni religiose e di attività lavorative, avvolte nel buio e segnate dal sonno¹⁷⁶⁹ - costituiscono il momento in cui «diavoli hanno più

lungo discusso dai padri della Chiesa e dai teologi e rimase senza un'unica soluzione. Cfr. B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XLIII, (29-31); A. Graf, *Il diavolo*, cit., p. 81. Cfr. anche B. da Siena, *Le Prediche Volgari* cit., pred. XXXVI, pp. 100-103.

¹⁷⁶³ B. da Siena, *Le Prediche Volgari* cit., pred. XXXIV pp. 100-101.

¹⁷⁶⁴ A proposito di diversi livelli di conoscenza dell'avvenire, corrispondenti alle gerarchie demoniache, cfr. *ibid.*, pred. XXXVIII, pp. 160-161.

¹⁷⁶⁵ *Ibid.*, pred. XXXIV, p. 101.

¹⁷⁶⁶ B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XLI, (114-115).

¹⁷⁶⁷ *Ibid.*, pred. XXII, (20).

¹⁷⁶⁸ *Ibid.*, pred. XXVI, (60-65).

¹⁷⁶⁹ Cfr. B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXVIII, pp. 158-160; *Id.*, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred.: III, (68); XII, (50).

potenzia»¹⁷⁷⁰. È proprio di notte - avverte Bernardino - che con lo smarrirsi dei sensi cessa nell'anima il controllo della volontà e del giudizio per cui diveniamo meno capaci di distinguere la verità dalla menzogna e quindi ancora più indifesi di fronte agli attacchi del demonio¹⁷⁷¹. Ed è anche di notte che escono «le fiere selvatiche, lupi, volpi, e altre bestie», tra cui «barbagianni, spiritelli, lochi e altri ucellacci»¹⁷⁷² esponendoci a un pericolo non solamente fisico.

Ma se la notte costituisce il tempo di tentazioni per eccellenza, guai a chi in qualsiasi momento si senta a riparo dal malefico ed abbassi la guardia¹⁷⁷³! Il demonio è estremamente sottile e inventa mille modi con cui indurre a fare male¹⁷⁷⁴. L'astuzia del diavolo e la sua maligna intelligenza, che gli fanno cambiare costantemente strategie e mezzi d'attacco così da colpire proprio dove la resistenza dell'anima è appena più vacillante, sono costantemente messi da in rilievo Bernardino. Nel suo dialogo con l'uditore il Santo ricorre spesso ad avvertimenti di forte carica emotiva atti a sensibilizzare adeguatamente il pubblico¹⁷⁷⁵. Così, parlando di sotterfugi malefici egli si sofferma su uno dei mezzi più frequentemente adoperati dal demonio consistente nel mandare agli uomini «spirazioni»¹⁷⁷⁶ di vario genere. Il demonio non infatti si limita a suscitare desideri bassi e malvagi ma agisce anche mandandoci ispirazioni apparentemente oneste e nobili. Anch'esse però - ammonisce il Santo, portando numerosi esempi dalle vite dei santi¹⁷⁷⁷ - sono atte a produrre un esito finale decisamente negativo¹⁷⁷⁸. Il demonio «non semina mai altro che male. Elli non semina altro che peccati, lussuria, superbia, invidia, avarizia, omicidio, usure, odii, rancori, bugie, bastemie»¹⁷⁷⁹, ricorda il predicatore; solo che i modi in cui lo fa possono essere talmente sofisticati da risultare difficilmente identificabili come opera malefica! Dobbiamo quindi riuscire a discernere le fonti di ispirazioni oneste da quelle cattive, e ciò si può fare soltanto tenendo

¹⁷⁷⁰ B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XXVI, (64).

¹⁷⁷¹ Cfr. A. Graf, *Il diavolo*, cit., p. 97.

¹⁷⁷² B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XXVI, (62).

¹⁷⁷³ Cfr. *ibid.*, pred. XLV, (45-46).

¹⁷⁷⁴ Cfr. B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXVIII, p. 157; Id., *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XVIII, XXII.

¹⁷⁷⁵ Per l'ampiezza del materiale citiamo solo qualche esempio, cfr. B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred.: IV, (81); V, (11, 45-46, 55); XXVII, (44-53); XLV, (45-46).

¹⁷⁷⁶ Bernardino distingue sette fonti di ispirazioni: Dio, angeli, propria grazia virtuale, demonio, malizia propria, necessità, convenienza. Cfr. *ibid.*, pred. XXVII, (6).

¹⁷⁷⁷ Come osserva Graf, il motivo delle ispirazioni buone che il diavolo manda alle persone più intransigenti per trasformatore poi in spunto per tentazioni e in fondamento di sentimenti peccaminosi appare di frequente nella letteratura agiografica. Cfr. A. Graf, *Il diavolo*, cit., p. 106.

¹⁷⁷⁸ «El diavolo manadarà talvolta una buona volontà a l'anima e buono principio e buono mezzo, ma el fine à gattivo» (B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XXVII, (24)).

¹⁷⁷⁹ *Ibid.*, pred. XXVII, (24).

conto di tre elementi: «principio e mezzo e termine»¹⁷⁸⁰, perché anche quando il principio e il mezzo si rivelano buoni solo «il fine [...] mostra» se «la volontà viene da Dio o dal demonio». Perciò, avverte il Santo, sempre «mira il fine»¹⁷⁸¹.

Così, la lista di fenomeni sorti dietro suggerimento del demonio è estremamente variegata, fiorita e ricca di esempi riconducibili alle dirette esperienze dell'uditorio. Bernardino elenca l'esagerata cura delle cose del mondo, eccessi nel mangiare, nel bere, nel vestire, nelle acconciature, nei trucchi, l'uso sregolato di denaro e di parola, l'indulgere alle passioni inique e la trascuratezza nell'appropriata realizzazione di quelle eque¹⁷⁸², ma anche l'esagerata pratica di digiuni, l'osservanza di astinenza carnale e la mortificazione del corpo portate all'eccesso, la partecipazione ai pellegrinaggi e molti altri comportamenti che invece di consolidare la fede si trasformano in trappole demoniache. Vediamo così gli strascichi lunghi e alla moda portati dalle ricche borghesi, le loro cioppe «a coda di serpe»¹⁷⁸³, le loro abbondanti maniche e i loro fantasiosi «capucci con tanti viluppi»¹⁷⁸⁴ trasformarsi in opere del demonio. Vediamo il malefico nascondersi nelle elaborate pettinature femminili¹⁷⁸⁵ ed istigare a vestirsi «di sopra di porpora e di sotto di bisso, cioè di panni lini fini alessandrini, sottili sottili che le carni stieno bene adagio e grasse!»¹⁷⁸⁶. Vediamo come il «mangiare pomposo [...] bene cotto e bene stagionato, che nulla vi manchi, e che l'arrosto non si freddi, e pulitamente tagliato»¹⁷⁸⁷ i «pinocchiati, la zuccata e il marzapane e le torte zuccherate» non servono ad altro che a sviluppare «il senno delle cose temporali» facendoci perdere quello «delle cose ispirituali»¹⁷⁸⁸; come i bestemmiatori e i giocatori indulgendo ai vizi di ira e di avarizia pregiudicano la sorte eterna delle loro anime. E infine, vediamo come il malefico si impegna e trasforma i nobili slanci dei fedeli in fonte di peccato; uno dei demoni bernardiniani calcola infatti: «io farò tanto digiunare costui che egli indebilirà tanto forte, che elli si romperà»¹⁷⁸⁹.

Suscitare nelle vittime forti passioni e sfrenati desideri, tanto cattivi quanto lodevoli, è solo uno dei modi in cui il demonio opera nel mondo. Un altro mezzo di cui egli si serve per

¹⁷⁸⁰ *Ibid.*, pred. XXVII, (43).

¹⁷⁸¹ B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XXVII, (46).

¹⁷⁸² Cfr. B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred.: XIV, XVI, *passim*; XXI, p. 335; XXXI, *passim*; XXXVII, p. 142; *Id.*, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred.: V, (36-38); XXII, (101); XXVII, (34); XXX, (84); XXXIII, (63); XXXVII, (13, 23, 85-96).

¹⁷⁸³ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XVI, p. 244.

¹⁷⁸⁴ Cfr. B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XXXVII, (91).

¹⁷⁸⁵ Cfr. *ibid.*, pred. XXXVII (85-96),

¹⁷⁸⁶ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XVI, p. 244.

¹⁷⁸⁷ *Ibid.*, pred. XVI, p. 247.

¹⁷⁸⁸ *Ibid.*, pred. XXXI, p. 46.

¹⁷⁸⁹ B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XXVII, (47).

conquistare le anime consiste nell'accecare gli uomini facendo loro perdere la capacità di giudicare e di distinguere il bene dal male, così che «l'anima accecata, senza fede, in ogni male, in ogni peccato è agevole cosa a farla cascare»¹⁷⁹⁰. Di conseguenza le prediche riportano anche esempi di persone i cui sensi e ragione furono in diversi modi ingannati dal demonio. Alcuni non hanno notato quanto «orribile e rustico e più sozzo che non si dipinge»¹⁷⁹¹ sia il male. Altri, come il protagonista di un *exemplum* nella predica VIII del ciclo fiorentino, non capirono mai in che cosa consistesse il vivere onesto. L'uomo a cui «'l dimonio [...] nel mondo [...] teneva gli occhi serrati acciò non conoscessi e suoi difetti e peccati e misfatti, e che non si confessassi, né rendessi l'altrui»¹⁷⁹², solo nel momento della morte - quando «all'anima sono aperti gli occhi della mente»¹⁷⁹³ - conobbe che la verità era infatti del tutto «contrario di quello che stimava»¹⁷⁹⁴. Ma allora era ormai troppo tardi e lo sciagurato «per asempro chiaro s'è veduto di quegli [diavoli] morire e gridare che i diavoli nel portano»¹⁷⁹⁵.

Ma non finisce qui il discorso sugli inganni demoniaci. Gli *exempla* bernardiniani confermano l'esistenza di un altro modo ancora di agire del diavolo, che è quello di tentare “personalmente”, magari senza farsi sempre riconoscere. Un caso di tale «lusione diabolica» viene riportato da Bernardino nella predica V del ciclo fiorentino¹⁷⁹⁶, ove il racconto biblico delle tentazioni subite da Cristo nel deserto¹⁷⁹⁷ è seguito dalla storia di tentazioni del demonio verso un «innamorato o vero ismemorato d'una bella donna»¹⁷⁹⁸. Il malcapitato viene - con intermediazione di «qualche incantatore» - ingannato dal diavolo che «pigliando corpo aereo in quella figura di quella donna»¹⁷⁹⁹ lo seduce. Particolarmente vistoso e stimolante per l'immaginazione, il motivo del demonio-femmina, demonio della fornicazione, appartiene già al repertorio canonico delle storie sul diavolo¹⁸⁰⁰ e risulta riccamente esemplificato sia nella letteratura sia nelle prediche¹⁸⁰¹. Ma anche se l'esempio addotto da Bernardino è dotato di scarsa originalità, esso permette di concretizzare ulteriormente la figura del diavolo.

¹⁷⁹⁰ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXV, p. 111; cfr. anche: *ibid.* pp. 111-113; Id., *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., V, (37-38)

¹⁷⁹¹ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXV, p. 113.

¹⁷⁹² *Ibid.*, pred. VIII, p. 117.

¹⁷⁹³ *Ibid.*, p. 116.

¹⁷⁹⁴ *Ibid.*, p. 117.

¹⁷⁹⁵ *Ibid.*

¹⁷⁹⁶ Cfr. *ibid.*, pred. V.

¹⁷⁹⁷ Come indica Bernardino il racconto è ispirato ai testi dei vangeli: Mt IV, 8; Mc I, 12; Lc IV, 1. Cfr. *ibid.*, pred. V, pp. 71-76.

¹⁷⁹⁸ *Ibid.*, pred. V, p. 75. Cfr. anche pred. XXXVIII, p. 169.

¹⁷⁹⁹ Cfr. *ibid.*, pred. V, pp. 75-76.

¹⁸⁰⁰ Cfr. A. Graf, *Il diavolo*, cit., pp. 69-70; B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXVIII, pp. 169-170.

¹⁸⁰¹ Cfr. A. Graf, *Il diavolo*, cit., p. 68-76; C. Delcorno, *Exemplum e letteratura*, cit., p. 103-112.

Caratterizzato finora quasi esclusivamente a livello morale, il diavolo bernardiniano è rimasto piuttosto vago nella sua fisicità. Ma ecco che il racconto ci offre uno spunto prezioso per una serie di considerazioni sopra la natura materiale del malefico. La prima riguarda la corporeità del diavolo. Il problema dibattuto dai Padri della Chiesa e dai teologi viene risolto da Bernardino con l'attribuzione ai demoni di un corpo etereo, e quindi in una maniera anche in questo caso pienamente rispettosa della visione tradizionale¹⁸⁰². I demoni hanno dunque un corpo di natura spirituale che, pur reso dopo la loro caduta «cupo senza lume» e «di lunga da la chiarezza di Dio»¹⁸⁰³, costituisce sempre una prova e un residuo del loro carattere originariamente angelico. Grazie a questo corpo etereo i diavoli sono dotati di un'inimmaginabile alacrità di movimento, di una particolare sottigliezza che consente loro di penetrare nei corpi altrui e di una straordinaria capacità di mutazione. Ed ecco i demoni spiccare il volo, apparire, sparire, spostarsi, sprofondare violentemente negli abissi della terra o percorrere in un batter d'occhio le distanze che separano le sue viscere dalla superficie¹⁸⁰⁴; eccoli saltare addosso, inseguire, cavalcare, ferire, rapire, «istraziare», «schernire», «tirare a lo inferno» e tormentare le anime dei peccatori¹⁸⁰⁵; eccoli infine «passare per uno muro o una pietra come per una finestra aperta»¹⁸⁰⁶, insinuarsi nei corpi dei più iniqui e prenderne il possesso totale¹⁸⁰⁷! Non di rado i diavoli, preoccupati di non mostrarsi nella loro nauseante bruttezza per non suscitare un ribrezzo precoce delle potenziali vittime, decidono di non apparire nella propria veste naturale. Come osserva Bernardino

«non ostante che tu non creda el dimonio sia nero come si dipigne, è tanta la sua figura spaventevole che io credo che, se mille uomini, a un tratto, potessino vedere il dimonio nella sua propria figura orribile, che tutti di paura morrebbero a un tratto. [...] El dimonio è tanto orribile che non si lascia vedere nella sua forma; se tu lo conoscessi non lo vorresti mai ubbidire né acconsentirli a niuna sua volontà»¹⁸⁰⁸.

¹⁸⁰² A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni...*, cit., pp. 268-275.

¹⁸⁰³ B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XXXVI, (97).

¹⁸⁰⁴ «In poco spazio, quanto è un batter d'occhio, sarà da levante al ponente, dall'uno capo del mondo all'altro»

(B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXVIII, pp. 159). Cfr. anche *ibid.*, pred. XXVI, pp. 428, 432.

¹⁸⁰⁵ Cfr. *ibid.*, pred. VIII, p. 118; XVI, p. 249; XXVI, pp. 428, 432; XXXII, p. 66-68; XXXVIII, p. 157; Id., *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. V, (18).

¹⁸⁰⁶ Cfr. B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXVIII, p. 157.

¹⁸⁰⁷ Riallacciandosi ai racconti biblici (Mt 8,28-8,34 e Mc 5,1-5,9) Bernardino cita l'esempio di un indemoniato posseduto da «una legione» di demoni. Il testo scritturale viene però usato in senso metaforico per illustrare come i cattivi vengono signoreggiati e guidati dai demoni. Lo stesso motivo è perciò utilizzato in due contesti diversi, che illustrano nel ciclo fiorentino la degenerazione dei sodomiti e nel ciclo senese quella dei faziosi. Cfr. B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXX, pp. 31-33; Id., *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. X, (60-63).

¹⁸⁰⁸ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred.: XXXV, pp. 111-112; XXXVIII, pp. 169-170.

Capace di assumere qualsivoglia forma il malefico prende allora le sembianze di persone umane, di diversi esseri animali o di oggetti inanimati. Così le prediche bernardiniane parlano dei demoni che si palesano nella forma di una donna bellissima¹⁸⁰⁹ e di un temibile grifone¹⁸¹⁰, ma anche di un crocifisso¹⁸¹¹ o perfino di un angelo di luce¹⁸¹² - tutto pur di conquistare maggior credibilità e insieme a questa anche maggior incidenza sull'anima.

La stessa finalità va attribuita a un'altra facoltà demoniaca consistente nel fare miracoli, particolarmente fuorviante in quanto atta a imitare una delle prerogative esclusive di Dio¹⁸¹³. Come insegna Bernardino «non sono se non due che possono fare miracoli: Iddio e il dimonio»¹⁸¹⁴. Il signore della menzogna non poteva non rendersi conto della fondamentale importanza che i fedeli attribuivano ai fenomeni miracolosi - prove tangibili e desiderate dell'esistenza e della potenza di forze spirituali -, e non ci mise tanto a capire quanta incidenza sulle masse fosse destinato a conquistare chiunque avesse la facoltà di fornire loro tali prove. E infatti, questa ossessiva ricerca di conferme concrete - che si traduce nell'avidità di fenomeni miracolosi e spinge i fedeli a vedere un miracolo in qualsiasi fenomeno inconsueto, senza gettare nemmeno uno sguardo critico né sul fenomeno né sul suo autore - preoccupa fortemente Bernardino. Il Santo biasima quindi sia l'incredulità popolare verso i misteri della fede sia la ricerca di testimonianze della loro validità, spinta spesso fino all'assurdo¹⁸¹⁵. Ma egli si rende conto che il problema della fiducia nei fatti meravigliosi non può essere risolto solo attraverso incitamenti a una maggiore fede nella parola di Dio e deve essere completato con un insegnamento capace di far discernere i miracoli divini da quelli del demonio, screditando questi ultimi in quanto falsi ed illusori. È vero che il demonio può fare miracoli o, come per maggior chiarezza preferisce dire Bernardino, meraviglie; la loro base è costituita dalla conoscenza di cose naturali che i demoni possiedono. Ma se tale conoscenza rende possibile la realizzazione delle meraviglie, essa stessa ne segna anche il limite. Infatti, ammonisce Bernardino, mentre i miracoli di Dio sono frutto «di potenza infinita e sopra

¹⁸⁰⁹ Cfr. *ibid.*, pred. V, p. 76.

¹⁸¹⁰ Cfr. *ibid.*, pred. XXVI, pp. 431-432.

¹⁸¹¹ Cfr. B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XXVIII, (69).

¹⁸¹² Cfr. *ibid.*, pred. XXVII, (42).

¹⁸¹³ Il motivo della facoltà demoniaca di fare meraviglie costituisce anche uno dei motivi frequenti nella letteratura agiografica. Cfr. C. Delcorno, *Exemplum e letteratura*, cit., p. 105 e ss.

¹⁸¹⁴ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXVIII, pp. 161-162.

¹⁸¹⁵ «E uno cieco crederà a un cane che lo guida, e crederai a un bastone al passare d'un'acqua [...], e simili altre cose che tu udirai, o novelle di strani paesi, o d'appresso subito lo crederrai, e de' fatti di Dio: "Io, el vorrei pure vedere con ragione; e se io vedessi el cielo; el paradiso allotta il crederei; e se una volta risuscitassi uno morto che me lo dicesse el crederei". E poco vi staresti suso. Non si può per ragione sapere come è fatto Idio, el paradiso, ma la fede t'insegna. Non si possono mostrare per ragione sensibili le cose che sono invisibili» (*ibid.*, pred. XXXV, pp. 118-119).

natura; el demonio li fa di potenza finita e secondo natura»¹⁸¹⁶. «Tieni per regola generale che il demonio non può fare altro che si possa per se medesima la natura»¹⁸¹⁷, e se le sue opere hanno parvenza del meraviglioso è soltanto per via di certi trucchi che egli usa per trarci in inganno. Il demonio può fare le cose più velocemente degli uomini¹⁸¹⁸, può farle meglio e più efficacemente, con più forza e meno sudore, con più destrezza e meno fatica, ma pur sempre senza eccedere i limiti del naturale: senza, insomma, andare oltre a ciò che la natura o gli uomini avrebbero potuto benissimo raggiungere impiegandoci solo più tempo e più energie¹⁸¹⁹. Ma non finiscono qui le differenze tra il meraviglioso divino e demoniaco. A diversi mezzi corrispondono diversi fini, e se Dio adopera i miracoli «per la sua dottrina manifestare» e per la «confermazione della fede»¹⁸²⁰, il diavolo non ha altro a mente che «fare gloria a sè»¹⁸²¹ rovinando in quell'occasione anche «chi li fa o chi gli crede»¹⁸²². Per questo gli uomini di Dio ricorrono ai miracoli sono nei casi in cui non si può «in niuno modo operare col senno naturale»¹⁸²³, mentre il diavolo ne dispensa a destra e a manca. «E miracoli sono differenti dalle meraviglie»¹⁸²⁴, conclude allora il predicatore, e raccomanda agli uditori di farsene beffe e di non credere se non «a' veri miracoli di Dio», acquistando con ciò «l'eternal gloria»¹⁸²⁵.

Un altro aspetto dell'operare diabolico nel mondo è la sua dimensione espansiva e collettiva. Infatti, se la devozione di ciascun fedele costituisce un campo di battaglia importante del malefico, il raggio d'azione di costui non si limita alla spiritualità individuale. Le sue opere non di rado hanno ripercussioni ben più ampie e andando oltre la vita e la sorte dei singoli incidono sul destino di intere nazioni. Influenzare la storia dell'umanità ostacolando in tal modo l'attuazione dei piani della Provvidenza divina: ecco il maligno proposito del demonio, che si ingegna di agire in maniera talmente forte e su scala così diffusa da poter compromettere la pace, la tranquillità e la sicurezza di intere comunità. Come opera demoniaca viene così interpretato il diffondersi dei vizi tale da trasformare i peccati e i fallimenti individuali in fenomeni propri di società corrotte. Dai semi del demonio nascono

¹⁸¹⁶ *Ibid.*, pred. XXXVIII, p. 162.

¹⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 163.

¹⁸¹⁸ Ma pur sempre non senza uno spazio di tempo. Cfr. *ibid.*, p. 163.

¹⁸¹⁹ Lo stesso principio vale per tutte le opere meccaniche e di costruzione che il diavolo compie. Cfr. A. Graf, *Il diavolo*, cit., pp. 89-90; J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 340-349.

¹⁸²⁰ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXVIII, p. 164.

¹⁸²¹ *Ibid.*, pred. XXXVIII, p. 167.

¹⁸²² *Ibid.*, p. 170.

¹⁸²³ *Ibid.*, pred. V, p. 75.

¹⁸²⁴ *Ibid.*, pred. XXXVIII, p. 165.

¹⁸²⁵ *Ibid.*, p. 170.

quindi lotte fratricide, fazionismi, divisioni e discordie¹⁸²⁶, con conseguenti congiure, ribellioni, tumulti, sommosse e vendette¹⁸²⁷. Frutto del suo distorto ingegno sono anche le eresie e gli scismi. I cattivi principi, i papi malvagi, le guerre feroci, la fame, le distruzioni, le uccisioni e le torture si diffondono dietro sua istigazione. Dalle «uova» da lui covate sgusciano

«rubbagioni di case, di buttighe, di fuore e dentro; ardare case, ardare vigne, amazzar l'uno uomo l'altro; amazzare similmente le donne, amazzare figliuoli, pigliare fanciulli piccoli, dar lo' del capo nel muro, sforzare le donne, le figliuole a' tuoi occhi veggenti, usare tradimenti l'uno coll'altro, furare ciò che può l'uno all'altro, venire discordie infra di voi l'un coll'altro, il padre col figliuolo, l'uno fratello coll'altro, per modo che niuno non si può fidare l'uno dell'altro; e così vengono in tanto sterminio¹⁸²⁸, che altro che male l'uno coll'altro non pensate di volere fare»¹⁸²⁹.

E infine il diavolo - al quale secondo l'Apocalisse «datum est [illu] potestas super quatuor partes terrae; interficere omnes gladio, peste, fame, et bestiis terrae»¹⁸³⁰ - è responsabile di pesti ricorrenti, di calamità naturali sempre più frequenti, di ripetute carestie, di attacchi dei lupi e di incursioni devastanti degli eserciti mercenari¹⁸³¹.

Ma se tutte queste sciagure dell'umanità altro non sono che opera diabolica viene naturale chiedersi: come mai tutto questo? Perché Dio onnipotente tollera la presenza del demonio nel mondo? Perché Lui, Signore dell'universo e Padre di ogni creatura, permette che il demonio si ingegni a prenderne il malvagio controllo? Perché il Sommo Amore concede l'esistenza all'estremo odio? Le ragioni per cui Dio ammette che il demonio operi nel mondo sono per Bernardino molteplici, ed egli dedica diversi passi delle prediche a darne la spiegazione. Prima di tutto, osserva, è un errore considerare il demonio come un'entità divina autonoma ed indipendente da Dio. Con tutte le malvagità di cui il malefico è capace, con tutte le iniquità che idea, con tutte le offese che perpetra egli altro non è e non può essere che un semplice servitore di Dio. Il demonio «è il manigoldo di Dio»¹⁸³², è il Suo «carnefice, o vuoi

¹⁸²⁶ Cfr. B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred.: IV, (74-75); X, XVI, (11-45); XXIII (22, 48). I diavoli «fecero che gli uomini presero queste insegne, essendo partiti in diversi modi, le quali insegne con tanto amore le fece amare e onorare e riverire, che sopra ogni altra cosa erano tenute care, sopra Dio erano amate» (*ibid.*, pred. XVI, (32)).

¹⁸²⁷ Cfr. *ibid.*, pred. III, (68-72).

¹⁸²⁸ *sterminio*: volontà di distruzione.

¹⁸²⁹ B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. IV, (82-83).

¹⁸³⁰ Apc. 6,8.

¹⁸³¹ Cfr. B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. V, (51-55).

¹⁸³² *Ibid.*, pred. V, (5).

dire beccaio, il quale uccide e fa tutti i fatti che appartengono al manigoldo»¹⁸³³, mettendo con ciò in atto la volontà divina. Qualsiasi cosa egli faccia, la può fare solo perché Dio vuole o concede che venga fatta. In questo modo l'azione demoniaca, atta a contrastare e a compromettere l'opera di Dio, si trasforma paradossalmente in una parte di questa, acquistando un ruolo importante nel piano provvidenziale. Il demonio si pone in sostanza come uno degli strumenti di realizzazione della giustizia divina. Egli è quindi regolarmente incaricato di chiamare le anime dei peccatori iniqui al giudizio divino e in caso di condanna ha la facoltà di portarle all'inferno: «Iddio [...] vi manda el demonio a citarlo, cioè, a richiederlo che venga al giudicio, e dagli l'arbitrio che gli tragghi l'anima di corpo. “Menalo qua. Poichè di me non si ricordò alla vita, io mi ricorderò di lui alla morte con darli la pena merita”»¹⁸³⁴. Così i demoni assistono, insieme agli angeli, al giudizio finale di ciascun'anima, pronti ad eseguire la sentenza dell'Onnipotente¹⁸³⁵.

Dio concede quindi deliberatamente l'esistenza ai demoni e si serve di loro per provare la fede e la fermezza dei fedeli, per rafforzare la loro devozione ed esercitare la resistenza con tentazioni continue, e infine per punire coloro che si rivelano indegni del Suo amore. Chi pone la sola fiducia in Dio, chi riconosce nella sua venerazione il senso profondo della vita rifiutando i desideri provenienti dal mondo e dalla carne, chi vive secondo l'insegnamento ufficiale della Chiesa non ha da temere perché il Dio equo non permetterà al diavolo di aggredirlo. «La spada gli sarà legata da Dio al demonio, e non vi potrà offendere» spiega quindi il Santo e per maggior chiarezza esemplifica: «Non potrebbe il demonio levarti un capello di capo senza la promessa di Dio, per la possanza che'elli abbia»¹⁸³⁶. In più, Dio non è l'unico a porre limite alla potenza del demonio: questi non può oltrepassare neanche il confine fissatogli dalla sua stessa vittima! La sua forza d'azione è infatti sempre relazionata alla debolezza spirituale del fedele, per cui l'attacco del demonio è come una sorta di infezione orientata ad acutizzarsi nel momento di un minimo calo di difese immunitarie. Se il demonio riesce perciò ad influenzarci e a farci peccare non è perché sia invincibile lui, ma perché noi cessiamo di lottare. Il Satana può tentarti ma non può costringerti a peccare¹⁸³⁷; allora «apri gli occhi poi che ài el conoscimento. Apri gli occhi e vedi e tuoi peccati»¹⁸³⁸, ammonisce il Santo, ponendo un accento forte sulla responsabilità di ciascuno per i propri

¹⁸³³ *Ibid.*, pred. V, (6).

¹⁸³⁴ Cfr. B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. VIII, p. 117-118.

¹⁸³⁵ «Sonvi i testimoni, coscienza, dimoni, e tuoi peccati» (Cfr. *ibid.*, pred. VIII, p. 120).

¹⁸³⁶ B. da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. V, *passim*.

¹⁸³⁷ Cfr. B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. III, *passim*.

¹⁸³⁸ Cfr. *ibid.*, pred. XXIX, p. 23.

errori e per la propria sorte eterna, e ricollegando tale responsabilità alla facoltà umana di libero arbitrio e al valore delle scelte che grazie ad esso Dio ci consente di fare¹⁸³⁹.

2.4. «Lasciare el male» e «fare el bene»

Il libero arbitrio e la necessità di fare continue scelte morali apre però la strada ad una serie di dubbi circa i criteri di scelta. «Tre cose bisogna a essere giusto. La prima, lasciare el male, la seconda, fare el bene, la terza, del male lasciato e del bene operato non avere vanagloria»¹⁸⁴⁰, risponde il Santo. Ma come discernere il bene dal male, come evitare le trappole e vivere realizzando la volontà di Dio, come essere giusti? Il desiderio di offrire una risposta a queste perplessità comuni dei fedeli segna profondamente la predicazione bernardiniana, contribuendo a darle da un lato un taglio concreto atto a radicare l'esemplificazione in un contesto il più possibile affine alla mentalità dell'uditorio, e dall'altro lato un tono forte e autoritario dovuto alla consapevolezza dell'estrema importanza dell'insegnamento e della necessità di potenziarne al massimo l'influenza¹⁸⁴¹. Così, illustrata la drammaticità della condizione umana e messa in risalto la continuità delle minacce spirituali, Bernardino dedica ampi brani della sua predicazione all'illustrazione specifica delle azioni e dei comportamenti determinanti sia in positivo che in negativo la sorte eterna delle anime.

2.4.1. Pratiche di culto

Tra i fenomeni che Bernardino biasima quali espressioni del male ci sono un insieme di credenze e di pratiche presenti nel pensiero e nel culto religioso popolare, che vengono giudicati dall'Albizzeschi come il risultato di una mancata comprensione o di una incompleta adesione all'insegnamento della Chiesa. Una delle preoccupazioni fondamentali espresse dal

¹⁸³⁹ «Piglia questo per regola generale. Non dica niuno: o il demonio o altri m'ha fatto peccare. Solo tu medesimo né sei cagione. Niuna colpa n'ha Iddio né altri; tu se' tu medesimo che gli fa, ch'è la tua volontà è libera al bene e al male. Se fai il bene, la tua libertà de l'arbitrio il fa. Se fai el bene, il simile». Cfr. *ibid.*, pred. III, p. 33.

¹⁸⁴⁰ Cfr. *ibid.*, pred. XXIX, pp. 19-20.

¹⁸⁴¹ Bernardino ha un forte senso di responsabilità dovuto alla consapevolezza di essere strumento di Dio. Cfr. G. Miccoli, *Bernardino predicatore...*, cit. p. 15; B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. L, pp. 383-384. «Io non vi voglio predicare altro se none che attendiate a non diventare ciechi, e chi fusse cieco ne' peccati insegnarli la via d'alluminarsi [...]. Compassione mi tira a' fatti vostri. Io ci sono venuto per questo; Iddio mi ci ha mandato acciò che io vi predichi e vostri errori, e mostrivi e pericoli in che voi venite, se voi non v'ammendate» (*ibid.*, pred. XXIX, p. 18).

Santo riguardo a pratiche religiose popolari è quella concernente la liceità dei luoghi e delle forme del culto. All'analisi dettagliata di tali problematiche viene dedicata una delle prediche iniziali del ciclo fiorentino¹⁸⁴². Bernardino apre la trattazione sulla questione del luogo del culto. È vero - egli dice - che «Iddio sia in ogni luogo», ma «'l tempio e la chiesa è luogo di Dio e albergo di Dio» ed Egli vi è presente «più [...] che altrove», perciò «altrimenti el debbi pensare e contemplare in casa sua che in sulla piazza e in camera tua»¹⁸⁴³. Il predicatore afferma perciò l'essenziale importanza del fatto che il culto venga realizzato in un tempio. D'altra parte la Chiesa, per via della presenza di Dio, del Corpo di Cristo, di un altare consacrato, delle reliquie e immagini dei santi, e infine dei sacerdoti dispensatori di sacramenti, si profila come un luogo non solo sacro ma anche ricco di benefici¹⁸⁴⁴. Così - spiega il predicatore - «molto più grazia s'accatta dal nostro Signore Gesù Cristo nelle chiese consagrate che non si fa altrove»¹⁸⁴⁵. Una preghiera recitata tra le mura del tempio di Dio e sotto lo sguardo attento dei suoi ministri vale allora molto di più rispetto ad un *Pater Noster* o un'*Avemaria* pronunciati nel silenzio della propria dimora. Dietro a questo desiderio di concentrare il culto sul suolo ecclesiastico si cela da un lato la preoccupazione per la correttezza del culto dei fedeli e dall'altro lato un desiderio di maggiore controllo del culto da parte della Chiesa. Però, come osserva Walter Brandmüller in base a un esame dell'*Opera omnia* e della predicazione volgare, la Chiesa stessa non viene sottoposta dal Santo a un'analisi ecclesiologica¹⁸⁴⁶. L'opera latina bernardiniana manca di un'esposizione esaustiva del disegno dogmatico della Chiesa e non vi si trovano se non pochi e sparsi accenni alle problematiche ecclesiologiche, mentre l'opera volgare appare del tutto spoglia di riferimenti alle questioni del papismo, del conciliarismo e della riforma, così attuali e dibattute dai teologi dell'epoca dello scisma¹⁸⁴⁷. Se tale mancanza delle opere latine può spiegarsi con l'attaccamento del Santo alla visione mistico-patristica della Chiesa, e quindi con il desiderio di vedere in essa più «una realtà spirituale che una realtà istituzionale»¹⁸⁴⁸, il silenzio delle prediche volgari pare spiegarsi con la finalità pratica della predicazione. Come scrive ancora Brandmüller, «se lo scisma avesse agitato gli animi dei suoi ascoltatori, se il conciliarismo e la problematica della riforma fossero stati temi sentiti dal pubblico, certamente egli li avrebbe

¹⁸⁴² Cfr. *ibid.*, pred. XIV, pp. 210-226.

¹⁸⁴³ *Ibid.*, p. 211.

¹⁸⁴⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 211-217.

¹⁸⁴⁵ *Ibid.*, p. 214.

¹⁸⁴⁶ Cfr. W. Brandmüller, *L'ecclesiologia di San Bernardino da Siena*, in *Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, cit., pp. 393-406.

¹⁸⁴⁷ Cfr., *ibid.*

¹⁸⁴⁸ *Ibid.*, p. 405.

trattati»¹⁸⁴⁹. E in effetti, Bernardino non evita di menzionare le accuse rivolte al papato o le questioni connesse al dilagare delle eresie, ma la dimensione in cui tali problematiche vengono discusse è diversa da quella ecclesiologica. Privati della loro specifica autonomia, così, questi temi confluiscono nel quadro religioso dell'epoca e contribuiscono a renderne più minacciose le tinte, spingendo alla ricerca di rimedi concreti e sicuri perché garantiti dall'infallibilità della Chiesa. Con la conseguenza che l'ansia del diffondersi dei fenomeni ereticali e della confusione al soglio papale viene ad accrescere la preoccupazione, costante nella predicazione bernardiniana, di rendere le pratiche religiose più conformi alla dottrina e più strettamente soggette all'esecuzione e alla sorveglianza di un personale adatto, finendo per tradursi in una serie di indicazioni sul culto quotidiano.

E così, troviamo numerose prediche dedite sia all'esposizione dei significati dottrinali sia alla discussione degli aspetti pratici dei singoli sacramenti. Il Santo pone un forte accento sulla prontezza e sulla correttezza dell'esecuzione del battesimo, non dimenticando di evidenziare l'importanza e la dimensione spirituale dell'impegno dei padrini¹⁸⁵⁰, incita a una confessione frequente e consapevole (benché le disposizioni canoniche richiedano formalmente almeno una confessione all'anno¹⁸⁵¹)¹⁸⁵², parla della necessità di comunicarsi in maniera responsabile e riverente¹⁸⁵³. Rivendicando il valore primario di una pratica di culto costante, consapevole e corretta il Santo mette anche in risalto il ruolo dei sacerdoti, ministri di Dio e mediatori indispensabili del culto religioso. Sono loro che all'atto del battesimo ci ammettono nella comunità dei cristiani¹⁸⁵⁴, che ascoltando le confessioni e concedendoci in nome di Dio le remissioni dei peccati ci aprono la strada verso il paradiso, che somministrandoci il corpo di Cristo ci nutrono del cibo spirituale di cui abbiamo bisogno per affrontare gli attacchi del demonio, le tentazioni del mondo e i desideri immondi della carne¹⁸⁵⁵.

Nel valorizzare missione sacerdotale e nel chiamare i fedeli all'estrema reverenza nei confronti di tale carica, però, il predicatore non nega la presenza nella Chiesa di

¹⁸⁴⁹ *Ibid.*

¹⁸⁵⁰ Cfr. B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXVI, p. 134. Cfr. A. Prosperi, *Battesimo e identità...*, cit., pp. 325-355; J. Bossy, *Padrini e madrine: un'istituzione sociale del cristianesimo popolare in occidente*, in «Quaderni storici», 41, (1979), pp. 440-449.

¹⁸⁵¹ Nel 1215 il IV Concilio Laterano stabilisce l'obbligo di accedere almeno una volta l'anno alla confessione auricolare e di fare la penitenza che ne consegue, istituzionalizzando così e rendendo regolare la pratica penitenziale. Cfr. J. Le Goff, *L'uomo medievale*, cit., p. 9.

¹⁸⁵² Cfr. B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred.: I, II, III, IV.

¹⁸⁵³ Cfr. *ibid.*, pred. XLIII.

¹⁸⁵⁴ Il santo sottolinea che il battesimo può essere impartito da laici solo in caso di emergenza. Cfr. *ibid.*, pred. XXXVI, pp. 132-134.

¹⁸⁵⁵ Cfr. *ibid.*, pred. XLIII *passim*.

comportamenti preoccupanti e lontani dall'ideale di carità sacerdotale. Anzi, molte delle sue osservazioni sul clero sono destinate proprio alla discussione dell'atteggiamento da assumere nei confronti di preti iniqui, cattivi, indisciplinati, simoniaci, ubriaconi o seduttori: il che sembra testimoniare una diffusione notevole di quei fenomeni¹⁸⁵⁶. «Se si cacciassino tutti e cattivi, pochi rimarrebbero e buoni, egli è meno male avergli non buoni che non averne niuno»¹⁸⁵⁷, afferma il Santo, incitando i fedeli a seguire le lezioni impartite dai religiosi e non il loro esempio, e ad astenersi allo stesso tempo da alcuna forma di critica o di sdegno¹⁸⁵⁸. La punizione e il castigo dei cattivi preti spettano esclusivamente alla Provvidenza divina e alle autorità della Chiesa, non ai fedeli, che sono tenuti ad onorare se non la persona, almeno il grado particolare della classe sacerdotale.

Per illustrare appieno il particolare rilievo della missione religiosa il Santo introduce un ulteriore argomento che si adegua ancor meglio alla mentalità degli uditori¹⁸⁵⁹.

Così, egli spiega, l'importanza del grado sacerdotale scaturisce dalla straordinaria «potestà» degli ecclesiastici. Essi hanno «più podestà che gli angeli del cielo; e, [...] che niuno altro sancto di paradiso, [...] che la Vergine Maria [...] chè niuno angelo, chè niuno sancto di paradiso ed eziandio la Vergine Maria, non àno podestà di consacrare el corpo di Gesù Cristo, che l'à el prete sacro»¹⁸⁶⁰. Ma non basta! La facoltà di intercedere nel rito più sacro di transustanziazione e un contatto strettissimo con il sacro rendono i religiosi immuni dalle aggressioni del maligno, facendo sì che «niuno demonio può contro a loro»¹⁸⁶¹. In virtù di ciò allora la classe sacerdotale appare non solo un gruppo depositario del sapere profondo della Chiesa, «l'interprete unica della volontà divina manifestata nella Scrittura»¹⁸⁶², e dispensatore di riti sacri, ma anche come un ceto dotato di straordinarie capacità spirituali. E pure se il Santo non sviluppa questa riflessione né cita esempi per illustrare in cosa dovesse consistere l'eccezionale forza dei sacerdoti nel contrastare i demoni (se si trattasse della loro

¹⁸⁵⁶ Uno sguardo concreto e quotidiano, pur se giustificato con il riferimento scritturale, viene offerto nell'*exemplum* citato nella pred. II. «Che se vedi uno confessoro di poca fede, di poca coscienza o brigante, non ti fidare di lui, non ti confessare da lui, cerca d'altri. E massimamente le donne giovane debbosi confessare dagli uomini maturi e savi e di buona coscienza. E soprattutto, come messer Sancto Pagolo l'ammunisce, tutte vedino col capo turato e coperto [...]. E debba la donna che si confessa, se s'avvede di lui alcuna parola o atto disonesto, subito partirseli da' piedi, e piuttosto dargli della pianella nella bocca che starlo a udire più». (*ibid.*, pred. II, pp. 21-22). Cfr. anche *ibid.*, pred.: I, III, VII *passim*, XIII, p. 200-202; XIV, p. 210, 217-225; XXXVI, pp. 132-134. Cfr. anche C. D. Fonseca, *Bernardino e la vita del clero del suo tempo*, in *Atti del simposio in Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, cit., pp. 499-507.

¹⁸⁵⁷ Cfr. B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XIV, p. 219.

¹⁸⁵⁸ Cfr. *ibid.*, pred. XXII, p. 357.

¹⁸⁵⁹ C. D. Fonseca, *Bernardino e la vita del clero del suo tempo*, cit., pp. 499-507; G. Miccoli, *Bernardino predicatore...*, cit., pp. 33-35.

¹⁸⁶⁰ Cfr. B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XIV, p. 222.

¹⁸⁶¹ Cfr. *ibid.*, pred. XIV, p. 222.

¹⁸⁶² W. Brandmüller, *L'ecclesiologia di San Bernardino da Siena*, cit., p. 400.

capacità di esorcizzare il male, o magari di altre facoltà ancora), resta indubbio come una riflessione del genere contribuisse a formare nelle menti degli uditori una visione del clero come capace non solo di cavarsela con i demoni ma anche di istituire un contatto approfondito con le forze spirituali in generale. Da qui il passo è breve ad attribuire alla figura del sacerdote alcuni aspetti propri di una figura santa, taumaturgica e infine magica: fenomeno che abbiamo potuto osservare nelle *Novelle* di Giovanni Sercambi.

Ma l'argomento addotto da Bernardino per invitare i fedeli alle chiese permette di rilevare un altro aspetto della mentalità religiosa con cui il Santo si rapporta. Vi traspare pure una devozione alla cui stregua ci si reca in chiesa con il desiderio di ottenere non solo un più profondo rinnovamento spirituale, grazie alla sacralità del luogo ed all'illuminante intercessione dei sacerdoti, ma anche una maggior efficacia della preghiera. Cercando di attrarre i fedeli con le promesse di «accattare grazia» e di ottenere aiuti preziosi, il Santo indulge così a una mentalità di carattere utilitarista che vede nella devozione, oltre a un insieme di idee atte a spiegare e a organizzare il mondo, a dare un senso più profondo alla vita e a rivelare la finalità importante della morte, pure un mezzo utile per garantirsi una protezione e un sostegno concreti, pratici e sicuri da parte della divinità. Nell'insegnamento del Santo emerge quindi un atteggiamento, tipicamente popolare, di natura contrattuale e «cioè di sapore magico di *do ut des*»¹⁸⁶³, alla cui stregua in cambio del culto e della venerazione si è autorizzati ad attendere una serie di benefici divini.

Affinché il culto possa essere celebrato correttamente ed efficacemente, inoltre, non basta frequentare le chiese ma bisogna tenere un comportamento adeguato. «Vi debbi avere riverenza grande e non debbi in chiesa se none contemplare e orare, e buoni pensieri avere»¹⁸⁶⁴, afferma Bernardino, e cita una serie di esempi ed indicazioni su come comportarsi in un luogo sacro¹⁸⁶⁵. Ma nemmeno il buon proponimento e lo zelo religioso sono a volte sufficienti per evitare errori di culto. Egli precisa anche chi, quando e come si deve onorare. In primo luogo l'attenzione e la preghiera dei fedeli devono rivolgersi al corpo di Gesù Cristo «che sempre in chiesa v'è o debbe essere consagrato all'altare maggiore»¹⁸⁶⁶. «Va' a l'altare maggiore quando entri in chiesa e quello adora» - insiste Bernardino -, «e non ti porre alle figure dipinte», ma «fatto prima la debita riverenza al Corpo di Gesù, poi a altre figure che ti

¹⁸⁶³ Cfr. G. Cherubini, *Il Contadino e il lavoro dei campi*, cit., p. 151; M. Bloch, *La società feudale*, cit., pp. 100-106; J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 210, 226-239.

¹⁸⁶⁴ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XIV, p. 211.

¹⁸⁶⁵ Cfr. J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 212-221.

¹⁸⁶⁶ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XIV, p. 212.

rappresentano altri santi divoti, fa' la tua divozione»¹⁸⁶⁷. Va respinta perciò la biasimevole tendenza dei fedeli a dedicare pensieri e preghiere più alle concrete e accattivanti figure dei santi che non al Cristo sofferente sulla croce, violando con questo il principio di onorare «sempre prima [...] Dio, e poi [...] loro per l'amore di Dio»¹⁸⁶⁸. Con ciò però Bernardino vuole contestare l'erronea gerarchia di culto seguita dai fedeli e non l'adorazione delle immagini, respinta invece dagli oppositori del Santo per la paura che nella visione dei fedeli l'immagine sacra potesse finire per confondersi con la sottostante realtà religiosa¹⁸⁶⁹. Al contrario, Bernardino dimostra una profonda consapevolezza delle difficoltà da parte dei fedeli di accettare un culto astratto e non esita a rilevare l'importanza delle immagini sacre nella trasmissione e nella diffusione del culto. Secondo la sua opinione, le immagini, le sculture e le reliquie, concretizzando le storie bibliche o agiografiche e personificando le astratte qualità morali poste come esempio, offrono ai fedeli un insegnamento prezioso¹⁸⁷⁰. Se quindi egli cerca di limitare la devozione popolare rivolta alle figure dei santi è solo perché l'adorazione dei singoli santi distoglie i fedeli dall'osservanza dell'altro culto, che è quello fondamentale. Le loro figure risplendono per la luce riflessa di Dio. Il un riferimento principale dei pensieri pii, delle preghiere, delle speranze, delle suppliche e dei ringraziamenti dei fedeli deve essere solo Lui, Creatore del cielo e della terra. Lui, Giudice sommo, onnipotente ed onnipresente che nell'estrema astrazione della sua figura è il protagonista centrale della visione bernardiniana. La predicazione del Santo è una costante, intensa e appassionata meditazione sulla figura di Dio. Dio è “astratto”, “lontano”, “incommensurabile”: ma ciò non vuol dire “irraggiungibile”, perché quel Dio eterno e assoluto si è fatto uomo. È un Dio in Tre Persone. È Dio Padre eterno, Santo Spirito ma anche Dio Figlio sceso in terra, Dio pastore, Dio dell'estrema umiltà e della grande misericordia, Dio del perdono e del sostegno, Dio della sofferenza e della compassione, Dio redentore e Dio taumaturgo. Un Dio che ha battuto le nostre stesse strade, che ha patito le nostre medesime pene ed ha accettato la morte per darci l'opportunità di essere immortali. Una figura, insomma, in grado di trascinare l'anima con la sua divinità e di esaltare il corpo con la sua

¹⁸⁶⁷ *Ibid.*

¹⁸⁶⁸ *Ibid.*

¹⁸⁶⁹ Cfr. A. Morisi, *Andrea Biglia e Bernardino da Siena*, in AA. VV., *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, cit., pp. 348-349.

¹⁸⁷⁰ «E per quello rappresentarla [la scrittura figurale] te lo metti dentro, e levati in lui colla mente e colle parole, e molto utile fa alla gente grossa e semplici che non sanno leggere se non nelle storie dipinte» (B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred XL, p. 208).

umanità¹⁸⁷¹. Una persona della Trinità che assume in sé la figura simbolica dell'uomo sofferente e umiliato, ma divino¹⁸⁷². Un'icona, che oltre a simboleggiare l'infinità del divino amore, offre un collegamento tra il mondo terreno e quello divino, pone un modello di perfezione spirituale concreto e visualizzabile, e avendo condiviso la triste sorte umana permette di sperare in una maggior comprensione e in un'intercessione misericordiosa e caritatevole presso il severo Dio Padre. Cristo Dio si pone dunque come un *alter ego* di Dio Padre¹⁸⁷³. Questa opposizione trova una sua chiara espressione nella scissione che la figura del Padre sperimenta nel momento del concepimento del Figlio. Una scissione, osserva il Santo, in cui il minaccioso e punitivo Dio Veterotestamentario dedica la parte migliore di sé per diventare uomo e redentore del genere umano¹⁸⁷⁴. Nato da «tutta la potenza, la sapienza e clemenza di Dio, e amore»¹⁸⁷⁵, e complementare nei confronti del Padre giudice esigente e severo, Cristo concentra quindi in sé i tratti capaci di renderlo un Dio vicino all'esperienza quotidiana dei fedeli e una figura con cui il pensiero religioso dei fedeli possa rapportarsi meglio. La centralità delle figure di Cristo e della Madonna, presente già da tempo nell'ambito della pietà popolare, viene così rilanciata da Bernardino, chiaramente preoccupato dalla tendenza dei fedeli a osservare culti locali minori difficilmente controllabili e capaci di sfociare in fenomeni superstiziosi¹⁸⁷⁶. Predicando del Nome di Gesù egli ricorre anche a mezzi ritenuti - sulla base dell'esperienza francescana - efficaci per proporre il cristocentrismo alla riflessione religiosa dell'uditorio, fra cui l'ostensione delle tavolette. Inoltre, la forza divina di Gesù è presentata non solo come capace di offrire ai devoti un conforto spirituale, una guida morale, «el rifugio contro ogni tentazione»¹⁸⁷⁷ e un mezzo sicuro contro gli attacchi demoniaci, ma anche come rimedio efficace «contro alla infermità» e contro la peste, contro i pericoli della guerra e del viaggio, contro le insidie del mare, contro l'infertilità, contro i cattivi affari e contro le disgrazie quotidiane di ogni genere. In questo modo Cristo Dio finisce per assumere un'intera serie di “compiti” che nel pensiero religioso

¹⁸⁷¹ «L'anima si diletta nella deità, el corpo nella umanità del corpo di Gesù Cristo» (B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XL, p. 212). Cfr. J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 226-239; J. Le Goff, *L'uomo medievale* pp. 5-8; G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 217-245.

¹⁸⁷² Cfr. J. Le Goff, *L'uomo medievale*, cit., p. 6.

¹⁸⁷³ Cfr. *ibid.*, pp. 5-8.

¹⁸⁷⁴ «El volto di Dio era terribile. Innanzi che Gesù c'andasse non v'andò persona niuna per niuno modo. Ognuno temeva, Iddio faceva giustizia di fatto nel punire de' peccati; e buoni al limbo, e cattivi all'inferno. Terribile Iddio in tutti e fatti suoi. Vegnendo la plenitudine del tempo disse Iddio: Io voglio mutare uno nome leggiere, amoroso, grazioso, e benigno, e breve. Come del mio ogni persona tremava, così di quello ognuno si possa rallegrare e giocondare» (B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XL, p. 195).

¹⁸⁷⁵ *Ibid.*, p. 196.

¹⁸⁷⁶ Sulla centralità dei Cristo e della Madonna nella pietà popolare, cfr. J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., 226-239, 263; G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit. pp. 222-226; R. Manselli, s. v. *Bernardino da Siena*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. IX, Roma, 1967, pp. 215-226.

¹⁸⁷⁷ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XL, p. 195.

popolare erano ascritti ai santi. Cambia così il destinatario principale delle preghiere (la schiera dei santi viene sostituita dalla figura di Cristo Dio), ma non il fondamento ideologico della devozione. Il modo di vedere il culto come una serie di pratiche atte a onorare una divinità con la speranza di ottenere una ricompensa resta invariato. E la strategia scelta dal Santo di avvalorare la devozione a Gesù mediante le promesse di possibili aiuti per chi si dimostrerà devoto, e di castighi sicuri per chi si sottrae non fa altro che accentuare questa visione contrattuale ed utilitarista. E a poco varrà l'avvertenza che è sempre possibile rifiuto della grazia da parte di Cristo: eventualità peraltro poco trattata dal Santo perché difficilmente accettabile dai fedeli e capace di determinare comportamenti alternativi alle pratiche ortodosse. Il culto del nome di Gesù, basato sull'adorazione delle tavolette con il trigramma, avrà così un successo enorme. E se la sua dimensione rallegrerà senz'altro il cuore del Santo, la sua natura gli procurerà anche non poche preoccupazioni. Infatti, le tavolette, proposte dal predicatore come ausilio simbolico simile alle immagini sacre e destinato a guidare la riflessione verso la figura di Cristo Dio, ben presto perderanno il valore di segno e saranno venerate in sé, assumendo un carattere strettamente magico¹⁸⁷⁸. Così l'impostazione contrattuale della devozione a Cristo, proposta da Bernardino in virtù del successo presso il pubblico, scivolerà fuori del controllo del Santo aprendo la strada alla formazione di una visione popolare magica del nome di Cristo e delle tavolette da esso segnate.

Ma le forme di devozione ai santi sono solo un aspetto delle irregolarità di culto che urtano la coscienza di Bernardino. Egli condanna anche coloro che «stanno a mercatare nelle chiese e a vagheggiare, e a cianciare, e altre disoneste cose fare e pensare»¹⁸⁷⁹, e si scaglia contro le donne che vengono in chiesa con «adornamento disonesto» e con l'unico scopo di «essere vagheggiate e vagheggiare»¹⁸⁸⁰. Ma c'è di peggio! Oltre che luogo di socializzazione, spazio per incontri commerciali e teatro di seduzione le chiese sono anche palcoscenici in cui si può vedere la gente «ballare, e [...] sonare, e altri giuochi fare»¹⁸⁸¹, tuona il Santo, e termina l'elencazione dei misfatti con l'immagine biblica per cui «noi cristiani che dovremo riverire le chiese, [...] ne facciamo spilonche di ladroni [...] e peggio che stalle»¹⁸⁸². La punizione per un tale comportamento non può essere che il rifiuto della grazia, e non c'è da

¹⁸⁷⁸ Cfr. A. Morisi, *Andrea Biglia e Bernardino da Siena*, cit., pp. 348-349.

¹⁸⁷⁹ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XIV, p. 211. «O donne, oh che vergogna è egli la vostra, che la mattina, mentre che io dico la messa, voi fate uno romore tale, che ben mi pare udire un monte d'ossa, tanto gridate! [...] Oh, la bella devozione che voi avete a udire la messa! Quanto ch'è a me, mi pare una confusione, senza niuna devozione e reverenzia» (Id., *Prediche volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XIX, (92)).

¹⁸⁸⁰ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XIV, p. 211. Cfr. anche G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 243-245; J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., 218-219.

¹⁸⁸¹ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XIV, p. 211.

¹⁸⁸² *Ibid.*, pred. XIV, p. 213.

meravigliarsi poiché «se noi avessimo al tempio di Dio fede e riverenza, ogni grazia giusta che ivi chiedessi ogni cosa aresti»¹⁸⁸³. L'esortazione a una partecipazione più attenta e più consapevole al culto fa dunque ricorso anche qui alla mentalità utilitaristica già menzionata.

La varietà dei misfatti che si compiono comunemente spinge il Santo a tentare anche una distinzione più sistematica fra i comportamenti religiosi regolari e leciti e quelli immondi e sacrileghi. Così, la seconda parte della predica XIV è dedicata all'illustrazione del principio «che niuna cosa che s'appartenga a Dio o alla chiesa ti si appicchi alle mani»¹⁸⁸⁴. «Tre cose sono che si debbono riguardare di no le toccare» - annuncia il Santo, e continua specificando: «cose sacre di sacro luogo», «cose sacre di non sacro luogo», «cose non sacre di sacro luogo»¹⁸⁸⁵. Parlando della prima categoria il predicatore biasima coloro che spinti dalla devozione mal intesa corrono «a baciare l'altare, e massimamente alla pietra sagrata, al calice o alla patena o il corporale»¹⁸⁸⁶. Ma la brama popolare del contatto diretto con il sacro, dietro alla quale non di rado si cela la solita speranza di poter ricavarne benefici non solo spirituali, si può esprimere anche in forme molto più gravi. Il maggiore sacrilegio commette chi viola il principio di non rubare cose sacre con lo scopo di usarle in uno spazio che sacro non è. Così, Bernardino si scaglia appassionatamente contro chi «il Corpo di Gesù Cristo [...] riporta o riserba o fanne alcuna malia o incanto»¹⁸⁸⁷. La preoccupazione per i possibili usi magici dell'ostia e degli oli santi è talmente forte che il Santo non esita di aggiungere all'effetto deterrente della parola il valore persuasivo di un adeguato *exemplum*¹⁸⁸⁸. Dalla storia di un avaro veniamo allora a sapere non solo che chiunque faccia malie con ostia sarà «scomunicato e perduto in carne e in ossa», ma anche che le operazioni del genere altro non sono che opere del demonio per cui chi le esegue onora quello.

Un altro sacrilegio, che Bernardino discute già con meno tensione, consiste «nelle fiure» di «cose sacre di non sacro luogo»¹⁸⁸⁹. Il Santo affronta il problema dei furti di «vasi sagrati, calici, patene, paramenti o altre cose», tra cui anche «orlique de' santi»¹⁸⁹⁰. Consapevole dell'attaccamento dei fedeli alle immagini e alle reliquie dei santi di cui «comunemente in ogni chiesa n'è qualcuna», Albizzeschi incoraggia l'uditorio ad averne «somma riverenza, perché [...] rappresentano e santi che sono in vita eterna e la loro buona e

¹⁸⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁸⁴ *Ibid.*, p. 214.

¹⁸⁸⁵ *Ibid.*, p. 214.

¹⁸⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁸⁷ *Ibid.*, p. 215.

¹⁸⁸⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 215-216.

¹⁸⁸⁹ *Ibid.*, p. 216.

¹⁸⁹⁰ *Ibid.*

santa vita, nella quale ciascun cristiano si debbe specchiare»¹⁸⁹¹, ma allo stesso tempo ammonisce che una reverenza ingenua, che non tiene conto del luogo in cui tali oggetti vengono adorati, può condurre a una venerazione sacrilega di cose non consacrate. L'ammonimento vale innanzitutto per le false reliquie. Non bisogna quindi prestare fede a chi mostri reliquie con il «latte della Vergine Maria, chè cento vacche non arebbono tanto latte quanto se ne mostra per tutto el mondo»¹⁸⁹²; similmente, non bisogna fidarsi di chi vanti il possesso delle reliquie della santa croce di Gesù perché «mostronsi tanti pezzi del legno della Croce di Cristo, che, accozzandoli insieme, non gli tirerebbono sei paia di buoi», i quali non sono altro che «fichi in Egitto che il legname loro, gittandolo in sul fuoco, non arde»¹⁸⁹³. Per proteggere i fedeli da queste «cose trovate per ciuffulatori»¹⁸⁹⁴ Bernardino adotta una tattica duplice: da un lato cerca di screditarle spiegando così dettagliatamente i metodi con cui si fanno i trucchi più frequenti e dall'altro lato vi contrappone il culto del simbolico «segno di Croce» collocato nelle chiese¹⁸⁹⁵ e del trigramma con il nome di Cristo. La terza categoria infine riguarda le «cose non sacre di sacro luogo»¹⁸⁹⁶ e offre a Bernardino lo spunto per rivendicare l'intangibilità dei beni temporali della Chiesa e l'importanza della carità la quale egli sollecita, promettendo una resa sicura e moltiplicata dei doni se non in questa vita sicuramente in quella futura¹⁸⁹⁷.

Tutti gli esempi precedenti - e in particolare le frequenti incitazioni all'osservanza delle virtù francescane non tanto in nome dell'amore del prossimo e della volontà di seguire il Cristo quanto piuttosto per promesse dei favori del Signore¹⁸⁹⁸, insieme agli inviti a fuggire il male, più per proteggersi dalle possibili conseguenze degli errori che non in nome del bene - permettono di individuare un'altra caratteristica centrale della predicazione di Bernardino, la quale fa emergere un ulteriore aspetto della realtà religiosa a cui egli fa fronte. Il suo è un modello di devozione che poggia fortemente sulla precauzione e sulla paura¹⁸⁹⁹. Per suscitare nuovi slanci di devozione il Santo non esita a richiamarsi ad aspetti della mentalità concreta e pratica dell'uditorio che rendono il culto inscindibilmente legato alla volontà di garantirsi un certo livello di protezione e di sicurezza. Di conseguenza il suo insegnamento rinuncia a proporre all'uditorio una riflessione più profonda su quel male che si vuole fuggire e sul quel

¹⁸⁹¹ *Ibid.*, p. 213.

¹⁸⁹² *Ibid.*, p. 216.

¹⁸⁹³ *Ibid.*

¹⁸⁹⁴ *Ibid.*

¹⁸⁹⁵ *Ibid.*

¹⁸⁹⁶ *Ibid.*

¹⁸⁹⁷ «Chè messer Domeneddio l'arà molto per bene, e renderavi buono frutto» (*ibid.*, pred. XIV, p. 217).

¹⁸⁹⁸ Cfr. *ibid.*

¹⁸⁹⁹ Cfr. G. Miccoli, *Bernardino predicatore...*, cit., pp. 18-25.

bene che si desidera realizzare. I due valori, intesi come qualità morali astratte, appaiono estremamente vaghi. Il male ha sempre la faccia del diavolo, e il bene è rappresentato dall'elencazione di un insieme di figure esemplari e di un'intera serie di pensieri, usi, pratiche di culto e forme di costume che si devono seguire per non cadere vittime del malefico e per poter sperare in un appoggio divino¹⁹⁰⁰.

2.4.2. *Magia e superstizione*

Le problematiche dolenti del culto popolare denunciate dal Santo nelle prediche precedenti non esauriscono però la gamma ricca e variegata di fenomeni religiosi popolari che suscitano forti preoccupazioni del predicatore. Così una lunga serie di prediche è atta a illustrare un altro grande problema del fenomeno religioso popolare, consistente nell'indulgere a pratiche magiche e superstiziose in senso proprio. La presenza nella mentalità popolare di credenze, convinzioni, comportamenti e riti estranei all'insegnamento della Chiesa costituisce, infatti, preoccupazione costante di Bernardino. Egli vi dedica molti interventi sia a carattere dottrinale - per illustrare l'erroneità del fondamento su cui poggiano tali comportamenti -, sia a carattere pratico e con valore di *exemplum* - per denunciare il fenomeno nel contesto quotidiano e concreto rendendolo più facilmente riconoscibile da parte dell'uditorio.

Il Santo si preoccupa di evidenziare la natura profondamente blasfema di ogni pensiero o rito, magico o superstizioso che sia. «Andare dietro a incanti»¹⁹⁰¹ e alle pratiche magiche in generale significa onorare il demonio e rappresenta uno dei peccati più orrendi - quello di bestemmia¹⁹⁰² -, spiega il Santo. E come la «bestemmia [...] non è altre che trasferire la gloria di Dio in altri», così «gl'incanti, le malie, i brievi [...] la gloria di Dio la danno al dimonio»¹⁹⁰³. Realizzare le malie, commissionare la loro esecuzione, e persino osservare il loro svolgimento significa quindi offendere Dio, non soltanto nel profondo del cuore «per la malignità della intenzione» non verbalizzata, o mediante le parole «di mala

¹⁹⁰⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 23-25.

¹⁹⁰¹ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XLI, p. 220.

¹⁹⁰² Richiamandosi alle parole del profeta Isaia, Bernardino sostiene che la bestemmia è il peccato più grave, «maggiore che la superbia e omicidio, e che l'ira, e 'l prestare a usura, che 'l rubare [...], che la lussuria, che la gola, e così che tutti gli altri peccati», perché è commesso senza che ci sia dietro alcun altro «fine mondano» se non quello di offendere Dio, e perché non è condizionato da alcuna inclinazione naturale dell'uomo. Cfr. *ibid.*, pred. XXVII, pp. 446-448.

¹⁹⁰³ *Ibid.*, pred. XXVII, p. 446.

ragione e villane e brute e bestiali», ma anche attraverso «le opere»¹⁹⁰⁴. Rivolgersi al diavolo con venerazione e con la speranza di avere da lui quell'aiuto, quel sostegno e quelle grazie che non si sono avuti da Dio vuol dire riconoscere nel demonio il proprio signore, violando così a uno dei principi fondamentali di fede cristiana: quello di adorare «solo uno Iddio»¹⁹⁰⁵. Chiunque desideri osservare il primo comandamento, spiega quindi il Santo, deve prendere una lunga serie di proponimenti tra cui quello di «mai più [...] andare dietro a incanti», di «abbandonare con fatti l'incanti e i brevi», e di farsi «beffe e rida del tempo passato d'avere creduto alle bestialità de' brevi e degli incanti»¹⁹⁰⁶.

I seguaci e gli esecutori di opere magiche e superstiziose non dovevano però mancare tra i fedeli radunati alle prediche, e la presenza di tali operazioni doveva essere frequente, diffusa, multiforme e fortemente radicata nella cultura popolare, se il Santo non si accontenta di denunciare l'esistenza del fenomeno ma sfrutta diverse occasioni per identificare le sue forme più comuni e mostrare in pieno la sua dannosità. Ed è in questi ammonimenti, a volte molto brevi ma pur sempre carichi di emozione, che si trova dipinto un intero repertorio di convinzioni, di usi e di costumi presenti nella tradizione popolare del tardo Medioevo e biasimati dalla Chiesa. Tra i misfatti più frequenti, che il Santo denuncia con una mescolanza di ribrezzo e di sdegno, ci sono le opere dei cosiddetti «incantatori» del diavolo¹⁹⁰⁷. Questi iniqui bugiardi - tra cui molto spesso anche donne, vecchie «ribalde», «meretrici» e «ruffiane»¹⁹⁰⁸ - danno a credere ai poveri ingenui di essere in grado di conquistare il controllo sopra il demonio e di saper sfruttare i suoi poteri per soddisfare i desideri dei loro clienti. Il diavolo, intrappolato in un'ampolla¹⁹⁰⁹, sarebbe quindi forzato ad ubbidire al suo incantatore e ad assecondare, sull'ordine di questi, le richieste dei poveri bisognosi. Ma ogni realizzazione dei desideri ottenuta per mezzo di incanti altro non è che un'illusione, avverte Bernardino. Una «lusione diabolica» realizzata dal malefico «con viluppo dell'aria»¹⁹¹⁰ (l'aria costituisce pure un elemento demoniaco per eccellenza), atta a far vedere ciò che uno vuole vedere e a fargli parere vero ciò in cui egli vuole credere. «Farà e non farà; parrà e non sarà»¹⁹¹¹ avverte quindi Bernardino, e per chiarire il concetto dell'inganno ottico cita varie operazioni che il demonio è solito fare. Egli può ad esempio

¹⁹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 445-446.

¹⁹⁰⁵ *Ibid.*, pred. XLI, p. 220.

¹⁹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 220-221.

¹⁹⁰⁷ Cfr. *ibid.*, pred.: V, pp. 75-76; XXXIII, pp. 75-76.

¹⁹⁰⁸ Cfr. *ibid.*, pred. XIII, p. 202.

¹⁹⁰⁹ Cfr. *ibid.*, pred. XXXIII, pp. 75-76.

¹⁹¹⁰ B. da Siena, *Prediche Volgari sul Campo di Siena...*, cit. pred. XXXV, (76).

¹⁹¹¹ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXIV, p. 100.

appagare i desideri amorosi assumendo le sembianze della persona amata¹⁹¹², può suscitare vane speranze e placare le preoccupazioni per il futuro facendo vedere nell'«unghia del fanciullo vergine o nello specchio o nell'acqua [...] sogni»¹⁹¹³ falsi. Ma non finisce qui il repertorio di malie diaboliche! Alle «incantazioni» si ricorre anche per «ritrovare un furto o una cosa ismarrita», per dare efficacia a «brievi» di vario genere, per «incantare el male dell'occhio e la febbre e 'l dilombato»¹⁹¹⁴¹⁹¹⁵, per difendersi dal male maestro e dal mal di denti, per guarire dai «bachi», per favorire il sanarsi delle ferite, per «incantare con vermena di nocciolo», per indagare sulle possibilità di sopravvivenza del bambino¹⁹¹⁶, per godere a lungo i favori del marito e in molte altre occasioni della vita quotidiana¹⁹¹⁷. L'etichetta di «fantasticherie e dimonerie» se la meritano anche certe feste celebrate dai fedeli fuori del calendario liturgico, nonché rituali pseudo-religiosi legati ad alcune festività ecclesiastiche e alle feste di particolari santi. Un fondamento non meno malefico mostrano anche alcune forme di magia divinatoria, i tabù legati a certi giorni e le biasimevoli superstizioni connesse a certi animali. Il Santo non tralascia quindi di precisare che ponendo loro fede si adora il dimonio. E a queste svariate forme di culto sacrilego del demonio si accompagna infine il fenomeno della stregoneria!

Nella predicazione atta a condannare e a sradicare queste pratiche il Santo non si accontenta di mostrare il loro carattere genericamente blasfemo e di screditare le loro forme sciocche e nauseanti, ma va oltre tentando un'analisi approfondita delle credenze la quale si spinge a descrivere non solo la natura dei fenomeni, ma anche le ragioni “sociali” del loro successo. Egli innanzitutto spiega in che modo avvengono le «lusioni». Riallacciandosi alla descrizione delle facoltà del malefico, il Santo ribadisce che il demonio non può fare niente che sia «sopra natura» per cui anche i suoi “miracoli”, o detto più propriamente “meraviglie”, non hanno in sé nulla di soprannaturale. Le illusioni ottiche e le visioni che il demonio ci

¹⁹¹² «Parratti bene la figura sua, che 'l dimonio arà preso quella figura di corpo aereo, e usarai con lei, anzi no, col dimonio, e la buona donna che tu credi avere a lato sarà nel letto suo a lato al suo marito» (*ibid.*, pred. XXXVIII, p. 169).

¹⁹¹³ *Ibid.*, pred. V, p. 76. Le unghie e gli specchi sono oggetti tradizionalmente legati alle operazioni magiche, mentre l'acqua è considerata uno degli elementi demoniaci e un elemento usato dagli idromanti. Cfr. A. Graf, *Il diavolo*, cit., pp. 84-85, e J. Frazer, *Il ramo d'oro*, cit., vol. I, *passim*.

¹⁹¹⁴ *dilombato*: che ha i muscoli lombari offesi; slombato. Cfr. S. Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, cit., vol. IV, p. 455.

¹⁹¹⁵ «Lo incanto del dilombato, che una femmina binata, che abbi fatto due figliuoli a un corpo, li salga addosso con un piede, colla rocca tre volte in mano eccetera» (B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXV, pp. 115-116).

¹⁹¹⁶ Il Santo ammonisce: «e non andare a quelle che colle spanne misurano el fanciullo e dicono se debbe campare o morire» (*ibid.*, pred. XXXIX, p. 184). Si tratta di un antico metodo di curare gli infermi. Cfr. anche *ibidem* pred. XXXV; B. da Siena, *Prediche Volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XXXV, (58).

¹⁹¹⁷ Cfr. B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXIII, pp. 75-76; XXXIV, pp. 100-101; XXXV, p. 114; pred. XXXVIII, p. 168; pred. XXXIX, pp. 186, 188.

manda sono semplici turbamenti d'aria stile fata morgana. Le guarigioni provocate dagli incantatori del demonio devono invece la loro efficacia all'operare del demonio nella natura.

Perché il malefico «conosce [...] tutte le nature e le virtù dell'erbe e delle pietre e delle parole, e a uno che sia incantatore recherà e mostrerà una erba che sarà per natura appropriata all'amico suo infermo, e perché facci lo 'ncanto gliele recherà incontanente. Allora farà el simile nelle virtù delle pietre, che di subito gliele recherà¹⁹¹⁸.

Le magie curative fondano quindi la loro efficacia sulle naturali proprietà terapeutiche che «Iddio lasciò [...] nell'erbe e nelle pietre [...] acciò che si potesse provvedere intorno a' bisogni degli uomini, e [...] acciò che, con estudio, el medico le cercasse e praticasse»¹⁹¹⁹. Il risultato che l'incantatore raggiunge con un «incanto visibile, ove invisibilmente era recata o insegnata la medicina»¹⁹²⁰, può dunque essere realizzato anche da un medico «naturalmente [...] in ispazio di tempo a poco a poco»¹⁹²¹ e secondo i precetti della sua arte. Da qui il carattere ordinario degli incantesimi che, pur essendo a volte efficaci nell'offrire la medicina giusta o nell'anticipare la ripresa, si fondano sempre sullo stesso principio naturale su cui poggia il processo di guarigione. Da qui anche il grave limite d'ogni incanto, che si rivela inderogabilmente inutile quando si tratta di cose irrealizzabili nella natura. Proprio per questo - avverte Bernardino - il demonio può sanare una piaga ad un infermo ma mai farà tornare vedente chi è nato cieco¹⁹²², mentre l'unico capace di rendere «in uno colpo sana l'anima e 'l corpo a un tratto» è Dio e in Lui va posta ogni speranza¹⁹²³. Solo Lui è capace di offrire sia rimedi naturali, possibili nell'ambito della medicina, sia cure miracolose, ottenibili con la grazia quando anche la scienza si dimostra impotente¹⁹²⁴. Tutte le altre meraviglie sono tristi surrogati dei miracoli divini e non portano altro se non illusione, dannazione e morte eterna dell'anima.

Dalla predicazione di Bernardino risulta che le due forme di magia più frequentemente praticate dagli uditori sono la magia curativa e la magia d'amore. I momenti e le finalità con cui la gente ricorre ai sortilegi indicano un fondamento del tutto concreto e

¹⁹¹⁸ *Ibid.*, pred. XXXVIII, p. 160.

¹⁹¹⁹ *Ibid.*, p. 162.

¹⁹²⁰ *Ibid.*, p. 160.

¹⁹²¹ *Ibid.*, p. 162.

¹⁹²² «Non è possibile per natura di fare alluminare uno che sia nato cieco, con tutte le medicine del mondo e con tutta la forza del dimonio, di frasche, o ristagnare sangue» (*ibid.*, p. 167).

¹⁹²³ *Ibid.*, p. 163.

¹⁹²⁴ «Due modi ci à dato Indio a guarire delle 'nfermità. El primo è per via di natura con medici e colle medicine; el secondo è per grazia del nome di Gesù» (*Ibid.*, pred. XXXIX, p. 186). Cfr. J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 340-349.

quotidiano di essi. «Quando ti viene o doglia di testa, o di fianco, o altro male di te e de tuoi figliuoli o famiglia, o di mal maestro, o di vermini, subito corri all'incanti, ove debbi stare forte e paziente e ricorrere al nome di Gesù»¹⁹²⁵, precisa il Santo. Si fa ricorso quindi agli incanti nei casi di un bisogno reale e concreto, in cui la preghiera non aiuta più, cercando in questo modo di porre resistenza al trascinate sviluppo di eventi drammatici, spesso senza nemmeno immaginare che tale comportamento possa rappresentare una ribellione contro il piano provvidenziale di Dio né tanto meno una resa al demonio. Gli incanti e le malie facenti parte dell'universo quotidiano dell'uditorio, pur se definiti da Bernardino in ossequio della dottrina ecclesiastica come «idolatria», non hanno dunque un esplicito aspetto sacrilego. La loro pratica appare piuttosto il risultato di una disperata ricerca di rimedi concreti per allontanare le disgrazie, ridurre la miseria e forse prima di tutto attenuare i sentimenti di impotenza, di solitudine, di abbandono e di disperazione sorti di fronte alle sciagure di vario genere. Proprio per questo al biasimo delle pratiche scorrette si accompagna da parte del Santo un insegnamento su come agire correttamente. «La santa chiesa t'ha ordinato l'acqua benedetta a mille rimedi, contro a cacciare e dimoni, e le tentazioni, e la pestilenza, il morbo e ogni diabolica impugnazione, contro a tutti e pericoli. Se stessi in sul sodo della fede a ogni cosa ti varrebbe»¹⁹²⁶. Il Santo insiste quindi sul valore della preghiera e di altri rimedi che la Chiesa pone a disposizione dei bisognosi: le orazioni costanti e fervide, le messe, l'acqua benedetta, la venerazione delle reliquie dei santi, i digiuni, i pellegrinaggi ai santuari, le elemosine adeguate e le offerte generose. Tutte queste pratiche devozionali si contrappongono così al fenomeno magico, ma alla fine rimangono sullo stesso livello di esso e ne ripetono motivazioni e finalità. Gli atti di devozione e i sortilegi delle fattucchiere finiscono in questa ottica per rappresentare quasi due facce dello stesso atteggiamento sostanzialmente magico.

Alle considerazioni sopra i frequenti ricorsi alla magia amorosa e curativa si accompagnano riflessioni atte a stigmatizzare un altro fenomeno superstizioso - esso pure assai diffuso e molto pericoloso -, quello dell'uso dei brevi. A tale argomento sono dedicate in larga misura le prediche XXXIII e XXXV del ciclo fiorentino. Richiamandosi al «Dicreto di santa chiesa»¹⁹²⁷ il predicatore distingue due tipi di brevi: quelli buoni, che svolgono la loro influenza protettrice in nome di diversi santi, e quelli cattivi, opera del demonio. I «buoni brevi»¹⁹²⁸ sono gli scapolari che la Chiesa, avente sempre a cuore la salute delle anime dei fedeli, pone a loro disposizione per proteggerli dalle pericolose superstizioni e che rivelano

¹⁹²⁵ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXIX, p. 183.

¹⁹²⁶ *Ibid.*, p. 177.

¹⁹²⁷ *Ibid.*, pred. XXXIII, p. 77.

¹⁹²⁸ *Ibid.*, p. 79.

un'efficacia benefica e sicura perché fondata sulla sacralità della scrittura¹⁹²⁹. «El buono brieve a portare addosso a' fanciugli o agli altri si è el vangelo di San Giovanni, 'l *Credo in Deo*, 'l *Pater nostro*, e l' *Ave Maria*, el nome di Gesù, e questo passa el tutto»¹⁹³⁰, perché «el medico è Gesù Cristo», e nel suo nome «tutte le cose si possono operare e fare»¹⁹³¹, spiega il predicatore. Ma assai più larga attenzione egli dedica ai brevi cattivi. Fa innanzitutto un'analisi della loro natura sotto un profilo morale. All'origine delle «cattive operazioni con brevi» egli pone tre qualità - superbia, ignoranza e pazzia - che corrispondono a tre facoltà dell'anima - volontà, intelletto e memoria¹⁹³². «Superbia, per la volontà; ignoranza, per lo 'ntelletto; pazzia per la memoria impazzata»¹⁹³³, annuncia il Santo. L'impulso a non accettare quello che la vita riserva ed a cercare rimedi contro i mali dell'esistenza altrove che nella preghiera rivolta a Dio nascerebbe, secondo Bernardino che chiama in causa sant'Agostino¹⁹³⁴ e «tutti i dottori di santa chiesa»¹⁹³⁵, dalla superbia. A farci «credere piuttosto alle femminelle e a se medesimo che a' dottori della santa fede»¹⁹³⁶ sarebbe il non voler riconoscere i giudizi di Dio, il non volersi umiliare davanti a Lui e il non voler chiedere la Sua grazia in piena fiducia e con fede ferma. Sarebbe l'illusione della potenza sorta dalle operazioni magiche a spingerci a onorare piuttosto il demonio, il quale «vuole essere adorato»¹⁹³⁷ nelle malie, che a implorare pietà di Gesù Cristo. Ma «la superbia partorisce la ignoranza»¹⁹³⁸, la quale impedisce di comprendere la strada che porta alla salvezza e devia i percorsi umani. In più, lo stato d'ignoranza si rivela particolarmente pericoloso vista la fragilità della condizione dell'uomo posto tra due estremi - «di sopra el paradiso e di sotto lo 'nferno»¹⁹³⁹ - e soggetto continuamente a desideri opposti. Proprio per questo l'unico modo per non errare consiste nel riconoscersi i limiti, nell'umiliarsi e nel voler imparare «da chi sa più di te»¹⁹⁴⁰ assegnando il ruolo di guida alla Chiesa e ai suoi dottori. La curiosità verso gli incanti e le magie poggia quindi sull'incapacità di riconoscere il vero Dio e va estirpata attraverso una paziente opera di insegnamento religioso. Infine, la propensione magica dei fedeli sorge dalla pazzia intesa

¹⁹²⁹ Cfr. F. Cardini, *Alfabetismo e livelli di cultura...*, cit., pp. 488-522.

¹⁹³⁰ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXIII, p. 79.

¹⁹³¹ *Ibid.*, pred. XXXV, p. 114.

¹⁹³² *Ibid.* Cfr. L. Bolzoni, *La rete delle immagini*, cit., pp. 145-242; F. Yates, *L'arte della memoria*, cit., pp. 3-26.

¹⁹³³ *Ibid.*, p. 115.

¹⁹³⁴ Cfr. *ibid.*

¹⁹³⁵ *Ibid.*

¹⁹³⁶ *Ibid.*, p. 116.

¹⁹³⁷ *Ibid.*, p. 114.

¹⁹³⁸ *Ibid.*, p. 116.

¹⁹³⁹ *Ibid.*

¹⁹⁴⁰ *Ibid.*, p. 116.

come incapacità di vedere «quello che Iddio à ordinato»¹⁹⁴¹. Dalla mancanza di vera fede deriva la prontezza a credere ad altri e la disponibilità ad accettare come verità le loro parole. Parallelamente, dalla pazzia sorge anche l'incapacità di affidarsi completamente a Dio e di guardarlo con piena fiducia, senza domandare sempre nuovi miracoli che possano testimoniare la verità della Sua parola. «Mirabile cosa, che mai è creduto a Dio!»¹⁹⁴², esclama quindi Bernardino, sdegnato per il desiderio del meraviglioso, così diffuso e fertile *humus* alla pazzia degli incanti e al fascino del demoniaco.

Il fondamento morale - indispensabile per porre fine alla confusione tra idee religiose e credenze superstiziose da cui nasce il successo di incanti e di brevi - non basta però per poter distinguere i brevi santi da quelli malefici. Consapevole di ciò Bernardino non tarda a dare agli uditori «dodici segni per conoscere i brievi del dimonio»¹⁹⁴³. Vanno così giudicati come «dimonierie» tutti gli scapolari contenenti «scritture di carattole o di lettere» e i disegni che «tu non intenda»¹⁹⁴⁴. Sospetto suscitano anche i brievi in cui si dice «qualche cosa di bene qualche cosa di male»¹⁹⁴⁵. Non meno indiziati sono gli scapolari contenenti «la croce in più luogora»¹⁹⁴⁶ o «troppi segni o troppe croci»¹⁹⁴⁷. Oltre agli aspetti materiali dei brevi, Bernardino indica anche gli usi e i riti che attribuiscono agli scapolari una dimensione magica e superstiziosa. Così è «peccato mortale» quando credi che per aumentare l'efficacia del breve bisogna appiccarlo «al collo col filo dell'accia»¹⁹⁴⁸ della fanciulla vergine»¹⁹⁴⁹ - avverte il Santo. Similmente pecca chi presta fede alle voci secondo cui per far partorire una donna bisogna appicarle un tale scapolare «al dito grosso del piè»¹⁹⁵⁰. Superstiziose sono giudicate anche le credenze che legano l'efficacia dei brevi al momento della loro fabbricazione. Non ascoltare chi dice che il breve «si conviene iscrivere alla tale ora», o che esso va fatto «a digiuno o a corpo satollo»¹⁹⁵¹ - spiega Albizzeschi - perché «el tempo non fa più buone le parole di Dio»¹⁹⁵² e ogni sua tentata strumentalizzazione altro non è che un'usurpazione demoniaca¹⁹⁵³. Un altro indizio di artificio malefico è il carattere segreto del breve. Perciò mai

¹⁹⁴¹ *Ibid.*, p. 118.

¹⁹⁴² *Ibid.*

¹⁹⁴³ *Ibid.*, pred. XXXIII, p. 77.

¹⁹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁹⁴⁵ *Ibid.*, p. 78.

¹⁹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁹⁴⁷ *Ibid.*, p. 79.

¹⁹⁴⁸ *accia*: filo greggio (di lino, di canapa, di stoppa ecc); gugliata, matassa. Cfr. S. Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, cit., vol. I, p. 80.

¹⁹⁴⁹ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXIII, p. 77.

¹⁹⁵⁰ *Ibid.*, p. 77.

¹⁹⁵¹ *Ibid.*

¹⁹⁵² *Ibid.*

¹⁹⁵³ Cfr. J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, cit. pp. *passim*.

fidarsi di chi sostiene che il breve una volta aperto «perderebbe la virtù»¹⁹⁵⁴, o che per la sua efficacia si debbano pronunciare formule occulte¹⁹⁵⁵. La segretezza viene intesa come un segno inequivocabile del malefico perché è il demonio ad adoperare i «suoi miracoli per occulta ingiustizia», mentre Dio agisce palesemente e «con pubblica giustizia»¹⁹⁵⁶. Per lo stesso motivo «Iddio non fa miracoli colle bugie», e quindi bisogna diffidare dei brevi in cui «si dice una bugia»¹⁹⁵⁷. Ma non finiscono qui gli avvertimenti del Santo sugli usi illeciti di scapolari: ed eccolo subito biasimare alcune credenze sulle facoltà protettive, apotropaiche e curative dei brevi. Abbiamo già visto come la loro forza deve agevolare e rendere meno dolorosi i parti. C'è anche chi portando un breve spera di non poter «morire in acqua o in fuoco, o in terra o di ferro»¹⁹⁵⁸. Ci sono poi brevi atti a proteggere in generale dai morsi di lupi o di cani¹⁹⁵⁹, e quelli utili perché «il marito ti voglia bene, e per fare de' figliuoli»¹⁹⁶⁰. Altri ancora vengono confezionati su commissione per svolgere funzioni corrispondenti ai bisogni concreti del portatore. Tutti questi brevi sono iniqui e malefici, e il prezzo da pagare per il soccorso del demonio è altissimo - avverte Bernardino - e non esita a addurre esempi agghiaccianti per scoraggiare a sufficienza l'uditorio. Tale è l'*exemplum* che narra la storia di uno che si credeva quasi immortale grazie ad un cattivo breve portato addosso; esso non solo si conclude con una morte atroce del disgraziato e con la condanna della sua anima malvagia alle fiamme infernali, ma la potenza malefica dello scapolare appare talmente grande da mettere a rischio l'incolumità del confessore del moribondo e di altre «mille anime»¹⁹⁶¹.

Se tutti i brevi malefici sono dal Santo condannati e respinti, ciò non vuol dire però che sono “screditati”, “smentiti” e “negati”. Egli infatti non mette in dubbio l'effettiva efficacia dei brevi del demonio. La loro funzionalità è giudicata apparente, come tutte le magie e le meraviglie del demonio, ma non inesistente. Addirittura essa riceve una spiegazione molto concreta e del tutto coerente con il resto dell'insegnamento. Veniamo così a sapere che la potenza di ingannare con illusioni, di ammaliare, di stregare, e infine di possedere chi si dà alla magia è concessa al demonio da Dio. Insofferente nei confronti della nostra infedeltà, e sdegnato dalla «bestial fede» e dalla violazione del primo comandamento, il Signore concede al demonio anche «possanza» di ingannarci facendo «delle malie»¹⁹⁶². In

¹⁹⁵⁴ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXIII, p. 78.

¹⁹⁵⁵ Cfr. *ibid.*, pred. XXXVIII, p. 165.

¹⁹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 164-165.

¹⁹⁵⁷ *Ibid.*, pred. XXXIII, p. 79.

¹⁹⁵⁸ *Ibid.*, p. 77.

¹⁹⁵⁹ *Ibid.*, pred. XXXIX, p. 176.

¹⁹⁶⁰ *Ibid.*, pred. XXI, p. 334.

¹⁹⁶¹ *Ibid.*, pred. XXXIII, p. 78.

¹⁹⁶² *Ibid.*, pred. XXXVIII, p. 168.

questo modo la magia viene da un lato convalidata nella sua efficacia, reale seppur illusoria, e dall'altro lato ricondotta a uno dei numerosi espedienti di cui il demonio si serve per indurci in errore. Spogliata di quel fascino che la fede nell'esistenza di un nesso segreto tra la magia e la scienza le attribuiva, e trasformata da veicolo di conoscenza profonda dell'universo in semplice truffa, la magia viene così da Bernardino privata di ogni valore intrinseco e di ogni dignità particolare. Ed è per questo che alle numerose critiche delle operazioni magiche si accompagnano costantemente i richiami a farsi «beffe d'ogni malia, d'ogni male e d'ogni incanto»¹⁹⁶³ - fenomeni considerati pericolosi, proprio come il demonio stesso, solo per chi entra volontariamente nel loro raggio d'azione. Fabbricati da vecchie e «ribalde» meretrici ad uso di «sciocchi e smemorati»¹⁹⁶⁴, i brevi cattivi sono perciò denigrati e scherniti, senza negare la loro efficacia né contestare il principio della loro operatività. Addirittura sullo stesso principio poggia pure l'efficacia del prezioso rimedio di brevi buoni. Cambia solo il referente dell'azione ma non il suo fondamento magico. L'onore prestato indegnamente al demonio è trasferito sull'unico lecito destinatario, Dio, ma l'idea per la quale con l'uso adeguato di uno scapolare ci si garantisce la protezione delle forze soprannaturali non viene intaccata. Anzi, è proprio la promessa dell'imminente aiuto e sostegno divino che offre un importante argomento a favore dei brevi buoni. «Di' a te medesimo: O chi mi può aiutare e meglio che Gesù Cristo salvatore?»¹⁹⁶⁵ - incoraggia il Santo, indicando nella speranza di soccorso divino un motivo sufficiente per voler «a lui credere, e non [...] al dimonio o a' suoi ministri»¹⁹⁶⁶. Il pensiero utilitarista - consono con la mentalità religiosa calcolatrice propria dell'uditorio bernardiniano, e rilevato già nelle altre espressioni di culto - anima quindi le promesse che l'Albizzeschi dispensa largamente. «Non troverai niuno migliore rimedio ch'el suo nome»¹⁹⁶⁷ assicura il Santo, e per convalidare la tesi cita una serie di esempi di soccorsi divini, particolarmente convincente in quanto corrispondente ai valori e ai bisogni del tempo. «Nel nome di Gesù sanerete gli ammalati, li avvelenati, cacerete la tempesta e la pestilenza»¹⁹⁶⁸ annuncia il predicatore, accettando di indulgere ancora una volta alla visione mercantile e contrattuale della religiosità pur di dare al proprio insegnamento un'adeguata carica persuasiva.

Gli usi impropri dei brevi non esauriscono però l'intera gamma di fenomeni religiosi popolari legati alla dimensione magica che Bernardino affronta e critica. Emerge così un altro

¹⁹⁶³ *Ibid.*, p. 169.

¹⁹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁹⁶⁵ *Ibid.*, pred. XXXIX, p. 178.

¹⁹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁹⁶⁸ *Ibid.*, p. 179.

campo di credenze che suscitano l'indignazione del predicatore e che si traducono in comportamenti impropri nella celebrazione di feste religiose e in fenomeni cerimoniali del tutto estranei al ritualismo della Chiesa ufficiale. «Fannosi mille pazzie tutto l'anno», tuona il Santo, e «spezialmente nelle feste comandate, che si debbe collo spirito tornare a Dio, el dimonio l'offusca colle cirimonie de' pagani»¹⁹⁶⁹. Così, «per la nativitate del nostro Signore Gesù Cristo, in molti luoghi, si fa tanto onore al ceppo»¹⁹⁷⁰»¹⁹⁷¹. C'è anche chi spinto dagli slanci celebrativi del periodo pasquale arriva a mettersi «el ferro in bocca il sabato santo, prima quando sentono sonare le campane per le doglie de' denti»¹⁹⁷², «chi porta l'anello del granchio fatto quando si canta el passio, chi porta la crocellina fatta dell'ulivo benedetto alla lezione del passio, chi - infine - porta el danaio della croce del venerdì santo» credendo di non poter morire «che nol senta»¹⁹⁷³. C'è chi «si guarda» timorosamente «el dì di san Giovanni Dicollato»¹⁹⁷⁴»¹⁹⁷⁵ e riacquista la fiducia portando «el verrettone»¹⁹⁷⁶ el dì di san Bastiano»¹⁹⁷⁷. E c'è infine chi si affida ai brevi di san Cipriano¹⁹⁷⁸. Ma non finisce qui la cosa! Non mancano pure coloro che «el dì di calen di gennaio mangiano delle fave lesse che ricrescono e beni della casa»¹⁹⁷⁹ e seguendo un'usanza pagana mettono «el maio»¹⁹⁸⁰ «per calendi maggio a l'uscio o a la finestra» con la speranza di evitare gli infortuni¹⁹⁸¹. Non meno diffusa si rivela anche la credenza nelle facoltà speciali delle uova dell'Ascensione, protettrici contro il fuoco, e delle erbe raccolte quel giorno «innanzi all'albore del sole», efficaci nello scongiurare le intemperie atmosferiche¹⁹⁸². In più, «in certe parti, la notte di san Bartolommeo, per quelli che ànno el male maestro»¹⁹⁸³, si fanno le maggiori pazzie al mondo. Tutta la notte ballano e

¹⁹⁶⁹ *Ibid.*, p. 187.

¹⁹⁷⁰ *ceppo*: il ciocco benedetto che si usava ardere la notte di Natale. Cfr. S. Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, cit., vol. II, p. 980. Sulle origini pagane di certi riti natalizi, cfr. G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 231-233.

¹⁹⁷¹ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXIX, pp. 187-188.

¹⁹⁷² *Ibid.*, pred. XXXV, p. 116.

¹⁹⁷³ *Ibid.*, pred. XXXIX, p. 176.

¹⁹⁷⁴ *dicollato o decollato*: decapitato. Cfr. S. Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, cit., vol. IV, p. 90.

¹⁹⁷⁵ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXIII, p. 76.

¹⁹⁷⁶ *verrettone*: dardo che poteva essere lanciato manualmente o con la balestra. Cfr. S. Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, cit., vol. XXI, p. 794.

¹⁹⁷⁷ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXIX, p. 176.

¹⁹⁷⁸ *Ibid.*, pred. XXXIII, p. 76.

¹⁹⁷⁹ *Ibid.*, pred. XXXIX, p. 188. Sulle pratiche celebrate durante le calende di gennaio, cfr. C. Corrain e P. Zampini, *Documenti etnografici e folkloristici nei sinodi diocesani italiani*, Forni, Bologna, 1970, p. 18.

¹⁹⁸⁰ *maio*: ramo fiorito.

¹⁹⁸¹ B. da Siena, *Prediche Volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XLIII, (122-123). Cfr. anche la nota 185.

¹⁹⁸² B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXIX, p. 182.

¹⁹⁸³ *mal maestro*: mal caduco, epilessia. Cfr. S. Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, cit., vol. IX, p. 419.

saltano, e beono e mangiano, [...] e dicono che poi in tutto quello anno non caggiono per quello male»¹⁹⁸⁴.

Accanto a questi fenomeni superstiziosi la preoccupazione del predicatore è rivolta anche all'ambito più propriamente "scientifico" connesso all'alchimia, all'astronomia, ed alla divinazione. Albizzeschi considera però generalmente tali discipline alla pari con gli incanti, con le malie e con le altre forme di superstizione popolare, togliendo loro lo status di scientificità e privandole di ogni dignità¹⁹⁸⁵. Coloro che si dedicano all'esecuzione di operazioni alchemiche, alle predizioni del futuro e all'osservazione delle stelle nella maggior parte dei casi non sono diversi dagli smemorati che vanno dietro agli incanti, ai brevi e ad altre illusioni diaboliche - avverte in Santo -, e come quelli «muoiono disperati le più volte e dannati, chè 'l dimonio ne gli mena per quella via che à fatto loro andare e dato loro a credere»¹⁹⁸⁶.

Ma mentre l'alchimia, forse per il minore successo presso il pubblico, non viene trattata se non in termini assai generali, le altre due discipline sono fatte oggetto di considerazioni più specifiche. Così, Bernardino si scaglia decisamente contro la divinazione, intesa come un'indagine sul futuro fondata sull'interpretazione di eventi passati o contemporanei ai quali si attribuisce un valore intrinseco. Il biasimo va a chi pone «fede che il canto della gallina, o quel del corbo, o che lo scontro della donnola, o della serpe, o del lupo, o della lepre, o delle starnie sia cattivo o buono augurio»¹⁹⁸⁷. Condannate vengono anche le divinazioni fondate su «canti [...] d'uccegli, o auguri di bestie, o di sogni»¹⁹⁸⁸. Non meno gravemente pecca anche chi osserva i tabù dei giorni¹⁹⁸⁹, ammonisce Albizzeschi citando numerosi esempi. Veniamo così a sapere che alcuni sono soliti astenersi in «certi dì di tagliare panni, o di fare compagnie, o di cavalcare»¹⁹⁹⁰, altri «si guardano che 'l lunedì non gli sieno chiesti denari»¹⁹⁹¹, o che non debbano «dare del fuoco alla vicina»¹⁹⁹² né tanto meno mangiare le oche¹⁹⁹³, mentre altri ancora «non comincerebbono el martedì a fare nulla» o «non toglierebbono e panni il venerdì»¹⁹⁹⁴. Le critiche bernardiniane nei confronti di tutte queste credenze si fondano sul principio della Genesi per cui ogni cosa creata da Dio «erat valde

¹⁹⁸⁴ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXVIII, p. 164.

¹⁹⁸⁵ Cfr. *ibid.*, pred.: XXXIII, p. 79; XXXVIII, p. 167.

¹⁹⁸⁶ *Ibid.*, pred. XXXVIII, p. 167.

¹⁹⁸⁷ *Ibid.*, p. 168.

¹⁹⁸⁸ *Ibid.*, pred. XXXIX, p. 183.

¹⁹⁸⁹ Cfr. J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., p. 209.

¹⁹⁹⁰ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXVIII, p. 168.

¹⁹⁹¹ *Ibid.*, pred. XXXIII, p. 76.

¹⁹⁹² *Ibid.*, pred. XXXIX, p. 188.

¹⁹⁹³ *Ibid.*, pred. XXXVIII, p. 158.

¹⁹⁹⁴ *Ibid.*, pred. XXXIII, p. 76.

bona»¹⁹⁹⁵. Se «niuna cosa di sua natura è rea»¹⁹⁹⁶, afferma il Santo, non si può attribuirle alcun carattere malefico. Pecca quindi mortalmente chi, noncurante del fatto che «Iddio è quello che santifica e di e le cose, e di non santificano le cose»¹⁹⁹⁷, osa assegnare alle date, alle ore o alle coincidenze un valore a sé. Così, le uniche raccomandazioni da osservare sono quelle riguardanti i digiuni e le astinenze dal lavoro nei giorni di festa stabiliti rigorosamente dalla Chiesa¹⁹⁹⁸.

Ma non finiscono qui i rischi delle divinazioni. Chi attribuisce qualità concrete ai giorni commette anche il peccato di riporre nelle date quella fiducia e quella speranza che spettano solo a Dio. Perciò la divinazione si trasforma in un'arte di illudere, mediante la quale il diavolo tenta di farci perdere fede nella Provvidenza divina e di proporsi come divinità alternativa¹⁹⁹⁹. Farsi adorare suscitando la speranza è pure «el maggiore studio che abbi el dimonio» e «la prima arte ch'elli facessi mai»²⁰⁰⁰, avverte Albizzeschi. Il demonio risulta così essere non solo «el principe dell'incantatori e maliardi»²⁰⁰¹ ma anche l'ideatore dell'arte divinatoria e il suo primo esecutore, quando disse prima «in cielo: “Io porrò la mia sedia ad aquilone e sarò simile all'Altissimo», e dopo «nel mondo a Madonna Eva: “Mangia di questo frutto e saprai el bene e ‘l male, sarete iddii”»²⁰⁰². In questo modo l'arte divinatoria viene ridotta da Bernardino a una forma di idolatria, e ciò coinvolge anche pesantemente lo status del divinatore²⁰⁰³. L'indovino bernardiniano non ha infatti nulla del saggio conoscitore dei profondi segreti della natura e si profila come un cattivo e cinico ciarlatano²⁰⁰⁴. E i suoi clienti altro non sono che pazzi smemorati e disperati, perché solo la mancanza di fiducia nella Provvidenza divina e la disperazione possono condurre a follie come la divinazione e l'osservazione dei «dì oziachi».

Se i tentativi di previsione del futuro fondati sulla lettura dei comportamenti animali o sull'osservazione dei tabù incontrano il rifiuto categorico del predicatore, un trattamento decisamente meno rigoroso viene riservato all'arte dell'osservazione delle stelle. Bernardino non nega ogni influenza degli astri sugli uomini né contesta la fondatezza dell'arte astrologica. Anzi, egli ammette che i corpi celesti «più gentili che non siamo noi» ci sono stati

¹⁹⁹⁵ *Ibid.*, pred. XXXVIII, p. 168.

¹⁹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁹⁷ *Ibid.*, pred. XXXIX, p. 182.

¹⁹⁹⁸ Cfr. *ibid.*, p. 176.

¹⁹⁹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 179-180.

²⁰⁰⁰ Cfr. *ibid.*, p. 184.

²⁰⁰¹ *Ibid.*, p. 187.

²⁰⁰² *Ibid.*, p. 184. Cfr. anche B. da Siena, *Prediche Volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XXXV, (60-61).

²⁰⁰³ Cfr. B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXVIII, p. 167-169.

²⁰⁰⁴ Cfr. *ibid.*, pred. XXXVIII, p. 167.

«posti di sopra, acciò che noi siamo governati da loro»²⁰⁰⁵. Ma tale governo essendo di natura materiale non può che coinvolgere i corpi, lasciano le anime libere e sovrane nel loro libero arbitrio. Se quindi con le influenze astrali si possono spiegare i moti marini, la buona o cattiva qualità del legno, l'efficacia dei rimedi medici²⁰⁰⁶ e tante altre questioni riguardanti «tutta la terra, l'acqua, l'aria e 'l fuoco»²⁰⁰⁷, i sentimenti dell'anima non vi sono minimamente soggetti e rimangono nella gestione esclusiva delle forze spirituali. «Come i pianeti governano i nostri corpi», così «li spiriti beati so' quelli che governano l'anima»²⁰⁰⁸. «Come l'anima non può essere costretta a niuna cosa corporale, né a costellazioni, né a pianeti, né a elementi; così simili le costellazioni non hanno potenza sopra i corpi umani, cioè che essi non sieno col libero arbitrio di poter fare e non fare, come sarà di suo piacere»²⁰⁰⁹. La forza del libero arbitrio si rivela dunque superiore ad ogni possibile determinismo astrale e chiunque cerchi di giustificare le proprie debolezze, mancanze, insufficienze e malefatte con il moto dei pianeti o con il «destinato delle costellazioni» compie «una grande eresia»²⁰¹⁰, avverte il Santo. Non solo, ma attribuendo ai corpi celesti la facoltà di condizionare negativamente le sorti degli uomini si incorre pure in un duplice errore logico. Il determinismo fatale degli astri da un lato implica il carattere malefico delle stelle e di chi le ha create, e dall'altro lato nega agli uomini ogni libertà d'arbitrio, riducendoli a vittime impotenti della materia: cosa, che a sua volta toglie ogni fondatezza del giudizio divino²⁰¹¹.

Ma nonostante le pericolose superstizioni e le vane curiosità che l'arte astrologica può risvegliare nelle menti dei fedeli, il Santo non rigetta totalmente questa disciplina. «L'arte della scienza estrologia è concessa per la santa chiesa» - annuncia Albizzeschi precisando però subito - «ma se uno piccolo puntuzzo fallano non hanno fatto nulla»²⁰¹². Pur rifiutando il meccanicismo morale degli astri e limitando il loro influsso all'ambito puramente materiale, perciò, Bernardino ammette la legittimità dell'astrologia intesa come arte di indagare sul futuro. E anche se ci sono molti limiti, perché gli astrologi «non possono vedere nulla per lo corso della stelle, se none in generale, se non come dire: a Firenze sarà pistolenza, sarà guerra, sarà fame, sarà pace, sarà dovizia, sarà sanità» e non

²⁰⁰⁵ B. da Siena, *Prediche Volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. II, (15).

²⁰⁰⁶ Cfr. *ibid.*, II, (12-15).

²⁰⁰⁷ *Ibid.*, pred. II, (11).

²⁰⁰⁸ *Ibid.*, pred. II, (19).

²⁰⁰⁹ *Ibid.*, pred. II, (20).

²⁰¹⁰ *Ibid.*, pred. II, (7).

²⁰¹¹ «Se i pianeti hanno potenza a farti fare il male, e tu il fai, Idio non sarebbe giusto a fartene patire la pena e dannarti. [...] Se la costellazione e 'l pianeta ti fa operare alcuna cosa di bene, anco Idio non sarebbe giusto se ti meritasse; imperò che tu non lo facesti tu » (*ibid.*, pred. II, (22)).

²⁰¹² B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXIX, p. 180.

hanno la capacità di «vedere in particolare; cioè el tale morrà, el tale camperà eccetera»²⁰¹³, resta indubbio che le stelle possono fornirci informazioni sul futuro. La scienza astrologica appare così una disciplina complessa, destinata a pochissimi specializzati ed affidabile solo se praticata in maniera strettamente conforme con le indicazioni della Chiesa, ma non per questo priva di valore. Chi ne può usufruire non sono però gli individui vanamente desiderosi di conoscere le proprie vicende future²⁰¹⁴, ma scienziati seri e preoccupati di indagare sulle sorti universali. In questo modo l'astrologia viene screditata quale strumento dell'esperienza quotidiana ed individuale dei fedeli e le sono assegnati un prestigio e una validità superiori, capaci pure di renderla un'arte socialmente utile. Il carattere generale delle profezie formulabili in base alla lettura delle stelle si rivela infatti perfettamente corrispondente alle necessità pubbliche e offre un'importante legittimazione dei ricorsi all'arte astrologica da parte delle autorità e degli stati, tra cui la stessa Repubblica Senese. E tale considerazione dell'arte astrologica permette inoltre a Bernardino di distinguere tra gli astrologi della corte, veri scienziati al servizio degli stati, e i sedicenti indovini privi di alcuna conoscenza degli astri e della facoltà di capirne i segni.

2.4.3. Stregoneria e sette

La lista di fenomeni condannati dal Santo a causa del loro fondamento magico o superstizioso non sarebbe completa se non si facesse menzione della stregoneria. Il problema costituisce infatti una preoccupazione costante del Santo ed è discusso sia nel quaresimale fiorentino sia nelle prediche senesi. Partendo dalle considerazioni contenute nel *Canon episcopi*, e fondate sulle idee espresse da Reginone di Prüm nel suo *De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis libri duo* e da Burcardo di Worms nel *Decretum*, il Santo si schiera a favore della tesi che vede nei fenomeni della stregoneria un inganno del demonio e non degli eventi reali²⁰¹⁵. Bernardino avverte infatti:

«E nota [...], che niuna persona si può mutare in altra spezie si sia, o di gatta, o di capra, o d'altro animale come la bestialità delle donne si danno a credere. E alcuna volta si danno a credere degli uomini. El dimonio fa parere a quella mala femmina ch'ella diventi gatta e vada stregando, ma ella si sta nel letto suo.

²⁰¹³ *Ibid.*

²⁰¹⁴ Come prova anche l'*exemplum* addotto di seguito. Esso narra la triste fine di un astrologo che si credeva capace di leggere negli astri il corso della sua vita. Cfr. *ibid.*, pred. XXXIX, pp. 180-181.

²⁰¹⁵ Cfr. C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino, 1989, pp. 65-67; G. Bonomo, *Caccia alle streghe*, Palumbo, Palermo, 1959, pp. 19-22

Lusioni di dimonio per ingannare altrui! E altri dice della tregenda el giovedì notte, che sono tutti sogni e lusioni diaboliche»²⁰¹⁶.

La stregoneria viene qui rappresentata nei termini propri dell'epoca, come un fenomeno quasi esclusivamente femminile, con le streghe protagoniste dei lunghi voli notturni alle tregende del giovedì notte ed in possesso di straordinarie capacità di trasformazione animalesca per lo svolgimento di compiti malefici come incanti, malie, malattie, tempeste e grandini. Ma il Santo non lascia alcun dubbio circa il carattere puramente immaginario del sabba e dei sortilegi. Nella predicazione fiorentina i malefici stregoneschi sono considerati addirittura quasi alla pari con gli ordinari incanti e le banali malie di tutti i giorni, mentre le streghe mostrano di avere molti tratti in comune con le fattucchiere di campagna, talmente pazze da credere nell'efficacia dei propri incantesimi o, assai più spesso, talmente furbe da saper trarre in inganno gli altri: in entrambi i casi, però, realmente impotenti. Il Santo annuncia quindi: «Non avere paura per te nè pe' tuoi figliuoli di streghe, o di tregenda, o di malie, o d'incanto! Tutte le fantasie diaboliche»²⁰¹⁷, e invita instancabilmente a farsi beffe d'ogni malia²⁰¹⁸! Accentuando il carattere apparente del fenomeno Bernardino denuncia anche la sua limitata nocività, capace di pregiudicare solo chi scioccamente presta fede alle chiacchiere. Di conseguenza, la figura della strega non assume tratti spaventosamente malefici ma sfuma oscillando fra l'immagine di una vecchia scellerata e maliarda e quella di una disgraziata vittima del demonio. Nel repertorio delle sue azioni mancano quindi tanti di quegli elementi che nei decenni successivi l'avrebbero resa tristemente famosa come un'incarnazione perfetta del male. Bernardino non parla, infatti, della rinuncia cerimoniale a Dio né dell'omaggio del bacio reso al diavolo, riti che dovrebbero pure iniziare la tregenda. Non sono menzionate le parodie dei riti cristiani, le terribili offese al simbolo della croce, le profanazioni delle ostie. Né si accenna ai banchetti, alle uccisioni rituali, ai sanguinosi sacrifici, alle danze estatiche o ai riti orgiastici. Gli specchi²⁰¹⁹, l'acqua²⁰²⁰, le unghie²⁰²¹, l'ostia, la ruta²⁰²², lo zolfo²⁰²³ si rivelano strumenti usati piuttosto

²⁰¹⁶ B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXVIII, pp. 169-170.

²⁰¹⁷ *Ibid.*, pred. XXXVIII, p. 170.

²⁰¹⁸ Cfr. *ibid.*, pred.: XXXVIII, p. 170; XXXIX, p. 176, *passim*.

²⁰¹⁹ Lo specchio è uno strumento magico per eccellenza perché utilizzato, come anche le pietre o gli anelli, per imprigionare il diavolo e poterlo poi facilmente evocare e consultare. Cfr. G. Bonomo, *Caccia alle streghe*, cit., pp. 54, 57, 93.

²⁰²⁰ L'acqua è considerata un elemento diabolico e come tale è spesso strumento di magia. Usata innanzitutto per divinazioni e spostamenti.

²⁰²¹ Le unghie sono accanto ai capelli uno degli elementi usati frequentemente nelle operazioni di magia. Costituiscono anche spesso componenti degli unguenti magici fabbricati dalle streghe.

dalle incantatrici che dalle streghe²⁰²⁴. Il demonio, quale principe degli incantatori e dei maliardi nonché primo indovino, è senz'altro il padrone ma non ancora l'adorato signore delle streghe. E se esse si meritano il biasimo è - secondo quanto scrive «Santo Agostino sopra il libro de' Ritoronomini e nel Decreto» - perché si lasciano ingannare dal demonio e seguono «fantasie tutte vietate da santa chiesa, e è peccato mortale»²⁰²⁵. Le streghe sono considerate perciò colpevoli di violazione del primo sacramento e condividono tale reato con chiunque presti fede a magie, a superstizioni, «agl' incanti, e a' brevi, e a' sogni, e agli auguri, e a di oziachi, e altre fantasie»²⁰²⁶. «Tutte cose di resia proibite da santa chiesa»²⁰²⁷. Più che per i reati realmente compiuti esse peccano quindi per il pensiero sacrilego che cova nelle loro teste; sono eretiche più che streghe. In definitiva, l'immagine della stregoneria che Bernardino dà nel quaresimale fiorentino risente ancora sostanzialmente delle credenze nell'innocua, pur se non priva di ambiguità, “società di Diana”, che è viva nell'immaginario popolare ancora alla fine del XIV secolo²⁰²⁸.

Ma il clima di relativa tolleranza e il riso bonario con cui Bernardino affronta la stregoneria nel quaresimale fiorentino cedono presto il posto a critiche ben più pesanti. Un acutizzarsi della visione del fenomeno, una maggior rigidità delle opinioni e un inasprimento delle critiche emergono nelle prediche senesi²⁰²⁹. Ad un tratto le figure delle condannate e gli esempi delle loro opere diventano più concreti. La qualifica di strega si meritano ora non più soltanto quelle scellerate che vanno in giro raccontando di potersi trasformare in gatte per volare alla tregenda, ma anche le donne praticanti la medicina empirica e le fattucchiere, guaritrici di incanti²⁰³⁰. Questo, spiega il Santo, perché «colei o colui che dice che le [malie] sa disfare, tiene che elli le sa anco fare»²⁰³¹. L'avvertimento formulato già nel quaresimale fiorentino contro la «dottrina» su cui si fondano gli incanti per guarire gli ammalati, giudicata

²⁰²² Nella tradizione popolare magico-medica, le piante sono dotate non solo di precise facoltà benefiche o malefiche ma anche di una propria personalità. Sin dai tempi più antichi la ruta veniva considerata la pianta medica per eccellenza, ma nel Medioevo essa acquistò anche la fama di un mezzo sicuro contro i demoni. Cfr. G. Bonomo, *Caccia alle streghe*, cit., pp. 99-100.

²⁰²³ Lo zolfo viene citato da Bernardino come uno dei rimedi usati per scacciare i demoni. («“Nel nome di Gesù cacerete e dimoni” che è el maggiore miracolo che sia, e vai coll'incanti, e colla ruta, e col zolfo e credi cacciarlo». B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXIX, p. 178).

²⁰²⁴ Cfr. *ibid.*, pred. V, p. 76; XIV, p. 215; XXXIII, p. 76; XXXIX, p. 178.

²⁰²⁵ *Ibid.*, pred. XXXVIII, p. 171.

²⁰²⁶ *Ibid.* Cfr. anche *ibid.*, pred. XXXV, p. 118.

²⁰²⁷ *Ibid.*, pred. XXXIX, p. 188.

²⁰²⁸ Cfr. C. Ginzburg, *Storia notturna*, cit., pp. 65-115; G. Bonomo, *Caccia alle streghe*, cit., pp. 59-60.

²⁰²⁹ Anche se dovevano costituire un dato di fatto già prima, come indica la descrizione analizzata più avanti di eventi romani del 1424.

²⁰³⁰ Cfr. Corrain - Zampini, *Spunti etnografici nelle opere di S. Bernardino da Siena*, in «Palestra del clero», XLV, 15-16 (1965), pp. 895 e ss.

²⁰³¹ B. da Siena, *Prediche Volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XXXV, (63).

«mala» perché «quella medesima a levare la malia che farla»²⁰³², viene qui ribadito con un tono decisamente più accusatore e, cosa molto più grave, con incitazioni «al fuoco, al fuoco, al fuoco!»²⁰³³. Niente allora più inviti a farsi beffe d'ogni malia. Al contrario, solo nella predica XXXV Bernardino ripete ben due volte l'appello a tenere gli occhi ben aperti e a denunciare ai tribunali ecclesiastici ogni donna sospetta di fatture.

«E però vi voglio fare questa amonizione, e avisovi, che dove ne fusse niuna, e qualunque ne sapesse o conoscesse niuna in niuno lato, o dentro o fuore, subito l'accusi a lo Inquisitore: o vuoi che sia ne la città o vuoi nel contado, accusala: ogni strega, ogni stregone, ogni maliardo o maliarda o incantatrici. Fa' quello ch'io ti dico, acciò che tu non abbi a rendere ragione al di del giudicio, avendo tu potuto fare stroppiare dimolto male, che si sarebbe stroppiato avendola acusata. Anco vi dico un'altra cosa, che come niuno o niuna ne sarà acusata, se persona andarà per aiutarla, a la sua casa sarà mandata le maladizione da Dio e resenterassene sì ne la robba e sì nel corpo, e anco poi nell'anima»²⁰³⁴.

Evitando di denunciare le streghe o difendendo quelle già sotto accusa si condivide quindi lo stesso peccato loro, precisa l'intransigente Bernardino²⁰³⁵. L'inesorabilità con cui si scaglia a Siena contro le streghe deriva, come egli stesso spiega, dal fatto che «mai non fu' in luogo né in paese, che tanti e tante ne fussero, quanti ne so' in questo vescovado»²⁰³⁶. Ma la crescente quantità di maliarde non è l'unico motivo di questo slancio persecutorio. Vi è dietro una cosa ben più grave - una sempre più forte convinzione sul carattere malefico delle streghe. Per darne prova il Santo cita eventi svoltisi probabilmente qualche mese prima, durante le sua predicazione a Roma²⁰³⁷.

«O non sapete voi quello che si fece a Roma mentre che io vi predicai? [...] Avendo io predicato di questi incantamenti e di streghe e di malie, el mio dire era a loro come se io sognasse. Infine elli mi venne detto che qualunque persona sapesse niuno o niuna che sapesse fare tal cosa, che, non accusandola, elli sarebbe nel medesimo peccato. [...] E come io ebbi predicato, furono accusate una moltitudine di streghe e di incantatori. E per tanta quantità de li accusati, elli venne a me el guardiano, e disse: - Voi non sapete? Elli va a fuoco ciò che ci è! - Io domando: - Come? che ci è? che è? - Elli sono stati accusati una grande quantità d'uomini e di femine.

²⁰³² B. da Siena, *Le Prediche Volgari*, cit., pred. XXXVIII, p. 165.

²⁰³³ B. da Siena, *Prediche Volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XXXV, (63).

²⁰³⁴ *Ibid.*, pred. XXXV, (79-81).

²⁰³⁵ Cfr. *ibid.*, pred. XXXV, (64).

²⁰³⁶ *Ibid.*, pred. XXXV, (88).

²⁰³⁷ Esistono diverse datazioni della predicazione romana. Carlo Delcorno la colloca nell'anno 1424, basandosi principalmente sulle informazioni riportate nel *Diario della città di Roma* di S. Infessura, ma Carlo Ginzburg, nega tale datazione e richiamandosi allo studio di E. Longpré propone la data del 1427, tra l'inizio di maggio e la fine di luglio, come ipotesi più plausibile. Anche a noi quest'ultima ipotesi sembra più convincente. Cfr. C. Ginzburg, *Storia notturna*, cit., pp. 278-280, 290 nota 15; E. Longpré, *S. Bernardin de Siennet et le nom de Jésus*, in «Archivium Franciscanum Historicum», XXVIII, (1935), pp. 460-461, nota 5.

- Infine, veduto come la cosa passava, elli ne fu fatto consiglio col papa, e diterminossi che fusse prese le maggiori, cioè quelle che peggio avessero fatto»²⁰³⁸.

Questa predicazione romana sembra inizialmente cadere su un *humus* poco fertile, giacché l'uditorio rimane stupito per la violenza delle accuse contro le streghe e per l'invito alla loro denuncia. Ma il Santo stesso appare sorpreso per come presto l'iniziale sbalordimento cede posto al fervore inquisitorio popolare. Cosa avrà mai detto Bernardino per suscitare uno sdegno capace di produrre una sommossa simile? Non lo sappiamo con certezza, perché non esistono *reportationes* romane e le uniche informazioni di cui disponiamo sono quelle riferite dello stesso Bernardino nelle prediche senesi. Possiamo tuttavia supporre, come suggerisce Carlo Ginzburg, che nella predicazione romana Bernardino abbia sfruttato notizie apprese poco prima sulle atrocità di una sconosciuta setta piemontese, e forse altre ancora riguardanti più specificamente le streghe e provenienti dai processi inquisitori in corso²⁰³⁹. Che tali notizie fossero vere e che le denunce delle streghe fatte dai romani fossero del tutto fondate lo confermarono invece le inchieste svolte di seguito.

«E fune presa una fra l'altre, la quale disse e confessò senza niuno martorio, che aveva uccisi da XXX fanciulli col succhiare il sangue loro; e anco disse che n'aveva liberati LX; e disse che ogni volta che ella ne liberava niuno, ogni volta si conveniva dare uno membro al diavolo per sacrificio, e davane uno membro di bestia; e a questo modo facendo, continuò gran tempo. E più anco confessò, che ella aveva morto el suo proprio figliuolo, e avevane fatto polvare, de la quale dava mangiare per tali faccende»²⁰⁴⁰.

Come si vede, la strega qui descritta non è più né la sedicente incantatrice convinta di agire autonomamente, né la povera pazza sicura di saper volare. Non è più uno strumento inconsapevole del demonio: è la sua serva impegnata e fedele, perfettamente consapevole del male che fa e pienamente desiderosa non solo di rifiutare Dio ma di onorare e adorare il demonio. Non si è più di fronte all'idolatria, bensì a una vera e propria religione diabolica. Professarla è considerato ora un atto di esplicita volontà delle streghe²⁰⁴¹. Da vittima passiva del demonio la strega si trasforma così in una credente e complice convinta e attiva. Questa complicità, intesa come privilegio ed onore, deve però essere meritata ed è così che la strega

²⁰³⁸ B. da Siena, *Prediche Volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XXXV, (63-66).

²⁰³⁹ Cfr. C. Ginzburg, *Storia notturna*, cit., pp. 278-280.

²⁰⁴⁰ B. da Siena, *Prediche Volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XXXV, (66-67).

²⁰⁴¹ «Dicono che il diavolo può ingannare queste femine, quando fanno tanto male, e così le inganna...» (*ibid.*, pred. XXXV, (71)). Cfr. anche A. Prosperi, *Un processo per eresia a Verona verso la metà del Cinquecento*, in «Quaderni storici», 15, (1970), pp. 773-794.

diventa autrice delle peggiori barbarie possibili. La vediamo uccidere i bambini innocenti succhiando loro il sangue usato per preparare nuove fatture. La vediamo fare incanti e rendere sanguinosi omaggi a chi ne è realmente autore. La vediamo maneggiare polveri macabre e ungenti così puzzolenti che «ben parevano cose del diavolo, come erano»²⁰⁴². La vediamo consultare gli specchi misteriosi e raccogliere le erbe «nel dì di santo Giovanni e nel dì de la Assunzione»²⁰⁴³. La vediamo, infine, affermare di assumere forme animalesche, e questa volta non più soltanto per giungere alla tregenda bensì per «andare ne le case a quelli fanciullini, e succhiar lo' il sangue e guastarli e disertarli»²⁰⁴⁴. E non è tutto. Per dare un quadro ancora più completo del fenomeno il Santo riferisce più avanti una testimonianza particolarmente preziosa perché avuta non da una strega ma da un testimone oculare fuori di ogni sospetto di menzogna.

«Uno famiglio d'uno cardinale, el quale andando a Benivento di notte, vidde in su una aia ballare molta gente, donne e fanciulli e giovani; e così mirando elli ebbe gran paura. Pure essendo stato un poco a vedere, elli [...] s'assicurò tanto, che elli si pose a ballare con loro. [...] Elli venne a sonare mattino. Come mattino toccò, tutte costoro in un subito si partiro [...]»²⁰⁴⁵.

In tale caso il dubbio di avere a che fare con un sogno estatico provocato da unguenti velenosi, con l'inganno di un'immaginazione vivida, con un effetto di «lusione» diabolica o con una menzogna ottenuta con qualche tratto di corda non sussiste, spingendo a considerare le riunioni beneventane delle streghe una realtà²⁰⁴⁶.

Questa tendenza a vedere la stregoneria in una dimensione del tutto reale è favorita inoltre dalla crescente preoccupazione per il dilagare di diversi fenomeni settari. Il predicatore si dimostra, infatti, fortemente turbato dalle notizie avute al riguardo probabilmente da uno dei confratelli inquisitori²⁰⁴⁷; notizie il cui racconto acquista subito il valore dell'*exemplum*:

«Egli è anco in parte, che vi si tiene questo maledetto ordine [...] che la sera di notte si ragunano tutti uomini e donne in uno luogo, e fanno uno brudetto²⁰⁴⁸ di loro, e hanno uno lume, e quando lo' pare tempo di

²⁰⁴² *Ibid.*, pred. XXXV, (70). Cfr. anche G. Bonomo, *Caccia alle streghe*, cit., p. 118.

²⁰⁴³ *Ibid.*, pred. XXXV, (69). Rito considerato efficace per dare alle erbe un carattere malefico. Cfr. *ibid.*, pred. XXXV, nota 139. Cfr. anche: P. Camporesi, *Il paese della fame*, cit., p. 201.

²⁰⁴⁴ B. da Siena, *Prediche Volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XXXV, (71).

²⁰⁴⁵ *Ibid.*, pred. XXXV, (83-85). Cfr. F. Cardini, *Magia, stregoneria, superstizioni...*, cit., pp. 216-217.

²⁰⁴⁶ La credenza nel sabba beneventano è un motivo documentato a partire dall'anno 1420, ma come osserva Bonomo doveva essere ben noto nell'immaginario popolare prima di questa data. Per informazioni sulla «noce di Benevento», cfr. G. Bonomo, *Caccia alle streghe*, cit., pp. 263-267, 309-331.

²⁰⁴⁷ Come ipotizza Ginzburg, si tratta del frate minorita e inquisitore Ponce Fougeyron. Cfr. C. Ginzburg, *Storia notturna*, cit., p. 279.

²⁰⁴⁸ *brudetto* : miscuglio

spegnarlo, lo spengono, e poi e chi s'abatte s'abatta, sia chi vuole... [...]. E sonne di queste tali genti qua in Piemonte, e so'vi andati già cinque inquisitori per levar via questa maledizione, e quali so' stati morti da queste male genti [...]. E sai come si chiamano questi tali? Chiamansi quelli del barilotto. E questo nome si è perché eglino pigliaranno uno tempo dell'anno uno fanciullino, e tanto il gittaranno fra loro de mano in mano, che elli si muore. Poi che è morto ne fanno polvare, e mettono la polvare in uno barilotto, e danno poi bere di questo barilotto a ognuno [...]»²⁰⁴⁹.

I crimini attribuiti qui alla «setta del barilotto» (ma in altre fonti ascritti generosamente a diversi movimenti ereticali, tra cui anche gli Albigesii)²⁰⁵⁰ e considerati del tutto reali si rivelano pericolosamente simili ai crimini delle streghe con cui poi finiranno per confondersi, contribuendo a creare una situazione psicologica di tensione e di minaccia imminente. Situazione che si percepisce già chiaramente nella predicazione Bernardiniana e che continuerà sempre più spesso a giustificare l'intolleranza, l'odio e la mancanza di ogni pietà nei confronti delle streghe:

«Anco ne fu presa un'altra che confessò d'aver fatte simili cose, e fu condannata pure al fuoco, e morì per altro modo costei; che quando si misse el capanello, non fu strozzata, anco vi fu messo il fuoco mentre che era viva, che non si vide di lei altro che cennere. E come fu fatto di costoro, così si vorrebbe fare dove se ne trovasse niuna. [...] Fate che tutte siano messe in estermio per tal modo che se ne perdi il seme, ch'io vi prometto che se non se ne fa un poco di sacrificio a Dio, voi ne vedrete vendetta ancora grandissima sopra a le vostre case, e sopra a la vostra città »²⁰⁵¹

I due cicli di predicazione bernardiniana segnano dunque un importante momento di passaggio nel modo di vedere la stregoneria. E questo non solo per i nuovi elementi caratterizzanti le streghe che appaiono nelle prediche senesi (queste credenze dovevano pure essere conosciute anche tre anni prima, quando il Santo predicava a Firenze), ma più ancora per una diversa disposizione di accenti, segno di un differente atteggiamento mentale. Nell'anno 1424 il Santo si dimostra ancora convinto del carattere puramente illusorio della stregoneria. Egli accusa le incantatrici per un peccato di debolezza di fede, di mancata fiducia in Dio, di prontezza nel cedere alle illusioni del demonio e infine di idolatria, ma, seguendo le interpretazioni del *Canon episcopi*, è ancora lontano dall'imputare loro le efferatezze reali commesse in collaborazione o in nome del diavolo. Il quaresimale fiorentino attribuisce loro debolezza, inconsapevolezza o persino cattiveria, ma non quel carattere volutamente malefico, spietato, sanguigno, perverso e profondamente sacrilego che avranno le streghe romane. Le

²⁰⁴⁹ B. da Siena, *Prediche Volgari sul Campo di Siena...*, cit., pred. XXVII, (148-150).

²⁰⁵⁰ *Ibid.*, pred. XXVII, nota 271.

²⁰⁵¹ *Ibid.*, pred. XXXV, (78).

loro azioni mancano ancora di quella pericolosità e di quella nocività del tutto reali che il Santo rivendicherà in maniera sempre più univoca incisiva nelle prediche del 1427, nonostante la voce contraria del sempre citato *Canon episcopi*²⁰⁵². Con la predicazione senese siamo quindi un passo più avanti nell'elaborazione dell'immagine delle streghe e del sabba. Tale visione si instaurerà definitivamente nel corso dei decenni successivi del XV secolo²⁰⁵³ e finirà per essere considerata una realtà di fatto non più solo dalle imputate e dagli ambienti circostanti, ma prima di tutto dai loro giudici²⁰⁵⁴. Inoltre, cristallizzandosi progressivamente spingerà le autorità a trasformare il proprio atteggiamento iniziale di tolleranza in una vera e propria caccia alle streghe. Una caccia che, come sottolinea Ginzburg, non avrebbe potuto raggiungere le dimensioni che raggiunse se i presupposti su cui si fondava non fossero stati condivisi da una larga parte della società. Ma allo stesso tempo una caccia a cui il pensiero e l'attività di predicatori e di ecclesiastici dettero un'energia capace di «produrre medesime conseguenze di una scintilla in un barile di polvere»²⁰⁵⁵.

2.5. Riepilogo

Se proviamo a gettare uno sguardo riassuntivo sulla predicazione di Bernardino presa in esame, emerge un'inevitabile considerazione. Malgrado egli affronti tematiche ampie, generali e di alto livello dottrinale - la condizione umana, le forze soprannaturali, ecc. -, l'intenzione fondamentale del suo insegnamento, e il corpo centrale di esso, riguardano l'intervento diretto e costante sulle concrete pratiche religiose popolari allo scopo di correggerne errori e di sradicarne deviazioni. Ed è proprio in rapporto a questi aspetti concreti, pratici e quotidiani del culto popolare che le prediche dell'Albizzeschi forniscono la più importante, intensa e ricca testimonianza. Vi scorgiamo le prove di un erroneo approccio popolare al sacro dovuto alla mancata comprensione del messaggio ecclesiastico, all'incondizionata adesione ai fenomeni attuali di costume o ad una serie di abitudini mentali preesistenti, e anche la presenza di un insieme di pratiche alternative o addirittura apertamente contrapposte ai dettami della dottrina cristiana. Alcuni dei comportamenti irregolari - certe feste, i tabù dei giorni, le ricerche astrologiche, le divinazioni di vario genere, ecc. - denunciano la sopravvivenza nell'immaginario popolare di credenze, culti e riti propiziatori

²⁰⁵² Cfr. C. Ginzburg, *Storia notturna*, cit., pp. 67, 73, 283

²⁰⁵³ Cfr. C. Ginzburg, *Storia notturna*, cit., pp. 65-115; G. Bonomo, *Caccia alle streghe*, cit., pp. 59-60.

²⁰⁵⁴ Cfr. C. Ginzburg, *Storia notturna*, cit., pp. 65-280.

²⁰⁵⁵ Cfr. G. Bonomo, *Caccia alle streghe*, cit., p. 267.

molto remoti perché radicati ancora nei culti pagani. La loro pratica, ormai dissociata dal carattere religioso originale, assume sostanzialmente agli occhi degli uditori bernardiniani la qualità di una tradizione popolare, il che impedisce di scorgere la sua profonda inconciliabilità dottrinale con il culto religioso ufficiale e attribuisce ai comportamenti dei fedeli un certo carattere di innocenza. Ma tale incompatibilità non sfugge al predicatore, consapevole delle origini e dei significati profondi di quei comportamenti, e ciò lo spinge a denunciare i medesimi come frutto d'errore e come fenomeno di superstizione. Una natura altrettanto innocente dimostra anche l'altra categoria di pratiche denunciate dal Santo, che comprende l'uso dei brevi e il ricorso alle magie o agli incanti. La dimensione blasfema, superstiziosa e sacrilega di tali comportamenti - manifesta per il predicatore - rimane generalmente oscura alla gente, che ricorre a questi espedienti spinta dalla forza dell'abitudine e dal desiderio di garantirsi strumenti capaci di assolvere concretamente a necessità psicologiche di protezione, di difesa e di sostegno rimaste prive di sufficiente riscontro nel culto religioso ufficiale. Inoltre, l'assoluta predominanza della magia curativa e amorosa, nonché una totale assenza di comportamenti attribuibili alla magia cerimoniale, confermano un fondamento concreto, quotidiano e pragmatico dei ricorsi magici permettendo di negare alla maggioranza di essi un'esplicita intenzione blasfema o eretica. Finalità empie e sacrileghe non possono invece essere negate all'ulteriore categoria di pratiche trattate dal Santo e comprendenti la stregoneria e la nascita di nuovi culti settari. Ciò è confermato dal fatto che l'atteggiamento critico moderato e fondato sulla derisione, percepibile nelle prediche fiorentine del 1424, già nella predicazione senese cede posto a slanci di condanna violenti e ad inviti allo sterminio. L'inasprirsi delle opinioni circa la pericolosità delle streghe viene attribuita dal Santo alla notevole diffusione del fenomeno ma appare senz'altro alimentata anche dai lunghi e complessi processi di trasformazione della vita sociale e religiosa avvenuti sotto la spinta degli ampi movimenti culturali ed ereticali dell'epoca.

Di fronte a queste contraddittorie e inquietanti dimensioni della religiosità popolare l'atteggiamento assunto da Bernardino è articolato. Per l'impostazione fortemente concreta della predicazione, egli non limita il suo insegnamento alle denunce e alle critiche ma accompagna costantemente le note di biasimo con indicazioni su come evitare gli errori e su come reagire in conformità ai dettami della Chiesa. Nel suggerire rimedi però il predicatore non può prescindere dal saldo fondamento pratico sotteso a molti tra i fenomeni affrontati. Così, le sue lezioni esprimono la consapevolezza di dover giungere a un compromesso tra le esigenze del canone della fede e quelle della realtà mentale e psicologica in cui sono immersi gli uditori. Il risultato è una serie di precetti e di strumenti che, intesi a sradicare i

comportamenti irregolari, finiscono per sostituirsi ad essi traendo forza dagli stessi principi su cui i medesimi poggiano. Il rinnovamento desiderato da Bernardino sembra perciò coinvolgere principalmente gli aspetti esteriori del culto, penetrando nella mentalità religiosa popolare in modo superficiale e senza giungere a trasformare davvero le strutture spirituali profonde dell'uditorio.

CAPITOLO 3

«MOTTI E FACEZIE DEL PIOVANO ARLOTTO»

3.1. Premessa

Come s'è visto nell'introduzione generale a questo lavoro, le modalità di utilizzo delle fonti letterarie nelle ricerche storiche richiedono un approfondimento mirante da un lato a rilevare il carattere peculiare del testo preso in esame, e dall'altro lato a definire le particolari possibilità di sfruttamento sorte proprio da questa specificità. Sotto tale profilo *Motti e facezie del Piovano Arlotto* costituisce una raccolta novellistica *sui generis*, e ciò non solo grazie alla personalità unica dell'inventore dei piacevoli detti e protagonista centrale dell'opera, ma anche per la mancata corrispondenza tra l'autore dei motti e lo scrittore della raccolta, per la particolare strutturazione del libro riflettente la molteplicità degli scopi ad esso attribuiti e per il carattere peculiare della narrazione di stile grottesco e satirico.

Il personaggio a cui viene tradizionalmente attribuita la paternità dei detti e degli scherzi di cui il libro fornisce un vivace resoconto è Arlotto Mainardi, piovano della pieve rurale di San Cresci a Maciuoli²⁰⁵⁶. La reale esistenza di questo personaggio particolare è confermata non solo dalla larga fama delle sue brillanti arguzie immortalata da vari autori dell'epoca²⁰⁵⁷, ma anche da alcuni documenti archivistici²⁰⁵⁸. Nato attorno al 1396 in una famiglia campagnola proveniente dal Mugello e dotata nel passato di tradizioni notarili, Arlotto avrebbe inizialmente scelto la carriera di piccolo artigiano. Sembra però che ben presto le ingenti preoccupazioni per l'economia familiare portata a naufragio dal padre scialacquatore abbiano spinto il giovane ad abbandonare il tirocinio di lanaiolo e a cercare fortuna in un campo più sicuro, quello della carriera ecclesiastica. Così, all'età di appena trent'anni egli ricevette dal papa Martino V la pieve che avrebbe gestito abilmente per tutta la vita e che avrebbe lasciato di sua spontanea volontà solo pochi anni prima della morte avvenuta nel 1484. Ma se l'intelligenza e l'industria permisero a Arlotto di amministrare con successo la propria pieve trasformandola da una prebenda rurale più che modesta in un beneficio lucroso, il suo spirito irrequieto, proprio più di un mercante desideroso di «cercare

²⁰⁵⁶ Cfr. *Motti e facezie*, cit., pp. VII-XXXVII.

²⁰⁵⁷ Cfr. *ibid.*, pp. XV-XVII.

²⁰⁵⁸ Per una ricostruzione biografica più dettagliata, cfr. D. M. Manni, *Notizie di Arlotto Mainardi*, in «Le veglie piacevoli», 3ª ed. Firenze, 1815, III, pp. 73-120.

la ventura»²⁰⁵⁹ che di un mite pastore delle anime, lo portò più volte ad imbarcarsi come cappellano sulle navi mercantili fiorentine e a viaggiare per affari sfidando le «fortune di mare»²⁰⁶⁰. Il desiderio di spostamenti e lo spirito affaristico e mondano non lo abbandonarono però nemmeno sulla terraferma, e così la sua pratica pastorale appare scandita, oltre che da viaggi marini, da costanti visite nelle pievi rurali circostanti e in chiese, conventi e taverne di Firenze. Ed è proprio nel corso di questi incontri avuti negli scenari mondani più variegati, con gente di estrazioni sociali, di professioni, di capacità e di interessi disparati che nacquero i motti e le facezie del piovano e si formò la sua fama di piacevole motteggiatore²⁰⁶¹. Fama che gli avrebbe aperto spazi e occasioni sempre nuovi di incontro, di dialogo e di osservazione.

Se i motti di Arlotto, che offrivano un'interpretazione divertente e originale e non di rado anche seria ed esemplare delle situazioni più diverse, determinarono il suo successo presso i contemporanei, lui stesso però non si preoccupò mai di lasciarne il ricordo. Fu invece un suo amico a redigerne il repertorio²⁰⁶² - peraltro conosciuto già largamente e penetrato nella cultura popolare orale mentre il piovano era ancora in vita - e a tratteggiare mediante il racconto delle battute e anche dei luoghi, degli avvenimenti, degli incontri e delle persone ad essi legati un ritratto singolare di Arlotto. Il nome e la personalità di quell'amico oggi ci rimangono sconosciuti, e lui stesso non si lascia conoscere se non in brevi accenni alla sua partecipazione diretta agli eventi o attraverso rare allusioni ad opinioni e reazioni personali. Scorci di informazione che ci permettono di immaginare un piccolo mercante, o forse un notaio, probabilmente fiorentino, membro di quella cerchia popolana della città con cui Arlotto condivideva interessi, affari e passione per la taverna. E se il narratore mostra di frequentare gli stessi ambienti cittadini del piovano, non meno chiara è la sua conoscenza delle vicende rurali del protagonista, condivise forse non solo in nome dell'amicizia ma anche in virtù di interessi economici che lo legavano al piovano.

Questa partecipazione intensa, la frequenza e la conoscenza personale di luoghi, avvenimenti e protagonisti della vita di Arlotto permettono di attribuire al racconto dello scrittore se non il valore di testimonianza diretta almeno una forte carica di credibilità e di verosimiglianza. Ed è proprio tale verosimiglianza delle vicende narrate, e ancor più dei

²⁰⁵⁹ V. Branca (a cura di), *Mercanti scrittori*, cit., pp. VIII-LXXVII.

²⁰⁶⁰ Le tempeste di mare. Cfr. *ibid.*

²⁰⁶¹ Sugli ambienti delle taverne, cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 103-105; G. Cherubini, *Scritti toscani*, cit., pp. 53-56, 63-65.

²⁰⁶² A quanto emerge dalla narrazione l'opera fu composta a più riprese. La prima parte - comprendente le prime 80 facezie e riguardante gli avvenimenti degli anni 1460-1470 - fu scritta probabilmente verso la metà degli anni Settanta, mentre la seconda parte - dedicata alle storie degli anni 1480-1484 - fu con ogni probabilità composta tra il 1485 e il 1488, e quindi poco tempo dopo la morte di Arlotto avvenuta nel 1484. Cfr. *Motti e facezie...*, cit., pp. XV-XVI.

contesti in cui esse vengono collocate, che ci spinge a vedere in *Motti e facezie del Piovano Arlotto* una fonte utile per la nostra indagine. Una fonte nella quale non cercheremo dati e riferimenti storici precisi, ma che sarà tuttavia importante poiché capace di offrire un'immagine diretta ed esemplare della vita quotidiana delle classi popolari nella città e nel contado di Firenze della seconda metà del Quattrocento.

In virtù degli scopi che ci proponiamo è importante considerare la struttura dell'opera. Scritta con un doppio intento - memorialista ed encomiastico, volto a salvare dall'oblio i piacevoli motti del piovano e a lasciare un degno ricordo di lui - la raccolta si articola in due parti. La prima parte, narrativa, è incentrata sul racconto delle facezie fatte, subite, dette o sentite dal piovano, perché è innanzitutto in questo contesto che si esprime la particolarità del personaggio e si costruisce la sua fama. Ma le «natte», le battute, gli scherzi e le astuzie non esauriscono i temi e le tonalità della narrazione. Il desiderio di dare un'immagine il più possibile integra di Arlotto, personaggio notevole dal punto di vista tanto intellettuale quanto umano, spinge il narratore a offrire una serie di vicende che situano il piovano in circostanze difficili, drammatiche, dolorose e ad assumere un tono serio, riflessivo, preoccupato e commosso. Gli ambienti che fanno da sfondo a tali vicende sono molto spesso quelli degli emarginati o i contesti rurali in cui la povertà, l'ignoranza, la paura non possono lasciare il protagonista indifferente e inattivo. In tutte queste storie allegre e dolorose, nelle azioni e nei dialoghi dei personaggi in esse immersi e coinvolti si trovano appunto frammenti di quella realtà che stiamo cercando di ricostruire. Tali frammenti però non vengono presentati esplicitamente se non di rado, perché il ricordo conciso ed essenziale a cui lo scrittore mira è destinato a realizzarsi non mediante raffigurazioni dettagliate di luoghi, circostanze, personaggi e caratteri ma principalmente attraverso l'azione. Di conseguenza, l'aspetto descrittivo della narrazione è ridotto al minimo e cede il posto a una ricostruzione essenziale e dinamica degli avvenimenti. Gli scenari sono così appena accennati e i personaggi appaiono monotoni, unilaterali e privi di spessore psicologico almeno finché la loro dimensione individuale non riemerge attraverso le azioni e i dialoghi.

Questo aspetto della narrazione in esame emerge in un modo ancora più radicale nella seconda parte dell'opera, in cui lo scrittore desideroso di nobilitare ulteriormente la figura del piovano si impegna a ritrarlo come un pensatore-autodidatta e gli attribuisce un'intera serie di sentenze filosofiche. Sentenze che, mancandogli la materia del ricordo, egli trae da una fonte letteraria appartenente già nel Medioevo al repertorio letterario popolare e passata alle stampe

sotto il titolo di *Vita dei filosofi*²⁰⁶³. La narrazione fornisce qui una serie di precetti o di brevi domande e risposte, prive di alcuna dimensione descrittiva e di limitato interesse dal punto di vista della nostra ricerca. I motti raccolti in questa parte dell'opera saranno perciò considerati solo occasionalmente, in quanto riflettenti i pensieri e i gusti propri della cultura popolare, e non analizzati in modo specifico.

L'intento centrale della raccolta, subordinato come s'è detto al desiderio di salvare dall'oblio le piacevoli storie e la figura del piovano, si riflette chiaramente non solo nel carattere della narrazione adottata ma anche nella quasi totale assenza della tradizione letteraria antecedente. Ad eccezione di quelle poche facezie che riprendono temi radicati ormai da tempo nella tradizione novellistica²⁰⁶⁴, le storie del Piovano Arlotto appaiono infatti fortemente originali. Alla finalità immediata e pratica della raccolta si riconduce inoltre l'organizzazione stessa del racconto, la quale non è soggetta ad alcun criterio logico che non sia quello del tutto casuale di un ricordo. Proprio in virtù di questa particolare "logica del ricordo" le facezie dedicate a tematiche contigue o aventi elementi in comune tendono a susseguirsi all'interno della raccolta. E infine, lo stesso livello linguistico della narrazione appare assai povero ed immediato, basandosi sostanzialmente sull'uso narrativo del parlato.

Considerati tutti questi caratteri peculiari, il testo richiede alcune precisazioni sulle modalità del suo sfruttamento. Le informazioni utili per lo studio degli aspetti tipici della religiosità popolare emergeranno, come si è già accennato, sia dall'analisi delle vicende narrate, sia dall'esame dei contesti in cui le storie vengono collocate. Dietro all'originalità che ha reso famosi i motti, i comportamenti e le avventure del Piovano Arlotto tenteremo dunque di scorgere ciò che originale non è; nei comportamenti descritti perché giudicati come violazione della norma cercheremo proprio la norma stessa, dall'eccezione proveremo a risalire alla regola. Attraversando la particolarità degli eventi descritti tenteremo così di ricostruire la normalità e la quotidianità della vita religiosa del piovano e dei suoi popolani: modelli, forme, consuetudini appunto della mentalità religiosa.

Dedicheremo la prima parte dell'analisi a una serie di osservazioni riguardanti la figura del religioso. La ricchezza e la straordinaria varietà di testimonianze offerte in questo campo non solo ci consentiranno di confermare la centralità del ruolo dei religiosi nell'ambito religioso popolare ma, mediante l'accostamento delle figure ormai tipiche di soggetti corrotti e malvagi a quelle di soggetti caritatevoli, generosi e saggi, ci daranno anche la possibilità di ricostruire un quadro più equilibrato del clero tardomedievale. Accanto all'analisi dei

²⁰⁶³ Cfr. *ibid.*, p. XVII.

²⁰⁶⁴ Come ad esempio quelle su Cristo.

principali vizi e virtù dei religiosi presenteremo inoltre alcune considerazioni sopra le pratiche di culto popolare descritte nella raccolta. Emergeranno da ciò tanto comportamenti considerati dallo scrittore interessanti perché singolari, curiosi e in generale lontani dalla norma, quanto atteggiamenti diffusi che suscitano l'interesse, la preoccupazione, l'indignazione o il riso del piovano. L'analisi di questi due ampi campi tematici ci permetterà di arricchire la nostra visione della religiosità popolare del tardo Medioevo di uno sguardo nuovo e prezioso. Prezioso perché sorto dalla partecipazione, dalla condivisione e dalla simpatia verso il mondo contadino proprie di chi ne fa parte a tutti gli effetti. Prezioso inoltre perché lontano dalla visione di chi si accosta agli eventi con quella curiosità per lo sconosciuto che rende inclini a coglierne aspetti particolari e a giudicarli come strani, scorretti o ridicoli solamente perché nuovi, differenti e incompresi. Prezioso ancora perché atto a fornire un'osservazione immediata, diretta e disillusa della realtà rurale condotta in genere senza preconcetti e con uno sguardo bonario e comprensivo. E prezioso infine perché dotato di un realismo spinto al massimo, che non si pone alcun intento moralistico e mal si sposa con tentativi di elaborazione artistica o ideologica dell'immagine: insomma, perché non filtrato dalla fantasia di un mercante di media cultura borghese come il Sercambi o dall'esortazione pedagogica di un raffinato intellettuale come san Bernardino, ma proprio di un uomo direttamente immerso nelle vicende di cui si parla e profondamente coinvolto nella loro immediata realtà.

3.2. La figura del religioso

3.2.1. Vizi dei religiosi

Le informazioni utili per la ricostruzione dell'immagine del clero presente in *Motti e facezie del Piovano Arlotto* emergono da numerosissimi brani. Esse si trovano sparse negli sbrigativi ritratti dei religiosi che lo scrittore a volte ci fornisce, nelle loro storie esemplari che egli si diverte a raccontare, e infine nelle opinioni espresse da Arlotto a riguardo del clero, finendo per formare un ritratto estremamente ricco e variegato del ceto ecclesiastico.

La componente primaria di tale ritratto è costituita da immagini di chierici e di monaci colpevoli delle malefatte più svariate, tra i quali spiccano per numero e varietà di tipologie i preti avidi. In una forma abbastanza lieve il vizio di accumulare beni caratterizza uno dei

vecchi amici di Arlotto, messer Antonio piovano di Cercina²⁰⁶⁵. L'ecclesiastico non vede, infatti, nulla di moralmente ambiguo nell'accettare doni per i piccoli servizi di consulenza e di soluzione delle controversie che svolge nel paese. Colpevole di avidità ben più grave appare invece l'arciprete di una località del contado urbinato detta Graticciuolo²⁰⁶⁶. Il desiderio di vantaggi materiali fa sì che il religioso non abbia freni a trasformare la confessione in una sorta di patteggiamento sul prezzo dell'assoluzione. Così, a un contadino che viene a confessarsi durante la settimana santa il prete dice che il suo peccato è talmente grave da non poter essere assoluto «se non dal Papa o da [lui]»²⁰⁶⁷. Ma il viaggio a Roma costa, ed egualmente costa l'assoluzione papale, avverte il sacerdote stimolando il contadino a fare la faticosa domanda: «E voi per quanto mi volete assolvere?»²⁰⁶⁸. Si aprono così le trattative che l'ecclesiastico descrive con una sincerità e una disinvoltura le quali non possono che essere frutto della sua estrema semplicità morale unita alla massima spregiudicatezza economica. «Cademmo in patti e rimanemmo in concordia che lui mi donassi dua some di vino, che [...] è di valore in quello paese la soma di dieci bolognini»²⁰⁶⁹, annuncia infatti il confessore e aggiunge che il prezzo pattuito è più che vantaggioso per il contadino: l'assoluzione del papa infatti dovrebbe costare «circa a ducati quattro d'oro, cioè dua per sua spese d'andare e tornare e dua costerebbe l'assoluzione»²⁰⁷⁰. Ma la mancanza di cui si rende colpevole l'arciprete è ancora più grave, poiché all'estremo disinteresse per la *cura animarum* e alla disonesta vendita di sacramenti si aggiunge pure la violazione dei voti sacerdotali: rendere pubblica tutta la storia significa infatti andare contro alla fondamentale regola di segretezza della confessione. Non meno indegna appare anche una delle figure meglio ritratte, quella del «frate gaglioffo unto e impronto»²⁰⁷¹ della Santissima Annunziata di Firenze che testualmente assale gli oranti nel desiderio vendere candele e torchi votivi. Irrispettoso dello spazio sacro e noncurante del pio raccoglimento dei fedeli in preghiera, il monaco non ha remore a trasformare la chiesa in un luogo di «mercatantie e baratterie»²⁰⁷². E non è tutto. Volendo aumentare il guadagno egli convince perfino i fedeli a poter soddisfare i loro voti con un semplice tocco di canna dell'immagine sacra. «Guardate quale immagine voi volete e quale vi

²⁰⁶⁵ Cfr. *Motti e facezie...*, cit., fac. 49, pp. 82-83.

²⁰⁶⁶ Cfr. *ibid.*, fac. 76, pp. 117-121. La storia, narrata originariamente dallo stesso prete di Graticciuolo a Battista Sforza, viene inclusa nella raccolta perché raccontata poi al piovano Arlotto da un gentiluomo della Città di Castello.

²⁰⁶⁷ *Ibid.*, p. 118.

²⁰⁶⁸ *Ibid.*

²⁰⁶⁹ *Ibid.*

²⁰⁷⁰ *Ibid.*

²⁰⁷¹ *Ibid.*, fac. 7, p. 20.

²⁰⁷² *Ibid.*, p. 21.

piace più, e quella con questa canna toccate, e basta; [...] il voto è soddisfatto, perché abbiamo autorità di così fare, e a voi vale come se di nuovo l'avessi, fatta dal ceraiuolo»²⁰⁷³, spiega infatti il monaco truffatore, guadagnandosi così lo sdegno, l'indignazione e una piccola malignità del Piovano.

Dall'avidità al furto il passo è breve, e lo prova uno dei preti della facezia 160. La sua malvagità emerge durante «un rinovale» organizzato da certi contadini «per rimedio dell'anima di loro padre»²⁰⁷⁴. Oltre al Piovano Arlotto incaricato di celebrare la messa, alle commemorazioni partecipano altri dodici preti ed è proprio tra loro che si nasconde il ladro. L'occasione propizia arriva al momento dell'offerta quando i contadini «come è usanza del paese, missono in ogni carta soldi sei e a ogni prete ne dettono una e innanzi a' piovani e priori ne dettono una drentovi soldi dieci»²⁰⁷⁵. Ed è proprio il contenuto della «carta» di Arlotto a costituire il bottino ambito dal ladro il quale «mentre che 'l Piovano faceva le parole, [...] cavonne i denari e messevi certi piombi e sassi»²⁰⁷⁶. Lo stupore è quindi grande quando finite le orazioni e i ringraziamenti «il Piovano [...] piglia la sua carta e in iscambio di danari vi truova i piombi e sassi detti»²⁰⁷⁷. Ben presto però l'evento trova la sua più ovvia spiegazione nella proverbiale iniquità e parsimonia dei contadini, ai quali viene attribuita la colpa. Così, sono loro a correre ai ripari, rendendo ad Arlotto la somma dovuta e chiedendogli scusa per questa «natta» inspiegabile anche per loro²⁰⁷⁸.

Ma la voglia di guadagno non sempre si traduce in traffici illeciti o moralmente ambigui di sacramenti o di beni religiosi. C'è chi spinto dallo spirito affaristico decide di unire la missione sacerdotale alla professione del mercante. Ben tre facezie²⁰⁷⁹ ritraggono, infatti, i sacerdoti che bramosi di veloci e facili guadagni decidono di imbarcarsi sulle navi commerciali. Ma mentre il protagonista della facezia 32 «uno prete amicissimo al Piovano Arlotto»²⁰⁸⁰, considerando le difficoltà e i pericoli esemplificati da Arlotto nella novella «de' tordi» si convince a mollare l'impresa, i personaggi degli altri due racconti mancano di tale avvedutezza. Ritratto nella facezia 59, «uno prete giovane amico del Piovano, il quale aveva avanzato in forse quindici anni forse quaranta fiorini, i quali ogni di vagheggiava» si rivela infatti talmente ostinato di «andare il galea» e così intransigente che non giova «il dirgli la

²⁰⁷³ *Ibid.*

²⁰⁷⁴ *Ibid.*, fac. 160, p. 225.

²⁰⁷⁵ *Ibid.*

²⁰⁷⁶ *Ibid.*

²⁰⁷⁷ *Ibid.*

²⁰⁷⁸ *Ibid.*

²⁰⁷⁹ Cfr. *ibid.*, facc.: 32, 59 e 70.

²⁰⁸⁰ *Ibid.*, fac. 32, p. 58.

novella de' tordi né cosa alcuna»²⁰⁸¹. Trovatosi finalmente cappellano di una delle «galeazze» diretta a Brugia, il giovane «come desideroso di guadagnare» sta però così «addosso al Piovano per volere fare mercatantie» che ben presto suscita la sua insofferenza, l'indignazione e il desiderio di dargli una bella lezione. Una lezione che risulta talmente riuscita da far venire per sempre «in odio le mercatantie al prete, che mai più ne fece, né mai più non ne parlò al Piovano»²⁰⁸². Analoga appare la vicenda di «uno prete alquanto parente al Piovano Arlotto»²⁰⁸³, che però all'ingenuità economica e alla scarsità di fondi d'investimento del protagonista precedente contrappone una certa esperienza nel moltiplicare il capitale e «parecchi suoi soldi i quali terminava travagliargli e vedere di guadagnare qualche cosa»²⁰⁸⁴. Ma nemmeno lo spirito affaristico può sostituire la conoscenza del mercato degli affari. Così, quando il prete «per la sete del guadagno e per la invidia»²⁰⁸⁵ decide «inconsideratamente, e senza il parere del Piovano o consiglio d'altri»²⁰⁸⁶ di investire tutte le proprie risorse in palle da gioco, cominciano i problemi. Il gioco, praticato nelle Fiandre, risulta infatti difficilmente trapiantabile a Firenze, e così il prete imprenditore rimane con il carico di palle quasi intatto e con una novella di Arlotto che gli deve fornire quell'insegnamento che prima non aveva voluto accettare²⁰⁸⁷.

Ma l'ambiguità morale, la corruzione e l'avidità toccano non solo gli esponenti del basso clero rurale o cittadino; il fenomeno è testimoniato anche ai livelli più alti della carriera sacerdotale. Così, ben tre facezie raccontano i vari tentativi di commercio simoniaco con l'ambita pieve di Arlotto²⁰⁸⁸, mostrando come tra i sacerdoti e i laici che in vari modi si impegnano a conquistare la gestione della parrocchia rurale di San Cresci a Maciuoli ci sono potenti cittadini fiorentini, preti degli ambiti cardinalizi ed ecclesiastici che sperano di arricchirsi grazie alle conoscenze negli ambienti del potere mediceo. Ma la corruzione giunge ancor più in alto. Non libero dai vizi si rivela, infatti, anche l'ambiente della curia pontificia. Un quadro di esso emerge nella facezia 17, in cui lo scrittore racconta lo svolgimento di una delle cene romane del Piovano Arlotto. Durante il convivio si discutono le qualità di un giovane e nobile ospite. «Volete voi vedere se questo giovine è da bene e virtuoso come suo padre?»²⁰⁸⁹, chiede il Piovano. E la risposta è tanto immediata quanto sorprendente. Lo stesso

²⁰⁸¹ *Ibid.*, fac. 59, p. 93.

²⁰⁸² *Ibid.*, p. 93.

²⁰⁸³ *Ibid.*, fac. 70, p. 109.

²⁰⁸⁴ *Ibid.*, p. 110.

²⁰⁸⁵ *Ibid.*, p. 113.

²⁰⁸⁶ *Ibid.*

²⁰⁸⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 111-114.

²⁰⁸⁸ Cfr. facc.: 88, 89, 90.

²⁰⁸⁹ *Ibid.*, fac. 17, p. 33.

fatto che «al tempo di questo pontifice mai non poté avere cosa alcuna di dignità o d'alcun bene» testimonia che egli non è come quelli «cento gaglioffi ragazzoni non degni di salzarlo» che affollano la corte e «che sono essaltati insino al cielo»²⁰⁹⁰. Così, l'onestà e le virtù del ragazzo trovano paradossalmente la miglior conferma proprio nel suo mancato successo presso la corte pontificia. Un ambiente che da questa risposta, data con la schiettezza e la brevità tipiche delle facezie, riceve una critica morale succinta ma non per questo meno efficace e pungente.

La cupidigia è testimoniata nelle facezie non solamente attraverso le storie individuali. Essa sembra trovare una conferma altrettanto valida in una serie di detti, battute e convinzioni popolari in grado di testimoniare una dimensione ormai proverbiale del fenomeno. Ad un'opinione corrente su come «alla morte de' preti si suole rubare o guadagnare qualche cosa»²⁰⁹¹ si riallaccia la questione, trattata in più facezie, di saccheggi che si sogliono fare nelle parrocchie dopo la scomparsa dei loro parroci²⁰⁹². Alla domanda sul perché del fenomeno Arlotto risponde deciso: «perché loro non vivono oggi se non di ruberie, perché le chiese non si dotano se none di roba male guadagnata e i preti l'hanno di male acquisto e in malora se ne va alla loro morte»²⁰⁹³. Il piovano riscontra quindi senza stupore né indignazione il verificarsi di queste situazioni e tende a vederci, più che il risultato di una mancanza di controllo da parte delle autorità ecclesiastiche o un'ennesima prova del carattere iniquo e rapace dei popolani, un atto comune di farsi giustizia. Un atto deplorabile, senz'altro, ma non per questo privo di alcuna ragione. Così, la critica del piovano non si concentra sul comportamento popolare e si dirige verso gli ecclesiastici. Le loro ingenti fortune private accumulate negli anni del servizio religioso vengono interpretate come prova evidente di furti, abusi e mancanza di carità ci cui i religiosi si macchiano e presentate come testimonianza della loro iniquità. Il radicalismo di Arlotto sorge qui dall'indignazione di chi, avendo conosciuto cosa vuol dire amministrare un bene ecclesiastico, ha consapevolmente scelto di non accumulare mai più di dieci ducati e di destinare il resto di ogni guadagno all'assistenza dei più bisognosi²⁰⁹⁴. È quindi un radicalismo lontano da ogni tipo di moralismo astratto, e fondato sulla conoscenza quotidiana e diretta dei problemi e sulla consapevolezza dell'inconciliabilità delle ricchezze con la carità, considerata uno dei massimi scopi dell'opera

²⁰⁹⁰ *Ibid.*

²⁰⁹¹ *Ibid.* fac. 161, p. 226.

²⁰⁹² Cfr. *ibid.*, facc.: 110, 161.

²⁰⁹³ *Ibid.*, fac. 110, p. 163.

²⁰⁹⁴ Cfr. *ibid.*, *Vita del venerabile Piovano Arlotto de' Mainardi, plebano della plebe di S. Cresci a Maciuoli contado di Firenze*, pp. 3-6.

pia²⁰⁹⁵. Accanto a vicende che meritano una considerazione seria inoltre, il fenomeno trova riscontro anche in detti popolari scherzosi e giocosi ma non per questo meno critici. Così messer Rossello, protagonista della facezia 84 e vittima di una delle «natte» meglio riuscite di Arlotto, rendendosi conto che per la partenza avvenuta «tra la paura e la fretta» ha lasciato in una pieve rurale «dua cavezze, una ferriera e uno cappello» ammette con rassegnazione: «Ancora è peggiore novella che mai se ne riarà cosa nessuna, perché ciò che si lascia in casa di preti è più perduto che se fussi cascato in mezzo del mare»²⁰⁹⁶. Un'opinione che pare condivisa anche da Arlotto, tra le cui battute troviamo anche questa sentenza tipica della saggezza popolare e talmente espressiva da poter essere lasciata senza commento:

*Amore di puttane,
carezze di cane,
amicizia di preti, inviti di osti
non puo' far che non ti costi*²⁰⁹⁷.

Il vizio di avarizia, riccamente esemplificato nelle facezie perché presente a tutti i livelli del ceto religioso e capace di condurre a forme di corruzione più svariate, non esaurisce però la lunga lista di debolezze e di malefatte degli ecclesiastici. Accanto a preti e monaci bramosi di onori e di ricchezze abbondano nella raccolta le figure di religiosi lontani dall'ideale sacerdotale perché sciocchi ed ingenui²⁰⁹⁸. Un riso bonario regna nella facezia 8 dedicata alla figura di Ser Ventura, rettore della chiesa di San Lorenzo. Il prete - «uomo semplice, buono e dabbene»²⁰⁹⁹ - diventa facilmente vittima di Arlotto, il quale «in tutto volendo provare [...] la sua semplicità»²¹⁰⁰ gli suggerisce di sostituire il mancante campanello con cui segnalare le successive parti della messa con il fischio e di scandire in questo modo il servizio. Il fischio del sacerdote che secondo il consiglio «zufolò» così «forte con bocca ch'una gran torma di bestiame averebbe beùto a una acqua» suscita il riso di «tutti gli uditori in modo che quanto se ne ricordano ancora ne ridono»²¹⁰¹. Simile immagine viene assegnata anche a un vicario di Fiesole il quale pure, nella sua semplicità e ingenuità, è considerato

²⁰⁹⁵ Nella *Vita* che apre il libro delle facezie il narratore, assumendo un tono iperbolico, ricorda infatti: «Non era sitibondo di roba né apprezzava pecunia o dignità: tenne circa d'anni .LX. la sua pieve, né mai si trovò che accumulassi tanti danari che ascendessino alla summa di .X. ducati. Né si trovò in tutto el clero un prete che tanto vivesse che non abbia aùto più d'un beneficio e che non abbia fatto qualche permuta, [...] o di benefici o di dignità (*ibid.*, p. 4).

²⁰⁹⁶ *Ibid.*, fac. 84, p. 134.

²⁰⁹⁷ *Ibid.*, fac. 41, p. 69.

²⁰⁹⁸ Le figure di chierici o preti poco arguti sono presentate in particolare nelle facezie 8, 40, 51, 95, 171, 172, 173.

²⁰⁹⁹ *Ibid.*, fac. 8, p. 22.

²¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 23.

²¹⁰¹ *Ibid.*

uomo buono e «caritatevole»²¹⁰². E pii e premurosi anche se non troppo arguti appaiono inoltre i frati della «badia di San Miniano a Monte»²¹⁰³ ritratti nella facezia 95. I monaci, richiesti da Arlotto, accettano infatti di fare violenza ad un suo presunto nipote mettendogli in testa la «dega reliquia della testa di santo Miniato glorioso»²¹⁰⁴: tutto per guarirlo da un'immaginaria pazzia. Ma se in queste facezie la semplicità e l'ingenuità della fede suscitano solo un sorriso affettuoso e pieno di simpatia, un'atmosfera diversa regna nei racconti riguardanti i chierici. Il gruppo di facezie che illustrano i vizi e le mancanze di questi giovani religiosi è assai numeroso e, nonostante il generale atteggiamento antimoralista di Arlotto, assume accenti di critica e di rimprovero²¹⁰⁵. Così, la storia di una causa mossa contro il piovano Arlotto svela la preoccupante lentezza con cui un suo chierico impara il mestiere sacerdotale²¹⁰⁶. Stando alle parole di sua madre, fortemente preoccupata per la pessima resa del figlio e pronta a incolparne il piovano, il giovane «era istato tre anni con lui per cherico e non che altro non gli aveva insegnato l'ufficio della Donna»²¹⁰⁷. Ancora più lento si dimostra però un chierico «grossolano e d'ingegno tardo» ritratto nella facezia 40, di cui Arlotto non può dire altro se non che «tanto più dimenticava e ogni dì faceva nuove pazzie e nulla giovava»²¹⁰⁸. Tali semplicità e ingenuità cedono però davanti alla accidia di un «chierico pigro e da poco» protagonista della facezia 173. Il suo vizio si rivela infatti talmente radicato, e la sua mente appare talmente impenetrabile agli insegnamenti morali contenuti nei soliti esempi, che il piovano Arlotto si trova costretto a raccontare al giovane la storia dei metodi drastici di ammaestramento usati da pastori verso i loro cani²¹⁰⁹. Solo una lezione tanto brusca e una visione così brutale sembrano poter raggiungere l'immaginario e la sensibilità del giovane!

Nonostante questi accenni critici davanti alla semplicità dei preti e all'ottusità e alla pigrizia proverbiali dei chierici, però, le facezie di Arlotto mancano di quel tono di esplicita condanna e di deciso biasimo che egli riserva ai preti avidi e non caritatevoli. L'avarizia dei religiosi e la loro incapacità di soccorrere i bisognosi rappresentano i vizi che toccano davvero e in profondità l'anima schietta, sincera e realistica del piovano, mentre gli esempi di poca

²¹⁰² *Ibid.*, fac. 51, p. 87.

²¹⁰³ *Ibid.*, fac. 95, p. 151.

²¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 152.

²¹⁰⁵ Citiamo solo alcune facezie in cui le persone dei chierici assumono il ruolo di protagonisti importanti: facc.: 40, 51, 173. Ma le figure tipiche di chierici maliziosi e complici volenterosi delle «natte» del piovano appaiono anche in molte altre facezie, cfr. *ibid.*, facc.: 58, 84, 85, 86.

²¹⁰⁶ Cfr. *ibid.*, fac. 51, p. 87.

²¹⁰⁷ *Ibid.*

²¹⁰⁸ *Ibid.*, fac. 40, p. 69.

²¹⁰⁹ Cfr. fac. 173, pp. 234-235.

brillantezza da parte di chi celebra o serve alla messa non sono altro che occasioni per una risata bonaria. Un riso che si tinge di critica e di rimprovero solo quando alla semplicità intellettuale si accompagna la povertà morale.

La grossolanità e la pigrizia di alcuni «deboli ufficiali e ministri»²¹¹⁰ non chiudono ancora la lista dei difetti degli ecclesiastici, la quale continua con una serie di facezie sui preti rei di ira, malizia, superbia, gola, invidia e lussuria. Esempio in questo senso appare la figura ritratta nella facezia 152 di «uno prete maligno d'ogni tristizia» che per il vizio di «cattiva e pessima lingua in dire male di ciascuno»²¹¹¹ si guadagna una bella facezia di Arlotto. Non meno interessante appare inoltre il profilo del protagonista di un racconto popolare narrato da Piero di Cosimo de' Medici durante uno dei suoi incontri con Arlotto²¹¹². La storia parla infatti di un chierico di una chiesa fiorentina che si rivela talmente maligno da prestare la voce alla figura di San Giovanni Battista e da lanciare a nome del santo offese e ingiurie contro i fedeli, facendo così vacillare la loro fiducia e devozione²¹¹³. Meno cupa, pur se non priva di vizi, appare la figura di un frate «arioso»²¹¹⁴ rappresentato nella facezia 196. Convinto delle proprie straordinarie capacità predicatorie, un giorno il monaco pronunciando il sermone si esalta così tanto che entra «in uno farnetico di pazzie»²¹¹⁵. Lo slancio oratorio lo porta a divagare sui misteri della fede al punto che nessuno riesce a convincerlo a finire l'ufficio e a «iscendere di quello pergamo» né facendogli «molti cenni, [...] né per essere chiamato né per suono di campane»²¹¹⁶. All'*impasse* fine pone solo il lucido intervento di Arlotto, che confidando nella ghiottoneria del monaco, «tolto uno bacino e sonato a rifettorio» fa sì che il predicatore «non più tosto che udito e veduto la prima volta iscese di pergamo con tanta prestezza che non si ricordò di dare la benedizione»²¹¹⁷. Il desiderio di appagare la gola e la «paura di non perdere il disinare, e massime perché aveva veduto che v'era bene da godere»²¹¹⁸ sono quindi gli unici fattori capaci di far desistere il frate dal desiderio di dare sfogo alla superbia.

La gola accompagnata dall'«invidia» caratterizza invece di un gruppo di preti della facezia 156 che un giorno, avendo «una pignatta di capponi e di vitella, con buoni maccheroni

²¹¹⁰ Cfr. *ibid.*, fac. 51, p. 87.

²¹¹¹ *Ibid.*, fac. 152, p. 214.

²¹¹² Cfr. *ibid.*, fac. 23, pp. 40-41.

²¹¹³ Cfr. *ibid.*, fac. 23, pp. 40-41.

²¹¹⁴ *Ibid.*, fac. 196, p. 257.

²¹¹⁵ *Ibid.*

²¹¹⁶ *Ibid.*

²¹¹⁷ *Ibid.*

²¹¹⁸ *Ibid.*

[...] consultoronsi insieme di non volere altri a desinare con loro e fussi bene chi volesse»²¹¹⁹. La fortuna, o sfortuna, vuole però che proprio quel giorno nei dintorni capiti il piovano Arlotto che, sinceramente dispiaciuto per «l'atto della loro golosità», idea «di guastare loro tutto il disegno fatto»²¹²⁰. L'ingratitude dei compagni che pure non poche volte erano stati ospiti della mensa del piovano, e il loro riprovevole vizio vengono così apertamente biasimati e esemplarmente puniti da Arlotto con uno scherzo di gusto tipico della scatologia medievale²¹²¹.

Ma ai religiosi non sono estranei nemmeno i peccati della carne. Ne tratta la facezia 75 che, pur richiamandosi ad una storia d'amore carnale vissuta personalmente dal piovano «nel tempo che [...] era giovine e non era ancora prete ed era uno bello garzonotto da fatica»²¹²², poggia però fortemente sui modelli forniti dalla novellistica medievale e sul motivo ormai topico della monaca libidinosa. Il comportamento della suora appare, infatti, talmente dominato dalla sua «isfrenata voglia della libidine»²¹²³ da perdere ogni carattere di originalità, naturalezza o verosimiglianza, inserendosi invece perfettamente nella tradizionale corrente misogina della novellistica. Allo stesso gusto per il fascino ambiguo del basso corporale si richiama anche la facezia 4, dove però la «sì grande e tanta amplitudine di anche e cosce ismisurate»²¹²⁴ della donna, suscitando il ribrezzo del «giovane e gagliardo» Arlotto, gli fa venire in mente una battuta tanto originale quanto significativa. Così, alla domanda della donna: «Perché non lavori tu il podere?» egli risponde prontamente: «Io non lo farei mai, per cagione che questo è uno apparecchio da uno cardinale e non da uno povero chericotto di contado come son io»²¹²⁵.

Ma queste non sono le uniche occasioni in cui emerge la proverbiale lussuria dei religiosi. Una denuncia delle loro colpe, ben più convincente perché inserita in un contesto estraneo alle polemiche sul livello morale del clero, si trova anche nella già citata facezia 152. Nella seconda parte del racconto dedicato alla figura del prete maligno infatti, Arlotto decide di addurre un motto capace di far capire al religioso il suo errore. Viene così narrata la storia di un giovane cattivo che un giorno decide di fingersi morto per conoscere cosa la gente ha da dire su di lui²¹²⁶. Ma quando le critiche che gli vengono mosse da morto si rivelano ancor più aspre di quelle che riceveva in vita, il giovane preso da uno stimolo di rabbia si alza nella bara

²¹¹⁹ *Ibid.*, fac. 156, p. 219.

²¹²⁰ *Ibid.*

²¹²¹ Cfr. *ibid.*, p. 220.

²¹²² *Ibid.*, fac. 75, p. 116.

²¹²³ *Ibid.*

²¹²⁴ *Ibid.*, fac. 4, p. 15.

²¹²⁵ *Ibid.*

²¹²⁶ Cfr. *ibid.*, fac. 152, p. 215.

e risponde alle donne criticone: «Odi tu Caterina: ora che io sono morto tu ti fai gagliarda a dire male di me; se io fossi vivo io ti direi che tu ti tieni il tale frate; e tu Giovanna, sai che ti hai tenuto prete tale circa a anni tre: e tu, Andrea²¹²⁷, ti ruffiani la Maddalena tua figliuola»²¹²⁸. Le critiche, la cui verità viene inequivocabilmente confermata dalla mancanza di risposta da parte delle imputate, benché rivolte alle donne colpiscono indirettamente anche i preti e i frati, testimoniando quanto la convinzione sul loro livello morale spesso discutibile sia presente nell'opinione comune.

3.2.2. *Virtù dei religiosi*

L'immagine del ceto religioso emersa finora dall'analisi di Motti e facezie del Piovano Arlotto appare decisamente negativa. I membri della classe sacerdotale ritratti nelle facezie, nelle battute e nelle storie di vita di Arlotto si mostrano, infatti, rei di tutti e sette i peccati capitali, confermando sostanzialmente il quadro tradizionale della corruzione del clero offerto dalle fonti novellistiche. A differenza però di quanto mostrano spesso tali fonti, in Motti e facezie del Piovano Arlotto gli esempi negativi non esauriscono i contesti e le situazioni in cui appaiono figure di religiosi. La ricchezza e la varietà dei contatti avuti dal piovano Arlotto con il mondo ecclesiastico, nonché la mancanza di un preciso intento ideologico da parte del redattore della raccolta, permettono infatti di completare il quadro della vita e dell'attività dei religiosi con una serie di esempi nuovi, originali e capaci di mettere in evidenza anche l'indubbio valore umano e la profonda importanza sociale della missione svolta da molti sacerdoti e monaci sia in campagna sia presso gli strati popolari della città.

Esemplare in questo senso appare la figura di «frate Antonino arcivescovo di Firenze»²¹²⁹, amico sincero di Arlotto e degno protagonista di più facezie²¹³⁰. Definito dal redattore della raccolta come «uomo pieno di somma bonità»²¹³¹, «ispirito angelico»²¹³², «ispecchio di santimonia e vaso di somma dottrina»²¹³³, il frate si mostra degno di tutte queste reverenze anche attraverso le proprie opere. Egli svolge infatti la sua missione sacerdotale con

²¹²⁷ Andrea è pure un nome femminile. Cfr. *ibid.*

²¹²⁸ *Ibid.*

²¹²⁹ *Motti e facezie*, cit., fac. 1, p. 7.

²¹³⁰ Cfr. *ibid.*, facc.: 1, 19, 36, 147.

²¹³¹ *Ibid.*, fac. 1, p. 7.

²¹³² *Ibid.*, fac. 147, p. 206.

²¹³³ *Ibid.*, fac. 36, p. 63. Cfr. anche fac. 19, p. 36.

estrema serietà e saggezza ma allo stesso tempo anche con amore e carità, dimostrandosi un mentore attento, equilibrato, discreto, paziente e tollerante dello stesso Arlotto²¹³⁴.

Ma le qualità morali di grande carità e di profonda umanità non sono proprie solo dei gerarchi ecclesiastici. Le facezie del piovano Arlotto riportano infatti numerosi esempi di preti di campagna buoni, onesti e sinceramente dediti alla *cura animarum* e all'equa amministrazione della pieve. Tale appare la figura del prete della facezia 84 che «abitava poco di sopra al ponte a Levane»²¹³⁵. Il religioso appare nel racconto solo attraverso le opinioni espresse da Arlotto, che si rivelano però sufficienti per tracciarne un profilo. Osserva il piovano che il sacerdote, pur avendo in gestione solo «una chiesuola di poco valore che aveva forse di rendita l'anno circa ducati venti»²¹³⁶, può vantare «la chiesa acconcia e murata e ricoperta» e circondata da una vigna ben tenuta con «posticci e li ulivi posti»²¹³⁷. L'efficace amministrazione dei beni ecclesiastici inoltre è solo una parte della sua attività. Altrettanto importante appare l'impegno del religioso nell'insegnamento morale ai fedeli. Egli risulta infatti assente nella sua chiesa, dove è sostituito proprio da Arlotto, per via degli obblighi da svolgere nella pieve: «Il prete è ito a Casentino a fare una pace di morte di uomini: andò stamani e istarà dua giorni»²¹³⁸, spiega il piovano. Non meno premuroso si dimostra anche il «giovane prete» della facezia 101, che un giorno viene da Arlotto per «duolsi di certi suoi affanni»²¹³⁹. L'afflizione del sacerdote è dovuta al fatto che «è circa a dieci mesi che mai non [disse] l'ufficio se none quello della Donna»²¹⁴⁰ e questo perché gli era stato rubato il suo breviario. Quando il piovano decide di donargli «per l'amore di Dio» il proprio «breviario con lo quale diceva l'ufficio», il giovane conferma di essere degno di un tale dono dicendo «l'ufficio in mentre che visse, che mai non lo mancò»²¹⁴¹.

Ma l'esempio di questi preti non esaurisce la lista dei sacerdoti che conducono la loro missione con passione, amore e spesso anche con comprensione per le non poche debolezze dei fedeli. Così, il prete di una piccola villa sperduta tra i monti del contado bolognese sopporta con infinita pazienza (dovuta in parte alla mitezza e alla bontà d'animo del sacerdote, in parte alla paura del carattere violento della gente del luogo) la parsimoniosa carità dei propri popolani. Contro la vergognosa avarizia delle loro offerte, che non arrivano

²¹³⁴ Cfr. *ibid.*, facc.: 19, 36, 147.

²¹³⁵ *Ibid.*, fac. 84, p. 131.

²¹³⁶ *Ibid.*, pp. 131-132.

²¹³⁷ *Ibid.* *Posticcio*: vivaio, luogo dove si coltivano gli alberelli per il trapianto. Sulla disposizione e sulle caratteristiche della proprietà ecclesiastica, cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 7-72.

²¹³⁸ *Motti e facezie...*, cit., fac. 84, p. 132.

²¹³⁹ *Ibid.*, fac. 101, p. 160

²¹⁴⁰ *Ibid.*

²¹⁴¹ *Ibid.*

nemmeno a coprire i costi delle candele «che si avevano a sborsare di borsa»²¹⁴², egli non può infatti fare altro che spiegare l'importanza della carità parlando «amichevolmente a uno a uno» e non lesinando di sollevare, sempre con la dovuta prudenza, il tema «in chiesa»²¹⁴³. Quando però nemmeno gli argomenti addotti dall'alto del pulpito riescono a convincere i villani a fare offerte più generose, sulla scena entra il piovano Arlotto e con la cauta licenza del prete impartisce ai contadini la lezione che si meritano.

L'intervento del piovano risulta altrettanto gradito anche in un'altra e non meglio precisata pieve rurale, il cui rettore pacato e bonario non riesce a esigere dai contadini la presenza quotidiana alla messa. «Il più delle volte io ho a dire la messa al cherico e non a altri»²¹⁴⁴, si lamenta infatti il prete, le cui buone parole e il quotidiano «tempestar la campana»²¹⁴⁵ non sembrano avere molta presa sui contadini. «Villani ribaldi che voi siete!», non esita quindi a gridare Arlotto una volta radunato l'uditorio con il «suonare a martello»²¹⁴⁶. «Questo vostro prete tempesta tutta mattina questa campana e nessuno di voi ci arriva; e non vi vergognate voi?»²¹⁴⁷. L'intervento di Arlotto, per quanto brusco, riesce a carpire l'attenzione e a conquistare l'obbedienza dei lavoratori in modo che «di poi frequentorono più la chiesa»²¹⁴⁸: il che rivela come i contadini costituiscano una comunità di fedeli particolare, in rapporto alla quale è importante usare, accanto alla bontà e all'incoraggiamento, anche una giusta dose di astuzia, di decisione e di rimprovero.

Oltre ai preti dediti profondamente alla missione di cura delle anime, le facezie portano anche esempi di religiosi che non si limitano a svolgere incarichi ecclesiastici e accompagnano a ciò numerosi altri servizi a favore della società parrocchiale. A loro, infatti, i membri della comunità si rivolgono per chiedere aiuto, consiglio e sostegno nelle questioni private più intime. Un giovane contadino della facezia 98 si reca infatti «tutto affannato» dal piovano Arlotto domandandogli come gestire le relazioni coniugali sulle quali gravano pesantemente i costanti intrighi della suocera. «Io non so come io mi abbia a fare né che modo io mi abbia a tenere con diavolo della donna mia, la quale è messa al punto dalla madre»²¹⁴⁹, spiega il ragazzo ad Arlotto il quale, pur osservando: «questo è uno caso che io non ti so consigliare, perché io non ho donna come hanno gli altri preti»²¹⁵⁰, si impegna tuttavia a

²¹⁴² *Ibid.*, fac. 85, p. 134.

²¹⁴³ *Ibid.*, p. 135.

²¹⁴⁴ *Ibid.*, fac. 86, p. 137.

²¹⁴⁵ *Ibid.*

²¹⁴⁶ *Ibid.*

²¹⁴⁷ *Ibid.*

²¹⁴⁸ *Ibid.*

²¹⁴⁹ *Ibid.*, fac. 98, p. 156.

²¹⁵⁰ *Ibid.*

venire a casa del malcapitato e a tentare una mediazione. Mediazione che sfocia in una novella assai agghiacciante sulla mala sorte delle cattive mogli che invece di portare rispetto ai loro mariti vanno dietro alle macchinazioni delle madri. Ancora più grave appare la situazione descritta nella facezia 136 in cui si parla di un fedele «del Piovano Arlotto [...] che aveva una sua donna la quale tormentava, nonché il marito, ma tutto il vicinato, ed era bestiale, scandalosa e provana²¹⁵¹, e faceva sempre tutto il contrario di ciò che l'era imposto»²¹⁵². Non sapendo più cosa fare per domare la consorte, il povero marito decide un giorno di recarsi dal piovano per dolersi con lui e alleviare il peso della disgrazia. E in effetti, il piovano gli dà sollievo narrandogli la novella di un «povero calzolaio, il quale aveva sua donna ritrosa» e che riuscì a soggiogarla seguendo i saggi consigli del proprio confessore e di «uno santo romito»²¹⁵³. I buoni suggerimenti non sempre però vengono intesi secondo la volontà del consigliere, e possono finire per dare inizio a problemi ben più complessi di quelli iniziali. Così, il giovane protagonista della facezia 137, fraintendendo l'incoraggiamento del piovano Arlotto ad essere saggio, si impegna in una relazione sentimentale con la propria matrigna e provoca un vero scandalo²¹⁵⁴. Quando però le liti in famiglia si fanno talmente forti da mettere a rischio la pace e la tranquillità della comunità, i popolani chiedono l'intervento di Arlotto che pone fine alla controversia richiamando i contendenti alla decenza e all'ordine²¹⁵⁵.

Il ruolo sociale dei sacerdoti non si limita però alla funzione di consiglieri e di mediatori dei piccoli conflitti familiari: i preti si rivelano depositari della pubblica fides anche nelle ben più complesse contese collettive. Così, il prete Antonio da Cercina, protagonista della già citata facezia 49, «che aveva uno compromesso nelle mani d'una differenza tra il Piovano Arlotto e certi contadini ricchi»²¹⁵⁶, appare mediatore nelle cause e giudice delle controversie sorte all'interno della sua pieve²¹⁵⁷. Di un simile ruolo di perito *super partes* si dimostra incaricato anche Arlotto, pur se il conflitto che gli tocca risolvere concerne una contesa ridicola sorta fra due contadini per il canto di un cuculo²¹⁵⁸.

Ma il campo in cui l'aiuto dei preti caritatevoli si rivela forse ancora più ambito, importante e indispensabile, è quello economico. Le facezie abbondano, infatti, di esempi

²¹⁵¹ *provano*: ritroso.

²¹⁵² *Motti e facezie...*, cit., fac. 136, p. 194.

²¹⁵³ *Ibid.*

²¹⁵⁴ La facezia presenta un frequente motivo novellistico. Una storia simile fa, ad esempio, parte della narrativa di Sacchetti. Cfr. F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, cit., nov. 14.

²¹⁵⁵ Cfr. *Motti e facezie...*, cit., fac. 137, p. 200.

²¹⁵⁶ *Ibid.*, fac. 49, p. 82.

²¹⁵⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 82-84.

²¹⁵⁸ Cfr. *ibid.*, fac. 174, p. 235.

della carità di Arlotto, capaci ad illustrare quanto prezioso per l'economia domestica di molte famiglie contadine potesse essere il sostegno dei religiosi su cui contare nei periodi più difficili, come le ultime settimane prima dalla mietitura, le stagioni di cattiva raccolta, i mesi di carestia, i periodi di calamità naturali, i casi di malattie, morti e altre disgrazie familiari²¹⁵⁹. Significativa ed esemplare appare in questo contesto la facezia 100 che illustra la difficile situazione economica di due contadini della pieve di Arlotto. I «dua poveri uomini [...] buone persone» e padri di «famiglie grandi di figliuoli assai»²¹⁶⁰ si rivolgono al piovano con la richiesta di un urgente prestito «di quattro istaia di grano per uno per insino alla raccolta»²¹⁶¹. «Se non ci servite, noi ci morremo di fame»²¹⁶², spiegano i contadini. Costretti a ricorrere al prestito nel momento immediatamente precedente la nuova mietitura - quando le risorse della raccolta precedente sono già esaurite e il grano sta ancora maturando -, e quindi nel periodo tradizionalmente critico per l'economia rurale, i due lavoratori promettono di restituire il debito «sanza manco niuno [...] per tutto agosto che viene»²¹⁶³. «E statevene alla fede nostra, ché non uscirà il mese d'agosto che noi ve lo aremo renduto e riportato a casa»²¹⁶⁴, assicurano i contadini speranzosi nel prossimo raccolto. Una fiducia simile manca però al piovano Arlotto, che conoscendo le disastrose condizioni economiche dei due decide di concedere loro non quattro ma due staia di grano a testa, e non in prestito bensì «per lo amore di Dio»²¹⁶⁵. In questo modo, spiega brillantemente Arlotto, «ho guadagnato in prima per la anima avere fatto quella carità, e conosco io l'ho ispesa bene; poi ho guadagnato istaia quattro, ché [...] se io ne prestavo loro otto, mai non ne riavevo granello, perché io so sono poverissimi»²¹⁶⁶. E come dimostra un'altra facezia, la 112, di contadini che potevano confidare nella carità del piovano ce ne erano tanti «quali adiutava con grano, quali con vino, quali con legne, quali con danari»²¹⁶⁷.

Le opere di soccorso individuale non bastavano però più quando la carestia si faceva generale e prolungata nel tempo²¹⁶⁸. Così, la stessa facezia 112 presenta un resoconto non solo

²¹⁵⁹ Il carattere e l'ammontare degli aiuti economici prestati ai fedeli dai rettori delle chiese sono esemplificati esclusivamente attraverso l'attività sociale del Piovano Arlotto. Cfr. *ibid.*, facc.: 36, 100, 102, 112, 124, 140, 141, 193, 218.

²¹⁶⁰ *Ibid.*, fac. 100, p. 159.

²¹⁶¹ *Ibid.* Lo staio equivaleva a 24, 362 litri. Cfr. V. Branca (a cura di), *Mercanti scrittori*, cit., p. 511, n. 6; M. S. Mazzi & S. Ravaggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., p. 11.

²¹⁶² *Motti e facezie...*, cit., fac. 100, p. 159.

²¹⁶³ *Ibid.*

²¹⁶⁴ *Ibid.*

²¹⁶⁵ *Ibid.*

²¹⁶⁶ *Ibid.*

²¹⁶⁷ *Ibid.*, fac. 112, p. 173.

²¹⁶⁸ Sull'importanza degli aiuti prestati da enti comunali e religiosi nei periodi di carestia e sulla situazione dei contadini nei periodi di "caro", cfr. V. Branca (a cura di), *Mercanti scrittori*, cit., p. 521-522; R. Goldthwaite, *I*

esatto ma accreditato anche dalla testimonianza personale del narratore circa l'aiuto prestato da Arlotto «ai suoi popolani ed a chi vi andava per esso» negli anni 1475-1476 «che furono dua anni di carestia»²¹⁶⁹. Per sopperire al bisogno urgente e generale di cibo il prete «dette per lo ordinario in quelli dua anni ogni settimana pubblicamente a casa sua, alla pieve, istaia dodici di pancotto per lo amore di Dio, che mai mancò», accerta «di veduta» lo scrittore²¹⁷⁰. E non finiva qui l'aiuto! La consegna settimanale del pane già cotto costituiva solo una misura aggiuntiva alla distribuzione regolare del grano, di cui Arlotto spartiva ogni anno «moggia dodici»²¹⁷¹ tra i propri popolani e ad altri bisognosi²¹⁷². Ma nel periodo di carestia le solite «dodici moggia» non bastavano più per soddisfare nemmeno le necessità base della popolazione, e così il piovano contraeva grossi debiti a titolo delle raccolte future pur di raccogliere più grano²¹⁷³. Proprio in questo modo, testimonia il narratore, egli riuscì ad accumulare «quello anno [...] alla sua pieve moggia ventuno di grano e per suo uso ne consumò circa a moggia quattro», destinando «tutto il resto», vale a dire ben diciassette moggia, ai «poveri di Dio»²¹⁷⁴.

La fornitura dei mezzi indispensabili di sussistenza serviva però solo ad allontanare il pericolo più immediato di fame e di morte e non era sufficiente per porre rimedio alle ben più numerose necessità, minacce e disgrazie che tormentavano le famiglie della pieve. Uno di tali bisogni emerge chiaro nella brevissima facezia 102. Il racconto presenta le vicende di una «famiglia da bene»²¹⁷⁵ che per via della carestia si trova per «circa a uno anno»²¹⁷⁶ a carico del piovano. Ma il sostegno economico che permette di sfamare la famiglia non risolve la sua critica situazione economica dovuta non solo alla povertà endemica resa esasperata per la cattiva raccolta, ma anche al fatto che il padre ha ben tre femmine da maritare²¹⁷⁷. Per far fronte a questa necessità i soccorsi di Arlotto vengono suffragati dal «aiuto di cittadini da bene»²¹⁷⁸ che contribuiscono a fornire le quote necessarie per far sposare onorevolmente le tre

prezzi del grano a Firenze..., cit., pp. 5-37; G. Pinto, *Il Libro del Biadaiole*, cit., pp. 71-156; M. Montanari, *Campagne medievali*, cit., pp. 191-201; G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 503-520; Id., *L'Italia rurale del basso Medioevo*, cit., pp. 217-243.

²¹⁶⁹ *Motti e facezie...*, cit., fac. 112, p. 172.

²¹⁷⁰ *Ibid.*

²¹⁷¹ Il moggio equivaleva a 24 staia e a 584,708 litri. Cfr. V. Branca (a cura di), *Mercanti scrittori*, cit., p. 511, n. 6; M. S. Mazzi & S. Ravaggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., p. 11.

²¹⁷² *Motti e facezie...*, cit., fac. 112, p. 172.

²¹⁷³ Sulle variazioni del prezzo del grano durante le carestie, cfr. R. Goldthwaite, *I prezzi del grano a Firenze...*, cit., pp. 5-37; G. Pinto, *Il Libro del Biadaiole*, cit., pp. 79-107.

²¹⁷⁴ *Motti e facezie...*, cit., fac. 112, p. 172.

²¹⁷⁵ *Ibid.*, fac. 102, p. 160.

²¹⁷⁶ *Ibid.*

²¹⁷⁷ Sull'importo medio delle doti contadine e sulle ristrettezze economiche che la necessità di fornirle poteva provocare, cfr. M. S. Mazzi & S. Ravaggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 106-122.

²¹⁷⁸ *Motti e facezie...*, cit., fac. 102, p. 160.

ragazze, le quali altrimenti «capitavano male»²¹⁷⁹. E quanto numerose fossero le situazioni in cui è risultato decisivo l'intervento del piovano attento alle necessità particolari dei popolani e desideroso di impedire che la povertà metta a rischio la loro rettitudine morale, è testimoniato anche dallo slancio encomiastico del narratore incluso nella già citata facezia 112. «El popolo suo e tutto quello paese mi sta testimonio, e quante grande somme finì, e di quante fanciulle fu cagione di condurle a onore, le quali col suo proprio l'aiutò maritare»²¹⁸⁰. Alla preoccupazione per l'onestà delle figlie si accompagnava inoltre la cura dall'educazione e della crescita dei figli maschi dei contadini più poveri. Così nella stessa facezia l'autore ricorda anche l'impegno del piovano nell'«avviamento» dei «poveretti», la cui educazione sacerdotale pare suffragata «con la roba e danari» della pieve²¹⁸¹.

Tra le necessità a cui molte famiglie popolarie non riuscivano a far fronte per via dell'estrema povertà erano anche quelle di assicurarsi le cure mediche. Il fatto di chiamare un dottore, di far eseguire un intervento necessario, di comprare le medicine prescritte o di garantire ai degenti la giusta nutrizione pesava spesso troppo sulle tasche familiari minacciando di far saltare i già fragili equilibri dei bilanci domestici²¹⁸². In questi casi il sostegno del piovano poteva quindi rivelarsi risolutivo²¹⁸³. La sua importanza emerge chiaramente nella facezia 140 il cui il protagonista, un lavoratore di Arlotto chiamato Martino, pur essendo consapevole di dover far curare un proprio garzone rinuncia a chiamare il medico. «Io non ho il modo a tenere il maestro in casa né pagarlo; [...] io ho carestia del pane»²¹⁸⁴, spiega tristemente l'uomo. Per porre fine alla sofferenza del ragazzo il piovano decide allora di far venire lui il medico e «fatto mettere il garzone nel letto del suo fattore, lo fece [...] diligentemente curare, e dette le spese [...] al medico, al famiglio e allo infermo e alla cavalcatura: circa d'uno mese pagò il medico e le medicine di suo»²¹⁸⁵. E non meno oppressiva di quella dei contadini appare la miseria delle classi subalterne cittadine²¹⁸⁶. Così anche un «povero giovane» impiegato nella bottega fiorentina di «Mariano maniscalco» e protagonista della facezia 141 si rivela troppo povero per potersi permettere le cure

²¹⁷⁹ *Ibid.*

²¹⁸⁰ *Ibid.*, fac. 112, p. 173.

²¹⁸¹ *Ibid.*

²¹⁸² Cfr. R. Goldthwaite, *I prezzi del grano a Firenze...*, cit., pp. 5-37; M. S. Mazzi, *Consumi alimentari e malattie...*, cit., pp. 321-337; M. Montanari, *Alimentazione contadina*, cit., pp. 446-457.

²¹⁸³ Cfr. *Motti e facezie...*, cit., facc.: 140, 141.

²¹⁸⁴ *Ibid.*, fac. 140, p. 201.

²¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 202.

²¹⁸⁶ Cfr. G. Cherubini, *Scritti toscani*, cit., pp. 45-46. Per informazioni sulle condizioni di vita del salariato cittadino, sulla povertà cittadina e contadina e sui costi della vita, cfr. G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 427-563; G. Pinto, *Il personale, le balie e i salariati...*, cit., 113-168.

necessarie²¹⁸⁷. «Istò qui con Mariano a salario e ho lire sessanta l'anno [...] con le quali ho da vivere e a calzarmi e a vestirmi»²¹⁸⁸, spiega infatti il ragazzo cercando di giustificare la richiesta d'aiuto e muovendo alla carità il piovano, al punto che mosso «da pietà, si fece venire a casa il giovine e fecelo curare a tutte sue ispese, come quello di sopra»²¹⁸⁹.

Ma un'immagine ancor più toccante della carità sacerdotale perché atta a sopperire all'estrema povertà contadina viene offerta nella facezia 124. Il racconto si svolge nel periodo pasquale nella pieve di Arlotto, dove «la mattina a buona ora» il piovano e il narratore si accingono a «desinare [...] d'uno cappone mezzo gallo»²¹⁹⁰. Mentre i preparativi per il festoso pasto sono in piena, alla porta della parrocchia appare una vecchia contadina, madre «di una povera donna di parto, la quale si moriva di fame» e che il piovano aveva già soccorso il giorno prima²¹⁹¹. Il prezioso aiuto non è però giunto alla ragazza che, come spiega la madre richiamandosi alla testimonianza di altri contadini, «da sei dì in qua» non ha mangiato altro «se none uno poco di pane bollito con uno poco di sale» e che «non lo può mandare giù»²¹⁹². E la «calamità» della famiglia, resa esemplarmente dalla drammatica figura della ragazza in puerperio, è resa con particolare evidenza nelle parole di Arlotto. Osservatore attento delle condizioni di vita dei popolani, il piovano ricorda che la situazione della donna e della sua prole è estremamente difficile persino per gli *standard* rurali. Nullatenente e «senza alcuno bene», «quella famigliuola» pare infatti che «dorma tutta in sulla paglia e che abbi carestia del pane, e che più d'una volta la settimana se ne vadino a letto senza cena»²¹⁹³. Una tale realtà non può che commuovere i due commensali stimolandoli a offrire il loro pasto ai poveri e a rendersi conto di quanto abbiano «da ringraziare Iddio»²¹⁹⁴.

Un'altra forma di aiuto e di carità in cui il Arlotto appare impegnare le proprie risorse economiche è il pagamento delle cauzioni per i contadini incarcerati per debiti²¹⁹⁵. Una prolungata assenza di un membro maschio era spesso sufficiente per ostacolare lo svolgimento regolare dei lavori del campo e mettere così a repentaglio l'incerta stabilità economica di molte famiglie. Ma un pericolo ancora più grosso per le finanze domestiche era

²¹⁸⁷ *Motti e facezie...*, cit., fac. 141, p. 202.

²¹⁸⁸ *Ibid.*

²¹⁸⁹ *Ibid.*

²¹⁹⁰ *Ibid.*, fac. 124, p. 180.

²¹⁹¹ *Ibid.*

²¹⁹² *Ibid.*, p. 181.

²¹⁹³ *Ibid.*, p. 182. Per le informazioni sulle condizioni materiali di vita e sui livelli di consumi alimentari delle classi rurali, cfr. M. S. Mazzi & S. Ravaggi, *Gli uomini e le cose...*, cit. pp. 125-229; D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., pp. 33-58, 103-139; M. Montanari, *Campagne medievali*, cit., pp. 201-219.

²¹⁹⁴ *Motti e facezie...*, cit., fac. 124, p. 182.

²¹⁹⁵ Sull'indebitamento dei contadini e sull'incarcerazione per i debiti non pagati, cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 196-199; M. S. Mazzi & S. Ravaggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 88-122.

la necessità di pagare la cauzione e i debiti stessi, quote il cui ammontare superava spesso di gran lunga le potenzialità economiche dei contadini costringendoli alla vendita delle terre o alla contrazione di debiti dissanguanti²¹⁹⁶. Non a caso quindi nella già citata facezia 112, parlando dei meriti di Arlotto, lo scrittore esclama: «Quanti poveri uomini contadini del paese, e ancora discosto, iscarcerò! E li debiti sodisfaceva col suo proprio»²¹⁹⁷.

Ma non finiscono qui i problemi economici di cui la carità del piovano doveva tener conto. Come indica la facezia 218, non meno letale per l'economia di molte case contadine poteva essere anche la morte, la malattia o la confisca di animali da lavoro. Così, «una povera donna», protagonista del racconto, afflitta alla perdita dei due asini che le «sono instati tolti» proprio per debiti, cerca disperatamente l'aiuto del piovano²¹⁹⁸. «Padre mio, [...] voi sapete che quelli asini davano le spese a sette figliuoli che io ho, e a noi»²¹⁹⁹, spiega la contadina, spingendo il prete a togliersi di dosso «cioppone foderato di golpe»²²⁰⁰ e ad offrirlo come pegno per gli animali²²⁰¹.

3.3. *Pratiche di culto popolare*

Accanto all'immagine originale e preziosa del ceto religioso, *Motti e facezie del piovano Arlotto* riporta anche una serie di racconti in cui si possono ritrovare informazioni utili circa lo stato delle credenze e delle forme di devozione popolari. Tali elementi emergono sia all'interno di quelle rare facezie in cui lo scrittore citando alcuni dei sermoni del piovano Arlotto si impegna a descrivere le sue capacità predicatorie, sia nei racconti orientati a ricordare comportamenti particolari con cui il prete è costretto a misurarsi nel corso della sua pratica sacerdotale e che danno spunto a situazioni e battute degne di essere commemorate. Emerge così un quadro di religiosità composito perché capace di dare nota da un lato, e pur se in misura limitatissima, di elementi postulati e ambiti dai sacerdoti - qui rappresentati principalmente attraverso le opinioni di Arlotto -, e dall'altro lato di fenomeni effettivamente

²¹⁹⁶ Sul progressivo indebitamento dei contadini e sulla loro conseguente, sistematica e premeditata espropriazione da parte dei proprietari cittadini, cfr. G. Pinto, *Campagne e paesaggi toscani...*, cit., pp. 133-153, 191-199; G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., 51-121, 143-175, 231-313; Id., *Scritti toscani*, cit., pp. 189-207, 233; D. Balestracci, *La zappa e la retorica*, cit., pp. 59-101.

²¹⁹⁷ *Motti e facezie...*, cit., fac. 112, p. 173.

²¹⁹⁸ *Ibid.*, fac. 218, p. 283.

²¹⁹⁹ *Ibid.*

²²⁰⁰ *Ibid.*

²²⁰¹ La storia narrata assomiglia fin troppo alle tragedie umane ricostruite da G. Cherubini. Cfr. G. Cherubini, *Signori, contadini, borghesi*, cit., pp. 467-501.

presenti nel culto popolare sia regolari sia irregolari e pronti a suscitare il riso, la preoccupazione o addirittura l'indignazione del clero.

3.3.1. *Elementi postulati di religiosità*

Le facezie in cui lo scrittore descrive espressamente l'attività predicatoria svolta dal piovano Arlotto e riferisce i contenuti delle sue prediche sono estremamente rare. Gli elementi di riflessione morale che Arlotto era solito offrire ai fedeli in ascolto non costituiscono in fondo l'interesse diretto dell'autore, e quindi non emergono nella raccolta se non in virtù delle particolari circostanze in cui vengono presentati o in riferimento alle reazioni che riescono a provocare, tra l'uditorio solo di rado costituito da quello della pieve rurale di San Cresci a Maciuoli.

Un'esigenza di culto che il piovano considera fondamentale, e cioè la regolare frequentazione della chiesa, emerge nella facezia 86 grazie alle atipiche circostanze e ai bruschi modi in cui l'insegnamento viene impartito. Il racconto, ambientato in una delle pievi rurali visitate da Arlotto, mira infatti ad evidenziare la decisione con cui il piovano si scaglia contro i parrocchiani colpevoli di assenteismo in chiesa, e l'energia con la quale egli ribadisce l'estrema importanza della presenza alla messa, considerata una condizione *sine qua non* della crescita spirituale e morale. «Villani ribaldi che voi siete! Vedi, al bene niuno si muove, e al male ciascuno corre», grida indignato Arlotto rimproverando i contadini radunati in chiesa non dal suono regolare della campana ma dal suo allarmante «suonare a martello»²²⁰². Dietro a questo slancio passionale che tanto sembra rallegrare l'autore della raccolta si cela però un importante desiderio del piovano: quello che i fedeli possano istituire con la Chiesa un contatto non dettato esclusivamente dalle occorrenze festive o da necessità diverse dal raccoglimento e dal culto, in grado di esprimersi in una presenza frequente e in una preghiera quotidiana.

Un quadro ancora più ampio delle riflessioni morali del piovano emerge nella facezia 3 la quale riporta un sermone pronunciato da Arlotto nell'ambito di una singolare gara di predicazione indetta dai capitani dalle galee fiorentine e veneziane in sosta a Brugge²²⁰³. Costretto a misurarsi con «uno [...] valente uomo, maestro in sacra teologia inveterato nelli istudii e nel predicare» e non potendo contendere con lui sul piano della riflessione teologica

²²⁰² *Motti e facezie...*, cit., fac. 86, p. 137.

²²⁰³ Cfr. *ibid.*, fac. 3.

dotta²²⁰⁴, Arlotto decide di trattare questioni più dolenti della sua quotidiana pratica sacerdotale. Tra le problematiche che destano la sua maggiore preoccupazione c'è la mancanza di carità. Così, osserva il piovano, «più e più volte ho predicato a questi miei delle galee che cosa sia carità e quanto sia accetta allo onnipotente e grande Iddio la santa elemosina e il merito grande quella adopera»; e aggiunge: «sono certo che, se io vi predicassi insino a domattina, che questa parte non intenderete voi»²²⁰⁵. Il problema, presentato con il gusto del paradossale e dell'ironico proprio di Arlotto, permette di evidenziare l'insuperabile divario tra l'ideale della carità promosso da numerosi predicatori che «quanti santi allegano»²²⁰⁶ e la coscienza comune che rimane, spesso volontariamente, impermeabile agli insegnamenti in merito. L'incapacità dei fedeli di «intendere» tale messaggio morale non deriva, chiaramente, dalla complessità dei suoi contenuti ma dalla difficoltà, o anzi dalla reticenza nell'accettare e ancor più nel realizzare i principi dell'atteggiamento caritatevole. Proprio perciò, specifica il piovano, «io per me la intendo; [...] e però vi porrò fine e non dirò più al presente»²²⁰⁷. E una simile riluttanza nel mettere in atto il principio cristiano di carità emerge anche nella facezia 85. Pur se ambientata in un contesto del tutto diverso, e cioè in una villa di montagna bolognese chiamata Creda che il piovano Arlotto visita durante uno dei suoi viaggi, la storia richiama lo stesso problema. Questa volta però è un'intera comunità campagnola a rivelarsi perfettamente indifferente ai contenuti dei sermoni sul tale virtù pronunciati del parroco. «Io perdo il fiato e il tempo» spiega infatti il prete del luogo ad Arlotto indignato per la miseria delle offerte raccolte²²⁰⁸. E così sarà solo il brusco intervento del piovano, effettuato con grande astuzia e un poco «di zolfo pesto»²²⁰⁹ usato al posto dell'incenso durante una messa, a illustrare a «quelli villani crudeli» quanto hanno errato e quanto hanno da vergognarsi per aver «dileggiato Iddio a questo modo»²²¹⁰.

Ma accanto agli interventi mirati a illustrare l'importanza della carità, virtù che il piovano considera una delle doti principali di un credente e che costituisce quindi parte essenziale della sua predicazione, la citata già facezia 3 fa emergere anche un altro problema frequentemente discusso dai predicatori dell'epoca, quello dell'usura e della liceità delle operazioni bancarie. Le complesse questioni morali legate alle sempre più sofisticate operazioni finanziarie, pur se discusse davanti ad un pubblico di esperti in materia, vengono

²²⁰⁴ Spiega il piovano: «Sapete che io sono ignaro delle lettere e mai non viddi libri e a fatica so leggere in sul mio messale» (*ibid.*, fac. 3, p. 11).

²²⁰⁵ *Ibid.*, pp. 12-13.

²²⁰⁶ *Ibid.*, fac. 3, p. 12.

²²⁰⁷ *Ibid.*

²²⁰⁸ *Ibid.*, fac. 85, p. 135.

²²⁰⁹ *Ibid.*

²²¹⁰ *Ibid.*, p. 136.

trattate dal piovano in modo estremamente superficiale e si concludono bruscamente per dare spazio a considerazioni diverse dedicate alla festa corrente della santa Trinità. Ciò fornisce però lo spunto per accennare ad un altro complesso problema, quello dell'accettazione dei misteri della fede. E anche questo argomento, con cui molti fra i predicatori dell'epoca solevano misurarsi, finisce per essere risolto dal piovano con semplicità e decisione. Egli infatti non lascia spazio a dubbi o a incertezze e, prendendo le distanze da «tante grandi disputazioni in tante centinaia d'anni di tanti dottori sopra a questo articolo»²²¹¹, propone di accettare i misteri della fede come verità assolute non discutibili perché non conoscibili né tanto meno dimostrabili con la ragione. «Come cattolici e fedeli cristiani dobbiamo senza alcuno dubbio credere e certo tenere per ferma verità [...] niente di meno per ragioni sieno capaci e a voi e a me non si può provare se non per sincera fede di credere che sia il vero»²²¹², ammonisce quindi Arlotto, richiamando come prova della validità di una tale esegesi il valore certificante di «tanti infiniti miracoli» che si vedono «a ogni ora»²²¹³.

3.3.2. Aspetti del culto quotidiano

Se le considerazioni teoriche del piovano dedicate alla morale cristiana e ad alcune problematiche di culto suscitano solo un limitato interesse del redattore e, come abbiamo già accennato, vengono scarsamente citate nella raccolta, la situazione cambia quando si tratta di descrivere alcune caratteristiche più concrete del culto religioso che il piovano rileva nel corso della sua pratica sacerdotale. E anche se l'attenzione del redattore è focalizzata sulla presentazione dei fenomeni di devozione che appaiono nuovi, singolari o diversi e che dal punto di vista del narratore offrono spunti rari e originali ai racconti, tuttavia alcune facezie, tratte sia dalle esperienze personali di Arlotto sia dalla tradizione novellistica, permettono di cogliere anche aspetti più consueti e quotidiani della religiosità popolare.

Così, una delle caratteristiche lampanti della pratica religiosa popolare che emergono dalla raccolta è l'importanza delle figure dei santi²²¹⁴. Numerose facezie illustrano infatti quanto profonda potesse e volte rivelarsi la loro venerazione e quali conseguenze essa fosse in grado di produrre. Una testimonianza preziosa viene in questo caso offerta dalla facezia 128,

²²¹¹ *Ibid.*, fac. 3, p. 14.

²²¹² *Ibid.*, pp. 13-14.

²²¹³ *Ibid.*

²²¹⁴ Cfr. *ibid.*, facc.: 23, 27, 95, 128, 163.

che ambientata nella pieve rurale di Arlotto mostra il piovano all'opera nella ristrutturazione della sua chiesa parrocchiale. Dedicato apparentemente a problematiche che poco hanno a che fare con il culto dei santi il racconto si rivela ben presto una fonte preziosa di immagini concernenti sia l'importanza della devozione dei santi nella comunità rurale sia le forme di devozione individuale. Infatti, una volta murata la chiesa il piovano decide di «farla tutta bianca»²²¹⁵, e così si trova costretto a cancellare dalle pareti alcune «dipinture brutte che vi erano» eseguite al fresco. Passeggiando per la chiesa ed esaminando attentamente «quelle figure» per indicare al maestro muratore quali sono «da lasciare e quale [...] da guastare»²²¹⁶, ad un certo momento il piovano si ferma davanti all'immagine di sant'Antonio. Il destino positivo dell'immagine del santo, fortemente presente nel culto popolare, viene deciso subito e senza alcun esitazione, lasciando presupporre che anche nella pieve rurale di San Cresci sant'Antonio doveva godere di una notevole venerazione. E che a determinare la sorte del dipinto siano stati la stima e l'attaccamento dei fedeli con la conseguente generosità delle offerte e non un migliore stato di conservazione o un più alto valore artistico dell'immagine, sembra emergere dall'argomentazione che il piovano dà per spiegare la distruzione di altre immagini. «Questa voglio io guastare, ché poi ch'io fui qui Piovano mai viddi ci fussi acceso una candela, né mai mi dessi utile alcuno; e però, maestro, guastala»²²¹⁷, dice infatti Arlotto condannando alla distruzione la vicina figura di santo Sano. Ma è proprio nel momento in cui l'apparente abbandono da parte dei fedeli sta per pregiudicare definitivamente la sorte di questo dipinto che «batte la porta una buona donna e dice: Piovano, ho da osservare uno voto per una bellissima grazia ricevetti al tempo della peste da uno santo Sano voi avete qui in chiesa»²²¹⁸. Pur se celebrata senza fasto, la figura del santo si rivela quindi un punto di riferimento valido e costante per i membri della comunità, che vi si affidano nei momenti più critici con la speranza di poter beneficiare della sua protezione e della sua miracolosa intercessione. Il culto del santo appare quindi indissolubilmente associato alla fiducia nei suoi poteri taumaturgici. È infatti sulla speranza di ottenere la grazia e sul ricordo dei benefici concessi che poggiano l'ammirazione e la venerazione della donna. Ed è proprio in virtù di questo interesse non solo spirituale ma anche pratico che, una volta concessa la grazia e dimostrato il proprio potere miracoloso, il santo viene onorato con una forza rinnovata. Per realizzare il voto e ripagare nell'ambito del possibile il dono ricevuto la donna porta infatti al piovano «soldi 40» e commissiona ben «trenta messe a [...] reverenzia» del suo

²²¹⁵ *Ibid.*, fac. 128, p. 185.

²²¹⁶ *Ibid.*, fac. 128, p. 185.

²²¹⁷ *Ibid.*

²²¹⁸ *Ibid.*

benefattore²²¹⁹. In più, ad accompagnare la venerazione del santo d'ora in poi saranno «una falcola» da accendere alle messe e «uno isciugatoio che gli pognate sopra al capo»²²²⁰. E non è tutto. A queste offerte più che dignitose la donna decide di accompagnare un'intera serie di doni ulteriori che essendo fatti da un membro di una comunità rurale generalmente povera²²²¹ dicono molto del livello di reverenza portato al patrono. «In fra pochi dì lo voglio fare racconciare, e ho ordinato sempre tenervi una bella lampana accesa a mie spese, e voglio lasciare uno pezzo di mia terra che renda ciascuno anno la valuta di barile uno d'olio e darlo alla pieve che attenda e procuri vi stia tutto l'anno accesa», annuncia infatti la donna.

Una testimonianza altrettanto importante del rispetto portato ai santi patroni dai popolani della pieve di San Cresci a Maciuoli emerge anche nella facezia 163. Il racconto presenta la figura di un povero contadino che, consapevole di dover celebrare le feste dei patroni con l'astensione dal lavoro, «una mattina di santo Luca evangelista» viene dal piovano Arlotto chiedendo: «Piovano, guardasi oggi questa festa?»²²²². La domanda per quanto ingenua possa sembrare è dovuta non solo alla «semplicità» dell'uomo, ma deriva anche o forse soprattutto dalla sua «calamità» economica e dalla conseguente «fame di lavoro»²²²³: da quella fame che rende ogni giorno lavorativo realmente prezioso e che trasforma il riposo festivo in un dono importante da offrire al santo. Un atto di carità che l'uomo, il quale non ha nemmeno il «pane in casa», si dimostra pronto a fare e che Arlotto, radicato profondamente nella realtà della sua pieve rurale, decide di non chiedere. E così, la scena appena tracciata si chiude con la breve e precisa battuta del piovano: «Va lavora, ché per te non è comandato oggi»²²²⁴.

Un quadro diverso della devozione ai santi, perché rivelatore dei rischi legati a una percezione non sempre corretta del culto, e quindi segnato da una profonda tensione, emerge invece dalla facezia 27. Ambientata nella Chiesa di Santo Spirito a Firenze la breve facezia mostra la grandissima venerazione portata da una donna all'immagine di san Nicola da Tolentino. Ma l'ammirazione della devota «che forte sospira e fa orazioni divotamente» dedicando «forse un'ora a fare cento atti nello raccomandarsi»²²²⁵, invece di suscitare la gioia e il conforto di Arlotto provoca un suo slancio iroso. Narra quindi con divertita precisione lo

²²¹⁹ *Ibid.*

²²²⁰ *Ibid.*

²²²¹ «Nel popolo mio, [...] sono poverissimi» dice infatti Arlotto nella facezia 86 (*ibid.*, fac. 86, p. 137).

²²²² *Ibid.*, fac. 163, p. 227.

²²²³ Sulla necessità di una lavorazione continua del terreno, atta a supplire l'arretratezza delle tecniche e dei mezzi di produzione, e sulla scansione lavorativa dell'anno solare, cfr. M. S. Mazzi & S. Raveggi, *Gli uomini e le cose...*, cit., pp. 161-163.

²²²⁴ *Ibid.*, fac. 163, p. 227.

²²²⁵ *Ibid.*, fac. 27, p. 45.

scrittore: «va il Piovano e pigliala per il capo e volgela verso uno grande Cristo crocifisso che è quivi da lato e dice: Non vedi tu matta che errore tu fai? Raccomandati a costui che è il maestro e puotti meglio aiutare che 'l discepolo»²²²⁶. E proprio in questa breve battuta, che tanto piace al narratore, che si nascondono contenuti importanti capaci di rilevare due caratteristiche essenziali della pratica religiosa della donna. Da un lato essa testimonia chiaramente che la devozione e le orazioni della protagonista, oltre ad avere una dimensione spirituale, sono dotate di una chiara finalità pratica fondata anche in questo caso sulla speranza di garantirsi mediante la preghiera la benevolenza e l'aiuto del santo. Dall'altro lato invece essa fa emergere la preoccupazione di Arlotto che questo atteggiamento contrattuale sotteso alla devozione possa portare all'incomprensione o addirittura allo sconvolgimento delle gerarchie sacre. Il piovano si dimostra infatti consapevole che nella visione di molti fedeli le figure dei santi patroni, particolarmente vicine all'immaginario popolare in virtù del loro carattere umano e delle loro importanti capacità taumaturgiche, rischiano di impossessarsi delle facoltà miracolose proprie della divinità di cui sono intercessori, finendo per assumere esse stesse natura divina e per distogliere i fedeli da culti molto più importanti. E quanto ampia fosse la diffusione di tali tendenze e quanto cruccio dovesse dare ai sacerdoti il controllo e correzione di esse è evidenziato dal fatto che i racconti, le battute, le indicazioni e gli ammonimenti orientati a smascherare, descrivere, deridere e limitare tali tendenze si trovano frequentemente sia nella tradizione novellistica sia nel canone di predicazione dell'epoca.

Ma non si esaurisce qui la varietà di comportamenti aberranti sorti dall'incapacità di scindere il culto dalla speranza di benefici. Così ben tre facezie trattano il complesso problema del come rapportarsi con una divinità che in cambio di devozione costante e fedele sembra non offrire altro che sofferenze, disgrazie o morti. La questione emerge chiaramente nella vicenda narrata al piovano da Piero di Cosimo de' Medici e descritta nella facezia 23. Richiamandosi a un modello fortemente standardizzato e ampiamente diffuso nella tradizione novellistica, il racconto presenta la storia di «uno calzolaio» fiorentino che «aveva una divozione di dire ogni mattina a buon'ora certe orazioni a uno altare che era nella chiesa di Santo Michele Berteldi a uno santo Giovanni Battista»²²²⁷. Ma tutta questa venerazione non impedisce che, avendo un giorno ricevuto una risposta ingiuriosa dalla figura miracolosamente parlante del santo e sentendosi tradito, il calzolaio reagisca in modo tutt'altro che pacato, dedito ed umile. Come narra lo scrittore,

²²²⁶ *Ibid.*

²²²⁷ *Motti e facezie...*, cit., fac. 23, p. 40.

«levatosi in piè il calzolaio, tutto infuriato si partì senza dire altro; quando fu a mezza la chiesa si rivoltò e tornò a quello altare e, senza inginocchiarsi né cavarli di capo, disse: Qual santo Giovanni se' tu? [...] Sia col malanno e con la mala Pasqua che Iddio ti dia: tu non dicesti mai altro che male e per la tua pessima lingua ti fue tagliato il capo da Erode. So che tu non mi hai ditto il vero di cosa che io t'abbi domandata; io sono venuto qui ad adorarti bene .XXV. anni o più, non t'ho mai dato impaccio alcuno e promettoti che mai più ti tornerò a vedere»²²²⁸.

Sdegnato per l'offesa subita e per la mancanza di riconoscimento della sua fedele devozione il calzolaio non risparmia quindi a san Giovanni Battista parole di dura critica e di rimprovero, dimostrandosi persino pronto a negarli il culto.

Un atteggiamento del tutto simile, ma ancora più grave perché assunto non più nei confronti delle figure dei santi ma verso Cristo stesso, emerge anche dalla novella successiva. Narrata dal piovano Arlotto a Piero di Cosimo de' Medici nell'ambito di una resa del «debito»²²²⁹ tutta cortese, la storia presenta le vicende di un farsettaio fiorentino «il quale istava a bottega vicino allo oratorio di Orto San Michele, e ogni mattina, [...] veniva a una grande ora in detto oratorio e accendeva una candela innanzi a una figura di Cristo»²²³⁰. Ed è proprio a «Cristo [...] dipinto giovinetto quando disputava con li sacerdoti»²²³¹ che l'uomo si rivolge nell'ora della disgrazia, e cioè quando il suo «figliuolo», ferito durante un gioco, rimane sospeso tra la vita e la morte. Sconvolto dalla disgrazia ma tuttavia speranzoso nel soccorso divino il farsettaio si presenta quindi «al suo usato modo in Orto Santo Michele» con in mano «uno torchietto di valore d'uno grosso» al posto della solita «candela di uno quattrino» e raccomanda la vita del figlio all'attenzione e alla carità del Gesù.

«Dolce signor mio Iesu Cristo, io ti priego renda la sanità al figliuol mio: tu sai che io non t'ho mai richiesto di grazia alcuna in forse anni .XXV. che io t'ho portato tanta fedeltà, e tu medesimo ne sei vero testimonio. Io non ho altro bene che questo unico figliuolo il quale era ancora tuo devoto; se egli mi mancasse io morrei disperato. Io mi ti raccomando»²²³².

Ma la volontà di Dio è diversa e il bimbo muore il giorno stesso suscitando un'infinita afflizione del padre e il suo grande rancore nei confronti di quel bambino Gesù che si è dimostrano tanto irrispettoso, irriconoscente e inaffidabile. «Io ti disgrazio, né ti voglio più

²²²⁸ *Ibid.*, p. 41.

²²²⁹ *Ibid.*, fac. 24, p. 41.

²²³⁰ *Ibid.*, p. 42.

²²³¹ *Ibid.*

²²³² *Ibid.*

venire dinanzi» dice il farsettatio «tutto infuriato»²²³³. Il suo rifiuto non è tuttavia totale. Benché tradito e sconcertato l'artigiano tenta pure di spiegare l'inspiegabile e riesce a farsi una ragione di quella disgrazia tanto ingiustificabile convincendosi che se solo avesse «domandato questa grazia a quello Crocifisso grande»²²³⁴ le sue preghiere sarebbero state sicuramente esaudite. «Chi s'impaccia con fanciulli, con fanciulli si ritruova»²²³⁵, conclude quindi il farsettaio, aggrappandosi a quest'unica giustificazione che gli permette di rimanere fedele di Cristo e di serbare fiducia nella giustizia e nell'amore divino, e che con la sua ingenuità diverte tanto il piovano Arlotto.

Se il farsettaio cambiando il referente diretto delle orazioni riesce a trovare una via di riconciliazione e di ritorno alla devozione di Cristo, diverso appare l'atteggiamento assunto nei confronti del Redentore crocefisso dal protagonista della novella narrata nella facezia 93. La storia, basata sullo stesso modello delle due facezie precedenti, mostra un laico converso della Badia Fiorentina «il quale era molto devoto e a tutte l'ore diceva divotamente li suoi paternostri e avemarie, sempre ginocchione, che mai non mancava innanzi a questo crocifisso»²²³⁶. Ma l'esemplare devozione anche in questo caso sembra portare tutt'altro che conforto spirituale e benevolenza divina. Perché ecco che «un giorno quando quello converso diceva le sue divozioni a ora di vespro, ginocchioni innanzi al crocifisso, [...] il crocifisso gli cascò addosso e ruppeli la testa, le reni e uno braccio»²²³⁷. Sentendosi profondamente «ingiuriato» dalla punizione che considera del tutto immeritata²²³⁸ oltre che rifiutato nella sua venerazione, il converso decide di non perdonare il crocefisso. Ma questo odio, sorto dall'estrema «semplicità» dell'uomo e dalla «ostinazione di pazzia [...] dannosa alla anima sua»²²³⁹, suscita la preoccupazione del suo confessore che riconoscendosi incapace di rimediare decide di chiedere l'intervento di un superiore. Così, saranno solo la massima autorità del religioso e il richiamo all'obbedienza a muovere il converso verso la riconciliazione con il crocifisso. Ma tale pace forzata resterà puramente formale e servirà soltanto a illustrare le caratteristiche della proverbiale «pace del monaco» fondata su «odio e mala volontà»²²⁴⁰.

²²³³ *Ibid.*, p. 43

²²³⁴ *Ibid.*

²²³⁵ *Ibid.*

²²³⁶ *Ibid.*, fac. 93, pp. 146-147.

²²³⁷ *Ibid.*, p. 147.

²²³⁸ Spiega il converso: «circa a .XV. anni o più sono, io ho continuato dire innanzi a lui tutte le mie ore e mai non manca solo uno paternostro, né mai lo richiesi d'alcuno servizio» (*ibid.*).

²²³⁹ *Ibid.*

²²⁴⁰ *Ibid.*, p. 148.

L'atteggiamento assunto dai fedeli in situazioni ove la divinità venerata si rivela lontana, irraggiungibile e apparentemente irrispettante del culto portatole con amore e costanza appare quindi caratterizzato da ribellione e violenza piuttosto che da accettazione e umiltà. Lungi dal riconoscere il principio dell'infallibile Provvidenza divina, di fronte a disgrazie giudicate immeritate, i fedeli appaiono generalmente incapaci di mantenere la fede e, sentendosi dolorosamente rifiutati, rifiutano a loro volta con violenza²²⁴¹. Tale comportamento rivela un contatto estremamente diretto e immediato con la divinità, frutto della profonda saturazione della vita quotidiana da parte di contenuti religiosi. Ma questo atteggiamento, pur stigmatizzato e deriso da Arlotto come sintomo di semplicità e d'ignoranza, accenna a una caratteristica più profonda del culto religioso popolare. Prendendo origine dalla convinzione che la devozione debba essere ripagata e giustificazione dalla mancata restituzione del dono spettante, esso rivela una visione della venerazione come una serie di operazioni la cui corretta esecuzione deve produrre effetti desiderati²²⁴². Una visione capace perciò di ricondurci a una matrice magica sottesa alla preghiera: matrice profonda non percepita come estranea o contrastante con i principi di culto cristiano ma tuttavia inconciliabile con essi e di conseguenza capace di dar origine a inaccettabili comportamenti di devozione.

3.3.3. Elementi fuori canone presenti nel culto popolare

Se le facezie finora analizzate hanno permesso di gettare luce sulle problematiche relative a fenomeni di devozione comune e quotidiana, l'analisi di un'altra serie di racconti consente di individuare anche alcune idee e atteggiamenti sottesi a fenomeni di culto giudicati in Motti e facezie del piovano Arlotto come nuovi, rari, erronei o estranei al canone del culto religioso cristiano.

Esemplare in questo senso appare la facezia 28. Ambientata nella pieve di Arlotto la storia illustra le bizzarre circostanze della nascita di un rito. Il nuovo cerimoniale prende l'origine dall'erronea interpretazione di una frase del vangelo pronunciata dal piovano durante la predicazione della domenica. Le parole di Cristo - *«porro unum est necessarium»*²²⁴³ - citate nella predica e chiaramente fraintese finiscono per spingere i popolani ignari del latino a

²²⁴¹ Cfr. J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 107-109.

²²⁴² Cfr. J. Frazer, *Magia e religione*, cit., pp. 18-19, 63-64; A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., p. 64.

²²⁴³ *Motti e facezie...*, cit., fac. 28, p. 46.

rivendicare dal piovano la necessità di eseguire il rito della benedizione e della consegna di un porro. E poco valgono le parole di Arlotto che tenta in ogni modo di illustrare ai popolani l'assurdità di una simile interpretazione. Noncuranti delle spiegazioni dottrinali tratte dal messale, insospettiti dalla resistenza del prete e preoccupati di diventare vittime di un inganno, i fedeli si calmano solo quando Arlotto promette di «dare loro questo benedetto porro»²²⁴⁴. Ed è perciò che la «domenica vegnente» il piovano si ritrova a celebrare lo strano rito a cui «tutti quelli contadini, uomini e donne, piccoli e grandi» aderiscono «con grande divozione»²²⁴⁵. Ma non finisce qui l'impianto paradossale della facezia. Perché ecco che, per uno scherzo del destino, alla consegna del porro benedetto capita un «uomo dabbene e litterato» il quale, vedendo «questa pazzia»²²⁴⁶ e pensando fosse voluta dal prete locale, inizia a biasimare Arlotto. La scena finisce così con l'esemplare punizione dell'incredulo da parte dei contadini, convinti di dover difendere da un lato la sacralità dell'offerta del porro e dall'altro lato il prestigio del loro piovano.

Oltre a indicare le possibili conseguenze della non sempre corretta comprensione della parola di Dio da parte dei fedeli, la storia si rivela così preziosa anche come testimonianza delle profonde tensioni che attraversano il culto popolare. Formato dall'insegnamento dei preti spesso, come Arlotto, incapaci di «leggere se none in sul suo messale»²²⁴⁷, e quindi privo di un solido fondamento dottrinale, tale culto si rivela capace di accogliere da un lato comportamenti di fervida devozione sorti da un attaccamento tanto sincero quanto superficiale al ritualismo della Chiesa, e dall'altro lato atteggiamenti di apertura ad aspetti cerimoniali nuovi e non sempre consapevoli perché nati dall'ignoranza delle basi del culto. Ed è proprio questa incomprensione profonda del significato simbolico dei riti a dare origine a molti comportamenti non canonici descritti nelle facezie i quali assumono un aspetto profondamente contraddittorio. Da un lato, sorti dall'imitazione di un modello non perfettamente compreso e capaci di accostare con facilità il sacro al profano appaiono spesso blasfemi e quindi del tutto contrari al modello che li ha originati. Dall'altro lato però esprimono sempre il desiderio di aderire più strettamente possibile al modello per cui, pur se stigmatizzati e ridotti dal narratore delle facezie ad effetti dell'ignoranza e della rozzezza dei villani, denunciano una volontà virtuosa di aderire al culto che solo per la mancanza di un'adeguata dottrina tende a diventare controproducente²²⁴⁸.

²²⁴⁴ *Ibid.*, p. 47.

²²⁴⁵ *Ibid.*

²²⁴⁶ *Ibid.*

²²⁴⁷ *Ibid.*, p. 46.

²²⁴⁸ Cfr. J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 205-281.

In questa chiave infatti può essere visto il comportamento del tutto fuori luogo di un villano ritratto nella facezia 142 il quale, attaccato all'idea del battesimo, tormenta il piovano con le richieste che scelga un nome anche al suo cane²²⁴⁹. E un simile parziale fraintendimento delle norme ufficiali emerge anche nel comportamento della madre di un giovane contadino defunto e protagonista della facezia 15. Pur avendo organizzato una cerimonia funebre talmente dignitosa che «se fusse uno grosso cittadino di Firenze morto in questo paese, non li si potrebbe fare il maggiore onore», e nonostante la presenza di ben «ventidua preti» con la croce e di «tanto populo», la donna si dimostra convinta che il figlio «sarà portato alla fossa come una bestia»²²⁵⁰. A vanificare ai suoi occhi ogni senso del rito è il fatto che la cerimonia, destinata a svolgersi il giorno del Venerdì Santo, non potrà essere accompagnata dal «suono di campane o altro suono»²²⁵¹. La mancata realizzazione di tutti gli elementi cerimoniali della funzione angoscia così profondamente la madre che il piovano «conosciuto [...] la semplicità di questa donna e la passione aveva di questo non suonare, mossosi da pietà»²²⁵² decide di acconsentire che ad accompagnare il passaggio del corteo funebre sia almeno un suono di cornamusa. Questo atteggiamento della donna, pur se appena tracciato, permette di intuire che a suscitare la sua disperazione sia stata non solo la preoccupazione di assicurare al figlio una cerimonia funebre degna, ma piuttosto la paura, profonda pur se mai espressa esplicitamente, che l'incompleta realizzazione del sacramento potesse mettere a rischio la salvezza del ragazzo. «Se va alla fossa senza alcun suono certamente io mi morirò disperata»²²⁵³, annuncia infatti la protagonista, facendo pensare che la sua disperazione non abbia una dimensione terrena bensì riguardi la speranza della redenzione, la sola capace di portare serenità e pace dell'anima anche ai vivi. L'atteggiamento della donna appare sorgere quindi non tanto da un attaccamento estremo agli aspetti superficiali del culto, quanto piuttosto ancora una volta da un'incomprensione profonda del significato del rito di passaggio cristiano e da una sua visione tinta fortemente di magico, in cui soltanto un'esecuzione esatta e impeccabile del rito può garantire la sua efficacia²²⁵⁴. Di conseguenza, il comportamento della donna, pur se visto dal narratore come bizzarro e assurdo, dimostra una profonda logica interna: una logica che però mal si sposa con la visione religiosa cristiana.

²²⁴⁹ Cfr. *Motti e facezie...*, cit., fac. 142, pp. 202-203.

²²⁵⁰ *Ibid.*, fac. 15, p. 31.

²²⁵¹ *Ibid.*

²²⁵² *Ibid.*

²²⁵³ *Ibid.*

²²⁵⁴ Cfr. J. Frazer, *Il ramo d'oro*, cit., vol. I, pp. 18-19.

3.4. Riepilogo

Provando anche qui a dare un quadro riassuntivo, appare evidente che *Motti e facezie del Piovano Arlotto* si rivela una fonte ricchissima di immagini e di informazioni sia sulle principali caratteristiche del mondo ecclesiastico in cui il protagonista si muove, sia sulle problematiche centrali della vita religiosa degli ambienti popolari ove egli opera. A definire il ceto religioso sono innanzitutto le rappresentazioni di personaggi chiaramente negativi, i quali permettono di ricostruire un disegno abbastanza completo e dettagliato del fenomeno di corruzione ecclesiastica. Tra i religiosi iniqui balzano in primo piano quelli rei di avidità, un vizio riccamente esemplificato perché capace di tradursi in un'intera varietà di comportamenti contrastanti con l'ideale della carità e perciò indegni della carica sacerdotale. Per quanto odioso, però, il vizio di avidità apre soltanto la lunga lista di colpe attribuite ai rappresentanti del ceto ecclesiastico. La narrazione riporta esempi di religiosi responsabili di ira, malizia, invidia, accidia, superbia, gola e lussuria, ecc., finendo per presentare, attraverso la galleria dei loro ritratti, un'esemplificazione di molti peccati compresi i vizi capitali. Ma se al primo sguardo le immagini offerte sembrano richiamare l'abituale visione della corruzione del clero e uniformarsi con i ritratti trasmessi dalle fonti letterarie, una lettura più approfondita permette di rilevare in questo quadro anche elementi originali. Infatti, a differenza di quanto prevale nella tradizione che tende a delimitarne l'ambito, i vizi appaiono diffusi nell'intero ceto religioso, toccando in maniera uniforme tutti i suoi strati, dai preti di campagna ai monaci, agli ambienti sacerdotali cittadini fino alla curia pontificia. Inoltre, accanto alla descrizione del clero vizioso la raccolta presenta anche una ricca e preziosa serie di esempi in cui direttamente o di riflesso emergono figure di religiosi virtuosi. Appartenenti a tutti i ranghi della carriera ecclesiastica, gli ecclesiastici di infallibile rettitudine morale e di profonda vocazione sacerdotale si dimostrano profondamente impegnati nella *cura animarum* e dediti con successo all'amministrazione delle loro prebende. E non finisce qui la loro lodevole attività. Una serie di facezie, convalidate spesso nella loro originalità e verosimiglianza dalla testimonianza oculare dello scrittore, riportano infatti esempi di sacerdoti i quali, oltre a garantire ai popolani un'adeguata assistenza spirituale, si impegnano anche in azioni sociali di più o meno ampio raggio. Li vediamo così porsi come consiglieri di fiducia nei problemi più intimi della vita di tutti i giorni, agire in missioni di patteggiamento pubblico, dedicarsi ai soccorsi economici in tempi di calamità naturali e di carestia, e infine preoccuparsi delle sorti dei più bisognosi per poter offrire loro aiuti mirati e adeguati a sopperire ad altre specifiche necessità. A questo punto, la frequenza e la varietà di situazioni in cui i popolani si rivolgono

ai preti con richieste di consiglio, conforto, sostegno o aiuto, nonché l'importanza dell'impegno morale e civile attribuito ad Arlotto e ad altri religiosi che come lui vedevano nella carità una delle realizzazioni più importanti del messaggio spirituale cristiano, permettono di considerare in una luce nuova anche la questione dello *status* dei sacerdoti all'interno della comunità dei fedeli. Secondo quanto emerge dalle facezie, certi religiosi godono di una posizione del tutto particolare e a volte di straordinario prestigio. Ciò però non è un fatto né dato né implicito. Infatti, esso poggia non solo sull'importanza intrinseca della carica sacerdotale, ma anche, e forse soprattutto, sulle doti intellettuali ed umane di questi sacerdoti. Il corretto svolgimento della missione sacerdotale, per quanto importante, non appare sufficiente per conquistare il rispetto, l'obbedienza e la *pubblica fides* della comunità parrocchiale, le quali invece conseguono a una lunga convivenza e ad esperienze capaci di testimoniare la profonda immedesimazione del religioso nel mondo dei fedeli. È attraverso una presenza attenta ai mali e alle gioie della società rurale, la conquista di una conoscenza profonda delle sue leggi, un'immersione consapevole e rispettosa nella sua cultura che si formano quindi le personalità ecclesiastiche di spicco, capaci di diventare figure di costante riferimento e di sicuro appoggio per i membri della comunità.

L'immagine del clero presente in *Motti e facezie del Piovano Arlotto* appare perciò sostanzialmente immune da caratteristiche estreme e schematiche, dovute alla semplificazione delle problematiche e miranti a far emergere solo una parte della verità in virtù di una prescelta chiave ideologica. Tra i religiosi ritratti dello scrittore emergono sia figure di eccezionale livello intellettuale e morale sia personaggi oscuri e privi di solidi fondamenti morali, mentre la loro presenza investe tutti gli scalini della carriera ecclesiastica evitando ogni tentativo di facile generalizzazione e di divisione netta tra il clero alto, colto e ricco di virtù morali e quello rurale, ignorante e depravato. E l'assenza di un atteggiamento semplificatore è chiaramente percepibile anche nel modo in cui vengono presentate le relazioni tra fedeli e parroci, fondate sulla reciproca conoscenza consolidata dal tempo, sulla costante vicinanza e sul sincero rispetto, e quindi immuni dagli aspetti morbosi connessi ad attaccamenti aprioristici a principi e dalla confusione fra il prestigio della carica sacerdotale e la santità del contesto.

Ma, come s'è detto, la fonte si rivela anche ricca di informazioni sullo stato di credenze religiose negli ambienti popolari in cui vive il piovano. Tali immagini si trovano da un lato nelle facezie destinate a dar prova delle sue capacità predicatorie e quindi rivolte alla citazione dei suoi insegnamenti, e dall'altro lato nelle storie che ricordando le varie vicende della sua missione sacerdotale. Il quadro che ne deriva comprende sia questioni teoriche

discusse dagli ecclesiastici e relative a fenomeni di culto da promuovere o da condannare, sia aspetti della pratica religiosa popolare caratteristici ed estranei alla riflessione teologica.

Le problematiche teoriche trattate da Arlotto nei suoi insegnamenti religiosi, pur se riflesse marginalmente nella raccolta e citate spesso in occasione della narrazione di eventi particolari, appaiono fondamentalmente vicine ai temi discussi da altri predicatori dell'epoca, in specie francescani. Ma la scelta dei temi è l'unico elemento che lega chiaramente la predicazione di Arlotto alla tradizione francescana. La strutturazione dei suoi sermoni, il loro fondamento teologico e infine lo stile dell'esposizione risultano infatti del tutto rudimentali, facendo pensare che l'insegnamento del piovano fosse in effetti fondato solo ed esclusivamente sulle indicazioni del suo immancabile messale. L'assenza di un modello predicatorio a cui attingere emerge anche dal fatto che le scarse considerazioni teologiche, introdotte da Arlotto nei suoi insegnamenti principalmente come *slogan* iniziali, oltre a mancare di ogni approfondimento dotto non vengono arricchite se non con esempi quotidiani sorti per lo più dall'esperienza personale. Ed è grazie a quel carattere di narrazione quasi privata, intima, tra amici, che la predicazione di Arlotto acquista la chiarezza, la concretezza e l'unilateralità che la rendono facilmente comprensibile al pubblico ma assai lontana dalla ricchezza tematica degli interventi predicatori francescani. Comunque, fra le questioni affrontate da Arlotto emergono molte delle tematiche più attuali e dolenti dell'epoca. Una di esse è il problema della costanza del culto, la cui necessità il piovano rivendica più volte di fronte ad un pubblico sia cittadino che contadino, evidenziando il suo desiderio di spingere i fedeli a una preghiera quotidiana e a un contatto costante con la Chiesa. Non meno spazio viene dedicato a temi sorti da un'analisi morale della situazione sociale e dell'intenso sviluppo economico dell'epoca. Così, negli insegnamenti del piovano ritroviamo osservazioni che ribadiscono il valore della carità e condannano l'usura, tematiche la cui strepitosa fortuna presso i predicatori del tempo rispecchia in pieno la scarsa accoglienza da parte dei fedeli. Ma il piovano non prescinde nemmeno dal trattare complessi problemi spirituali, tra i quali ad esempio i misteri della fede, in ordine a cui abbandona ogni tentativo di spiegazione razionale e di dimostrazione logica invitando a un'accettazione spontanea sorretta soltanto da fede e fiducia. In primo piano emerge anche l'importanza fondamentale del culto dei santi. La loro venerazione non solo appare largamente diffusa presso le classi sociali sia cittadine che contadine, ma è pure estremamente importante nell'ambito della devozione individuale traducendosi da un lato in atti di fervida pratica e dall'altro lato in offerte ecclesiastiche anche cospicue. Questo forte attaccamento appare basato sul carattere umano dei santi, che li rende agli occhi dei fedeli vicini al loro mondo e quindi capaci di comprenderne meglio mali,

preoccupazioni, desideri e gioie. Ma l'immagine di protettori, difensori e benefattori di cui godono i santi appare strettamente associata al riconoscimento delle loro capacità taumaturgiche. La speranza o la memoria delle intercessioni miracolose diventano così un elemento costitutivo o addirittura indispensabile del culto, per cui la credibilità dei santi risulta nell'immaginario popolare non solo associata ma addirittura fondata sulla facoltà di produrre miracoli: facoltà la quale, pur se concessa ai santi in virtù della mediazione divina, finisce per diventare una loro essenziale prerogativa. Per questo motivo, una larga parte dei devoti si rivolge ai santi soltanto con l'intenzione di garantirsi, mediante una venerazione fedele e costante, la loro benevolenza e i conseguenti aiuti miracolosi. E un simile atteggiamento appare chiaramente sotteso anche alla devozione in Cristo, la cui figura emerge come un altro punto di riferimento importante nell'ambito della devozione popolare. Il successo del culto del Redentore pare trarre forza dai medesimi presupposti su cui si fonda il culto dei santi e sembra rispondere alle stesse necessità e alle stesse speranze. Ci si raccomanda perciò a Cristo figlio di Dio, ma anche a Gesù bambino, a Cristo figlio dell'uomo e a Cristo morto sulla croce con la speranza che la fervida devozione possa incontrare la Sua benevolenza e quindi tradursi in forme concrete di protezione, di aiuto e di consolazione.

Naturalmente quest'ottica propria dei culti, indirizzata alla crescita spirituale e al conforto morale ma dotata anche di una forte motivazione pratica, pur contribuendo a dare uno slancio alla devozione comporta pure dei rischi. Così, da un lato una visione che attribuisce alle figure dei santi caratteristiche proprie della divinità di cui sono soltanto intermediari minaccia di distogliere l'attenzione dei fedeli da culti più importanti, tra cui anche lo stesso culto di Cristo; dall'altro lato la convinzione che la fedeltà e la costanza del culto debbano essere ripagate dalla divinità trasforma la preghiera in una sorta di "dono che costringe", conferendo al culto certe caratteristiche proprie di un'operazione coercitiva²²⁵⁵. Avviene così che la mancata interiorizzazione del principio della provvidenza divina, e l'incapacità per molti di accettare il sempre possibile rifiuto della grazia, non di rado provocano reazioni violente nei confronti della divinità, giudicata distaccata, immemore ed ingrata. Non l'umiltà, insomma, ma un atteggiamento di pretesa nei confronti del debitore caratterizza non pochi rapporti tra i fedeli e la divinità. Questi profondi vizi di atteggiamento risultano chiari agli occhi di Arlotto, il quale tenta energicamente di arginare la devozione dei santi in modo che non si sostituisca all'osservazione dei culti principali. Ma il suo insegnamento non arriva a toccare il punto più dolente, e cioè quello delle finalità pratiche

²²⁵⁵ Cfr. A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., p. 64; J. C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, cit., pp. 107-109; F. Cardini, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi*, cit., pp. 233-234.

sottese alla preghiera: anzi, gli incoraggiamenti a rivolgere orazioni a Cristo piuttosto che ai santi vengono addirittura fondati su argomenti di natura pratica e utilitaristica²²⁵⁶. Di conseguenza, pur se egli si impegna in una sincera opera di correzione e rifiuta ogni reazione dei fedeli contro la divinità per il mancato soddisfacimento delle preghiere, si limita a denunciare i principi erronei del culto senza indagare le ragioni profonde dei comportamenti, attribuendoli unicamente alla semplicità e all'ignoranza dei fedeli.

E infine, emergono dalla narrazione fenomeni di culto chiaramente estranei al ritualismo ufficiale della Chiesa e tuttavia assai diffusi nella devozione popolare. I fedeli appaiono estremamente aperti a forme di culto nuove e rivelano una coraggiosa creatività in tale ambito. Ciò consegue principalmente al tentativo di riprodurre i modelli offerti dagli insegnamenti religiosi senza comprenderne a fondo il significato e quindi creando fraintendimenti spesso curiosi o addirittura paradossali; ma a volte è anche il risultato più grave di incomprensioni profonde circa le stesse basi del culto, le quali portano al distacco da esso e al riemergere di una matrice diversa e sostanzialmente magica. Tutti questi comportamenti però derivano in genere non da cattive intenzioni né da riflessioni o da teorizzazioni analitiche, bensì principalmente da ignoranza e ingenuità; i fedeli sono convinti di muoversi interamente entro l'universo religioso ortodosso e lo stesso riaffiorare di un sostrato magico non cristiano resta del tutto implicito e incompreso²²⁵⁷. Anche di questo aspetto il piovano - in virtù più della sua arguta intuizione che della sua dottrina - è consapevole, tanto che nel denunciare e nel correggere tali forme di culto le attribuisce generalmente alla semplicità dei fedeli, considerata erronea ma non pericolosa e molte volte liquidata con poche battute ironiche e scherzose. La narrazione delle sue vicende ritrae quindi un quadro del fenomeno religioso popolare estremamente ricco di errori, di incomprensioni, di fraintendimenti sulla fede e non privo neppure di elementi riconducibili a una remota matrice magica, ma ciononostante lontano da culti o da idee fondati su un atteggiamento esplicitamente alternativo nei confronti dell'universo cristiano. Il quadro perciò risulta privo di drammaticità e di tensioni estreme e sostanzialmente imperniato su una religiosità popolare semplice, onesta e sincera.

²²⁵⁶ Sotto questo profilo l'atteggiamento del Piovano Arlotto non si discosta dalle posizioni assunte anche da san Bernardino da Siena.

²²⁵⁷ Cfr. J. Frazer, *Il ramo d'oro*, cit., vol. I, pp. 18-19; Id., *Magia e religione*, cit., pp. 70-72.

CAPITOLO 4

CONCLUSIONE

Come s'è detto all'inizio, scopo di questa seconda parte è quello di definire alcune caratteristiche del fenomeno religioso popolare nella Toscana tardo medioevale in base al confronto fra la descrizione di aspetti della mentalità religiosa popolare offerta da un gruppo di novelle di Giovanni Sercambi, da certi passaggi dalla predicazione volgare di san Bernardino da Siena e dalle storie raccolte in *Motti e facezie del Piovano Arlotto*. A questo punto, proviamo a fare una sintesi conclusiva delle immagini e delle problematiche più rilevanti che sono venute emergendo. Se ben guardiamo, il quadro della religiosità popolare rappresentato dalle fonti risulta imperniato su alcune figure e questioni fondamentali: una certa visione generale della condizione umana; la diffusa presenza di irregolarità nella percezione e nell'esercizio del culto dovuta ad atteggiamenti superstiziosi; il ruolo svolto nell'universo religioso popolare da vere e proprie pratiche di magia; la funzione centrale e fondamentale della figura del religioso. Proviamo a riassumere sinteticamente questi punti nella ricchezza e molteplicità di indicazioni che rivelano, e a tentare poi un giudizio generale e complessivo sul fenomeno considerato.

4.1. *Condizione umana*

Il primo punto riguarda la generale visione della condizione umana trasmessa dagli autori come rappresentativa degli ambienti in cui si muovono. Nella predicazione di san Bernardino da Siena la condizione umana appare fortemente segnata dalla contrapposizione bipolare tra il bene e il male. L'eterna contesa fra questi opposti viene messa dal predicatore in continuo rilievo ed esemplificata con riferimenti a vari livelli dell'esistenza, traducendosi in una serie di contrasti determinanti una profonda scissione dell'essere umano. Di conseguenza, la vita si profila come lotta costante tra impulsi buoni e cattivi che ciascun uomo deve compiere non solo nel momento della scelta dei valori morali ma in ogni fase dell'esistenza, affinché il male, insito profondamente nella natura umana, non prenda il sopravvento sopra i nobili principi e non macchi l'anima. L'*imago agens* dell'anima come "città turrita", abilmente usata dal predicatore, esprime bene la situazione di continuo assedio e di incessante

pericolo che il Santo evoca per rinnovare lo slancio di devozione dell'uditorio. La consapevolezza di questa continua tensione ontologica e deontologica, pur se priva di una definizione formale e dottrinale, emerge chiaramente anche dalle vicende descritte nelle novelle del Sercambi. L'ottica laica delle *Novelle* permette però di vedere il fenomeno in una maniera più distaccata, alla cui stregua la bipolarità del mondo si profila in modo meno drammatico, inflessibile e irrimediabile. La riflessione ad essa connessa accompagna infatti raramente le vicende quotidiane dei protagonisti sercambiani ed emerge in modo più esplicito nelle fasi cruciali delle loro vite. I periodi di difficoltà, di transizione, di sofferenza, i momenti di scelta o di morte sono occasioni in cui l'esigenza dello schieramento e la preoccupazione per la giustezza delle azioni da compiere mostrano visibilmente il pensiero del fondamentale dualismo ontologico e deontologico, per il resto del tempo sopito.

In Bernardino e in Sercambi inoltre la bipolarità ontologica e deontologica non solo coinvolge la sfera morale dell'individuo ma investe anche l'intero universo, segnato profondamente dalla costante presenza di opposte e contraddittorie forze spirituali. Il loro mondo appare, come afferma Marc Bloch, attraversato da un'infinità di «volontà occulte. Di volontà al plurale, almeno secondo l'avviso dei semplici, e anche di molti dotti. Al di sotto, infatti, del Dio unico, e subordinati alla sua onnipotenza [...] la maggior parte degli uomini immaginava, in stato di perpetuo contrasto reciproco, le volontà opposte di una folla di esseri buoni e malvagi: santi, angeli, diavoli soprattutto»²²⁵⁸. Una dimensione dunque globale del contrasto tra bene e male, esemplificata nella lotta tra Dio e Satana e nella perenne battaglia tra angeli e demoni, alla cui stregua l'uomo, nel suo essere interiormente scisso e lacerato da desideri opposti, si scopre elemento di un conflitto universale che lo sovrasta. La saturazione della vita quotidiana con contenuti religiosi porta perciò a una profonda tensione intellettuale e a una drammatica lotta interna che i protagonisti - consapevoli della netta separazione tra «il regno di Dio» e il «mondo del peccato», e convinti che «tutti i sentimenti più puri e più elevati sono assorbiti dalla religione, mentre gli istinti naturali e sensuali» cadono «al livello di una mondanità peccaminosa»²²⁵⁹ - devono affrontare. Tale aspetto forma senz'altro uno dei fulcri tematici più importanti sia nella predicazione bernardiniana che nell'opera di Sercambi, ed è un aspetto in ordine al quale tanto la predicazione quanto la novellistica riprendono spesso motivi antichi provenienti dalla letteratura agiografica.

Una visione del genere, nel suo profilo sia cosmologico che morale, appare invece scarsamente rappresentata in *Motti e facezie del Piovano Arlotto*. La coscienza religiosa dei

²²⁵⁸ M. Bloch, *La società feudale*, cit., p. 102.

²²⁵⁹ J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., p. 246.

protagonisti dell'opera, semplice e aliena da riflessioni generali e filosofiche, avverte implicitamente il fondamentale dualismo tra bene e male e la sua traduzione in figure divine e diaboliche, ma tale contrasto non sembra turbarla più di tanto né coinvolgere in modo profondo e drammatico il vissuto personale. Si configura piuttosto come elemento di una realtà di culto ufficiale, prestabilita e sostanzialmente lontana dalla dimensione concreta e quotidiana in cui vivono i fedeli. La loro pratica abitudinaria, fondata su una religiosità esteriorizzata ma non priva allo stesso tempo di una fede ferma e ben radicata, non prevede dubbi, incertezze, discussioni; non espone, insomma, ai pericoli della lotta spirituale. Così, il contrasto tra bene e male è accolto senza suscitare profonde tensioni individuali ed eccessive paure religiose; e gli angeli e i demoni, con il loro strascico di contraddittorie forze morali, non invadono troppo frequentemente l'ordinato e sicuro spazio emotivo e mentale dei fedeli.

Nella prospettiva altamente drammatica di Bernardino e di Sercambi emerge però un profilo ulteriore che va rilevato. In realtà, pur se le forze del bene e del male sono destinate a controbilanciarsi, l'impatto ideologico della morale "negativa" appare assai più potente e incisivo di quello della morale "positiva". L'immaginario religioso del Medioevo - condizionato dalla mentalità materialista e desideroso di una rappresentazione figurata in cui i concetti astratti del male e del bene possano trovare una forma chiara e concreta - dispone infatti di numerosi strumenti retorici per rendere la natura dello Spirito del Male, ma si perde in insufficienze e in banalità nel costruire il quadro delle forze celesti e dello stesso Dio. Come osserva Johan Huizinga, «il linguaggio umano non può fornire della felicità l'immagine violenta che dà del terrore. Per accrescere la misura dell'orribile e del miserabile, non si aveva che da scendere un gradino più giù nelle spelonche dell'umanità; ma per descrivere la suprema beatitudine, si doveva torcere il collo nel guardare al cielo»²²⁶⁰. In tal modo, le prediche bernardiniane si rivelano ricche di *exempla* atti a illustrare i rischi delle tentazioni demoniache e le drammatiche conseguenze della debolezza dello spirito, mentre un peso minore è dato agli esempi edificanti. E lo stesso atteggiamento emerge nelle *Novelle* ove il demonio, tracciato dal Sercambi in maniera sostanzialmente conforme alle immagini della tradizione dottrinale, rivela in pieno il suo fascino negativo. Insomma, il timore diffuso del malefico - percepito nell'ambito di una visione simbolica del mondo²²⁶¹ che interseca costantemente terreno e ultraterreno quali presenze reali e concrete - spinge i due autori a servirsi volentieri proprio dell'esempio negativo, capace di risvegliare l'inquietudine morale e lo spirito di devozione. La paura del peccato e l'angoscia per le sue possibili conseguenze

²²⁶⁰ *Ibid.*, p. 308. Cfr. anche *ibid.*, pp. 340 e ss.

²²⁶¹ Cfr. J. Le Goff, *L'uomo medievale*, cit., p. 34; J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 282-317.

divengono così un importante elemento di formazione religiosa e un fattore di condizionamento delle azioni sia dei protagonisti sercambiani che dei fedeli di Bernardino. Per converso, gli esempi di sostegno angelico citati in ambedue le fonti appaiono rari. Fondamentalmente passivi e atti ad agire più che altro come messaggeri di Dio, gli angeli non intervengono nelle vicende quotidiane degli uomini né sembrano offrire il conforto e l'appoggio di cui essi avrebbero bisogno per condurre la propria guerra contro il male. Perfetti e astratti in virtù della dottrina, gli spiriti celesti non si profilano quindi come presenze vicine, calde e capaci di penetrare profondamente nel cuore dei fedeli. La stessa figura dell'angelo custode, a cui Bernardino accenna frequentemente, appare poco delineata e svolge un ruolo di scarso rilievo nella riflessione quotidiana dei medesimi.

4.2. Irregolarità denotative di mentalità superstiziosa o magica

Lo squilibrio tra l'impatto minaccioso delle forze demoniache e la visione astratta e simbolica delle forze angeliche non resta però irrimediabile. La dottrinale lontananza degli spiriti celesti trova infatti un netto contrappeso nella presenza importante di un'altra figura religiosa, estremamente vicina e attiva nella vita quotidiana dei fedeli: quella dei santi. Il loro culto segna in modo profondo il volto della religiosità popolare tracciato da tutti e tre gli autori e costituisce un punto chiave nell'universo religioso rappresentato. La serie cospicua di esempi di ricorsi ai santi e di testimonianze delle loro preziose attenzioni rivela il carattere estremamente concreto e quotidiano dei contatti tra fedeli e protettori celesti e al contempo un fortissimo accostamento in quell'ambito tra il sacro e il profano. E tale fenomeno appare assai ambiguo e pericoloso. Infatti, pur se dovuto alla fermezza e all'immediatezza della fede e alla grande familiarità dei soggetti con la sfera del sacro, esso giunge a volgarizzare il culto e ad aprire non pochi dubbi dottrinali. L'eccessiva confidenza radicata irriflessivamente nel costume, infatti, da un lato produce pratiche religiose irregolari e comportamenti culturali dissacranti come evocazioni blasfeme, richiami illeciti, atti di rimprovero e ribellioni²²⁶², dall'altro lato sviluppa una devozione la quale, più che fondarsi sull'amore cristiano, tende ad essere un'operazione orientata all'ottenimento di benefici: benefici che diventano così un esito non solo desiderato e richiesto ma addirittura indispensabile, assumendo un ruolo fondamentale nella percezione della santità e dimostrando la presenza nella mentalità religiosa

²²⁶² Cfr. J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 211-212.

di un chiaro sostrato magico del tipo *do ut des*²²⁶³. E si tratta di benefici tanto spirituali quanto estremamente concreti: dai santi protettori ci si aspetta infatti, «insieme con le promesse eterne, i beni della terra»²²⁶⁴.

Questo fenomeno emerge con evidenza dalle testimonianze di tutte le fonti: però è descritto dai vari autori secondo punti di vista diversi e giudicato con differenti sfumature. Sercambi vi scorge un segno di ingenuità e di ignoranza, ricco di risvolti comici atti a provare la sua sostanziale superficialità, mentre Arlotto e Bernardino prendono la cosa più seriamente e se ne mostrano molto preoccupati. Così il piovano, pur contento di osservare la devozione a sant'Antonio o gli slanci di generosità votiva nei confronti di san Sano, è tuttavia insofferente di fronte a un culto dei santi troppo fervido, fondato spesso sull'emozione estetica e dissociato dalla riflessione religiosa²²⁶⁵, in cui percepisce il rischio di allontanare i fedeli dalla figura centrale di Cristo. E con impegno ancora maggiore la cosa è trattata da san Bernardino, secondo cui il pericolo che l'adorazione consuetudinaria dei santi distolga i fedeli dai culti più importanti è solo una faccia della medaglia. L'altra faccia, e altrettanto pericolosa, è la brama popolare di effetti concreti e tangibili sottesa all'adorazione dei protettori celesti. La tendenza a concepire la sacralità in termini materiali e la convinzione di poter comprendere il miracolo avendolo «davanti agli occhi»²²⁶⁶ rischiano, nell'opinione del Santo, di spingere i credenti a dubitare delle verità della fede non confermate esplicitamente da eventi miracolosi, rendendoli al contempo ciecamente fiduciosi nei confronti di fenomeni incomprensibili e potenzialmente miracolosi nonché di persone in apparenza capaci di compiere azioni meravigliose. Per questo motivo il culto mal inteso dei santi minaccia a suo avviso da un lato di suscitare sfiducia nella parola di Dio e dall'altro lato di sfociare addirittura in idolatria. E quanto imminenti e reali siano queste minacce, egli denuncia, è testimoniato dalle reazioni dei fedeli di fronte al rifiuto della grazia richiesta. Il mancato soccorso dei santi, infatti, invece di spingere alla massima umiltà e a una preghiera ancora più fervida, trova spesso sbocco in rimproveri, ire, sfoghi di rancore e perfino in superstiziosi rituali compensatori. Al contempo, mentre i protettori celesti inattivi e inerti ricevono maledizioni, bestemmie e abiure, il potere dei santi prodighi di benefici e di miracoli appare spesso concepito in senso personalistico, a scapito del principio fondamentale della Chiesa sulla qualità meramente "intercessoria" degli stessi. La critica di Bernardino è perciò estremamente aspra e severa. Egli indica l'origine di questi fenomeni in un atteggiamento psicologico alla cui stregua il conferimento della grazia

²²⁶³ Cfr. G. Cherubini, *Il contadino e il lavoro dei campi*, cit., pp. 150-151.

²²⁶⁴ M. Bloch, *La società feudale*, cit., p. 103.

²²⁶⁵ Cfr. J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., p. 238.

²²⁶⁶ *Ibid.*, p. 281.

richiesta è inteso non come una concessione “arbitraria” della divinità – sempre incerta secondo il dogma e in ogni caso secondaria rispetto alla finalità della preghiera – bensì come un “atto di giustizia” dovuto all’orante in virtù della sua devozione. Ciò porta a una visione del culto sostanzialmente “contrattuale”, e cioè fondata sulla convinzione che la preghiera sia una sorta di “dono che costringe” e che non solo “può” ma addirittura “deve” essere ripagato. Una concezione profondamente contraria all’idea del carattere non-costrittivo della preghiera cristiana e vicina ai principi superstiziosi per cui un culto eseguito in maniera corretta acquista una forte valenza coercitiva.

Coscienti dei rischi che un’equivoca idea del culto dei santi comporta, Bernardino e Arlotto - assai meno di Sercambi, il quale come s’è visto tende a considerare il fenomeno più marginale - s’impegnano attivamente a contrastarlo e ad arginarlo, sia antepoendo all’adorazione dei santi quella del Nome di Gesù e della Croce sia cercando di radicare nel pensiero dei fedeli l’idea del rifiuto sempre possibile della grazia richiesta. Vediamo però che alla fine le argomentazioni addotte da ambedue finiscono per fare appello alle medesime idee, tensioni e speranze su cui poggia l’ambiguo culto dei santi: di ciò sono ricche di esempi le prediche e le facezie. Questo dimostra con evidenza che per conquistare le masse la devozione deve ispirarsi a precetti morali vicini alla sensibilità dei fedeli e tener conto delle loro reali qualità e necessità psicologiche. E Bernardino ed Arlotto sono ben consapevoli di tale necessità. Bernardino in particolare, il quale nella sua veste di predicatore affronta il problema direttamente, sa che per avere successo il culto del Nome di Gesù e della Croce deve appoggiarsi ad aspetti pratici e passare attraverso una figura visibile esaltata per facoltà miracolose: ed è pronto a pagare tale prezzo. La promozione del Nome di Gesù e della Croce passa così - incontrando le obiezioni di numerosi teologi²²⁶⁷ - attraverso un compromesso tra l’insegnamento ufficiale della Chiesa e la realtà cultuale dei fedeli. Anzi, avviene addirittura che, contro la stessa volontà del predicatore, il tentativo di prospettare la grazia come un atto “arbitrario” della divinità resti sostanzialmente frainteso, e le tavolette con il trigramma da lui proposte quale culto alternativo finiscano per trasformarsi in oggetti venerati più in virtù di potenziali poteri miracolosi che per amore del Redentore rappresentato. Insomma, un culto viene sostituito da un altro senza che sia trasformato il suo fondamento pratico e psicologico di tipo sostanzialmente superstizioso; mentre il modello che si cerca di avvalorare, quello di una venerazione “pura” dei santi legata ai principi morali da essi incarnati ed espressa da un

²²⁶⁷ Bernardino viene infatti, come s’è detto, accusato di divulgazione di superstizioni e idolatria e convocato per dare ragione dei suoi insegnamenti davanti al papa Martino V, che per un certo periodo proibì l’ostensione delle tavolette.

culto umile, riflessivo e soprattutto gratuito - che pure il Sercambi a suo modo prospetta - rimane appunto quello che è: un modello astratto, lontano, dottrinale, incapace di prendere piede nella mente di un popolo troppo concreto e bisognoso di soccorso quotidiano per essere soddisfatto da consolazioni ultreterrene e da una fede fine a se stessa. D'altra parte, all'origine di tale atteggiamento popolare c'è la profonda, irriflessa, totale commistione col sacro di cui s'è detto, la quale impedisce di svincolare la riflessione dei fedeli dall'ambito della materia concreta del vivere quotidiano con i suoi impulsi e bisogni: «Se, da una parte, qualunque fatto della vita giornaliera può essere sollevato nella sfera delle cose sacre, dall'altra parte le cose sacre sono costantemente alle prese con la volgarità, perché indissolubilmente mescolate alla vita giornaliera»²²⁶⁸, scrive infatti Huizinga, scorgendo proprio nell'indole materialista e nella *routine* religiosa i fattori che impedivano al popolo di dissociare il culto da fiducie e speranze di stampo superstizioso. E ciò sta nella natura delle cose: nell'inevitabile interagire tra la dottrina e la vita, in quel processo a suo tempo citato di scambio circolare che Jacob Burckhardt descrive così: «Nessuna religione è mai stata del tutto indipendente dalla cultura dei popoli e dei tempi. Proprio quando essa regna sovrana, coll'aiuto di sacri scritti accettati alla lettera, e in apparenza tutto è da essa regolato, quando, dunque, essa si inserisce in tutta la vita, è certo che questa vita da parte sua agirà su di lei, e s'intreccerà con lei. Viene quindi un tempo in cui la religione non ritrae più nessuna utilità da siffatte intime inserzioni, bensì soltanto pericoli; ciò nondimeno una religione agirà sempre in tal modo fino a quando sarà veramente viva»²²⁶⁹. L'equivoco culto dei santi non denuncia quindi una cattiva volontà né tanto meno un pensiero empio ed eretico diffuso fra la gente. Esprime un atteggiamento sostanzialmente irriflesso e spontaneo, emergente da abitudini mentali e da necessità psicologiche proprie di un popolo di credenti alieno dall'astrazione e dalle distinzioni sottili proposte dalla dottrina. Un vizio di fede, certo, però in larga misura ingenuo e innocente, che Bernardino nel suo rigore condanna con durezza mentre Arlotto lo accoglie con relativa benevolenza e lo sottopone assai spesso a gesti di tolleranza e di umanità.

L'ambiguo miscuglio fra devozione e superstizione proprio del culto dei santi investe però anche un più ampio ventaglio di idee e di pratiche religiose emergenti dalla narrazione dei tre autori. Così, Bernardino si mostra preoccupato per l'inclinazione dei fedeli a onorare le varie immagini sacre piuttosto che il crocefisso e consiglia la massima cautela nel culto delle reliquie. Senza mettere in dubbio il valore e l'importanza di queste forme di pratica religiosa,

²²⁶⁸ J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., p. 213.

²²⁶⁹ J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 1905, p. 147, cit. in J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 205-206.

egli è consapevole che il desiderio di un contatto immediato con la divinità, accompagnato dalla scarsità di dottrina e di giudizio critico, non solo può squilibrare le gerarchie religiose e produrre culti locali non riconosciuti dalla Chiesa ma rischia di far confondere nella percezione dei fedeli gli oggetti sacri con quelli comuni. Tale pericolo appare ad esempio costantemente presente nel modo popolare di considerare le sostanze consacrate. Le *Novelle* e le prediche volgari mostrano chiaramente la tendenza diffusa, ricca di errori e di clamorosi eccessi, ad attribuire alle ostie e agli oli consacrati capacità curative o apotropaiche; e in analoghi fraintendimenti incorre l'uso di certe preghiere e massime religiose. Così, le novelle del Sercambi abbondano di protagonisti convinti che i «paternostri» possano essere rimedi validi contro le malattie infantili, che le orazioni proteggano dai morsi dei lupi o che la recitazione di preghiere durante la raccolta di erbe medicinali contribuisca a rendere queste più efficaci; mentre la predicazione bernardiniana porta molti esempi di celebrazioni improprie delle festività religiose e un lungo repertorio di rituali non appartenenti al canone però inseriti nelle feste religiose ufficiali con finalità terapeutiche o propiziatorie. Da una tale evidenza sembra discostarsi solo la testimonianza di *Motti e facezie del Piovano Arlotto*, in cui non emergono casi lampanti di sfruttamento superstizioso e propiziatorio di sostanze o di occorrenze religiose. Ma anche qui è chiaramente visibile la forte tendenza dei fedeli a ricorrere alla preghiera nei momenti di pericolo, di crisi e di malattia nonché la propensione a considerare curativi o scaramantici i riti religiosi e gli oggetti comuni ad essi connessi. Pur se in misura ridotta e meno eclatante, perciò, le storie del piovano Arlotto confermano la generale commistione fra devozione e superstizione che caratterizza l'immaginario religioso popolare dell'epoca. Come scrive Huizinga, «i segni di una compiacente grazia divina si erano moltiplicati; accanto ai sacramenti c'erano da tutte le parti le benedizioni; dalle reliquie si passava agli amuleti; la virtù della preghiera si formalizzava nei rosari; la galleria variopinta dei santi guadagnava ogni giorno più colore e più vita. Ed anche se la teologia s'ingegnava a fare una netta distinzione tra "sacramenta" e "sacramentalia", non c'era mezzo d'impedire al popolo di porre la sua fede e la sua speranza nelle pratiche superstiziose»²²⁷⁰.

Anche in questi casi però le irregolarità denunciate dagli autori appaiono più "quantitative" che "qualitative". L'espandersi spontaneo del formalismo religioso e la crescita incontrollata di espressioni culturali nuove sono spesso volte risultato di idee errate a carattere superstizioso, ma in altrettante occasioni appaiono semplicemente il frutto di forme di fede solo "scorrette" dietro alle quali si cela una devozione immediata e sincera. Se quindi tali

²²⁷⁰ J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., p. 207.

fenomeni turbano profondamente le coscienze dei dotti è principalmente per motivazioni di dottrina: perché originandosi «ex sola hominum phantasiatione et melancholica imaginatione»²²⁷¹ essi rischiano di produrre, oltre al «sovraccarico della fede, per se stessa»²²⁷², irregolarità culturali sempre più gravi e lontane dai principi della religiosità ufficiale.

4.3. *Magia e scienze occulte nella cultura religiosa popolare*

L'ampio fenomeno di mescolanza fra devozione e superstizione mostra in sostanza che la cultura popolare dell'epoca, specie nei suoi aspetti simbolici e religiosi, è ancora fortemente influenzata da un profondo e vivo substrato di credenze pagane e di riti propiziatori di origine arcaica. Tale presenza psicologico-culturale si mescola all'immaginario cristiano e non si lascia sopraffare da esso, resistendo agli intensi tentativi di cancellarla posti in atto dalla Chiesa attraverso una costante opera di demistificazione e di evangelizzazione²²⁷³. Anzi, essa è talmente forte che si manifesta non solo in forme ingenuie di superstizione quali quelle prima indicate ma anche in vere e proprie pratiche di magia più strutturate e consapevoli, o addirittura ricollegabili a scienze occulte.

La presenza importante di pratiche di magia è testimoniata con sorprendente dovizia nelle *Novelle* di Sercambi e nelle prediche volgari di san Bernardino, mentre non se ne fa che scarsa menzione nelle storie del piovano Arlotto. Nonostante la diversità dell'ottica, Sercambi e Bernardino tendono a dare al fenomeno una spiegazione sostanzialmente simile ricollegandolo a un atteggiamento psicologico diffuso di sfiducia nella Provvidenza divina. Così, i protagonisti sercambiani ricorrono alla magia nei momenti di crisi quando la preghiera e la messa non li aiutano più, mentre i fedeli di Bernardino si rivolgono alle fatture per cercare rimedi a disgrazie di fronte a cui Dio, lontano e silenzioso, sembra averli abbandonati. Il successo della magia appare quindi fondato essenzialmente sull'incapacità di accettare in maniera incondizionata il giudizio divino comunque sia: incapacità la quale, associata al basilare bisogno psicologico di protezione e di difesa, spinge i credenti ad avvalersi di ogni strumento possibile, compreso quello magico. Ma certo, anche la tradizione ancestrale della

²²⁷¹ *Ibid.*, p. 210.

²²⁷² *Ibid.*, p. 207.

²²⁷³ Cfr. J. C. Schmitt, *La parola addomesticata*, cit., pp. 416-417; C. Ginzburg, *Premessa giustificativa*, cit., pp. 393-397.

magia entrando nel campo della mentalità semplice e rozza del popolo ne subisce le conseguenze. La finalità immediata e utilitaria del suo impiego fa sì che in nessuno dei contesti la dimensione magica venga associata a tentativi di comprensione e di elaborazione teorica²²⁷⁴, riducendosi a un insieme di conoscenze pratiche sul mondo di tipo sperimentale e accolto in virtù della mera utilità. Insomma, la mentalità popolare conosce e accetta la magia solo in modo passivo e immediato, senza indagare sui principi e sui processi sottesi alla sua efficienza e senza tentarne teorizzazioni: la “logica” magica rimane implicita, meramente esperienziale e in larga misura oscura senza tradursi in una serie di presupposti formali di carattere religioso o scientifico. E ciò conferisce alla fine anche al fenomeno magico una qualità d’ingenua “innocenza” di fronte alla fede; nella dovizia di pratiche magiche a fini terapeutici, amorosi e propiziatori testimoniata dalla narrazione degli autori mai si è indotti a pensare che il ricorso alle fatture sia inteso come una richiesta di aiuto a divinità alternative al Dio cristiano, come un esplicito procedimento antireligioso o come un vero e proprio atto consapevole di idolatria.

Pur condividendo l’interpretazione eziologica del fenomeno magico, però, Sercambi e Bernardino hanno reazioni diverse nei suoi confronti e ne valutano in modo differente la portata. Sercambi assume una posizione sostanzialmente scettica e distaccata, ricollegando il fenomeno alla credulità e all’ignoranza dei contadini e traendone spunti preziosi per molte novelle comiche. Non si tratta a suo avviso di una cosa importante, al punto che la narrazione relega l’operare efficace della magia in ambienti lontani, fiabeschi ed estranei alla vita quotidiana del popolo. L’atteggiamento di Bernardino è invece più serio e preoccupato. Da un lato, le frequenti ammonizioni rivolte al pubblico borghese fanno pensare che per lui il fenomeno non è proprio solo dei rustici: le mura di cinta della città non tracciano un confine solido e invalicabile tra l’ambiente magico della campagna e la razionalità “antimagica” dei cittadini. Dall’altro lato, egli vede nella magia la presenza di un vero e proprio concorso diabolico che si serve dell’ingenua psicologia dei fedeli per realizzare i suoi scopi: la complicità del demonio è per lui sottesa a ogni forma di magia e ne spiega l’efficacia reale seppur illusoria. Il fenomeno magico viene perciò sottoposto a una serrata critica dottrinale e a una denuncia estrema e rigorosa. È fatto divieto assoluto di ogni magia amatoria, dell’uso di brevi, di riti propiziatori, e i fedeli sono invitati a un’estrema attenzione anche nelle operazioni terapeutiche fondate sull’impiego di pietre e di erbe medicinali. È espresso costantemente il principio fondamentale per cui ogni forma di magia è un’operazione fondata

²²⁷⁴ Cfr. J. Frazer, *Il ramo d’oro*, cit., vol. I, pp. 59-64.

sul commercio con il malefico e non può che portare alla dannazione chiunque la fa e la riceve. D'altra parte, però, Bernardino è consapevole del profondo bisogno pratico e psicologico sotteso all'esercizio della magia e comprende che tale bisogno non può restare insoddisfatto. Di conseguenza, si spinge a proporre antidoti e pratiche alternative: preghiere, oggetti di culto, formule religiose, tavolette col Nome di Gesù destinati a proteggere meglio dalle arti illusorie del demonio perché fondati sull'intervento divino. Ma in questo modo egli accoglie implicitamente l'idea che la devozione debba essere seguita da una ricompensa da parte della divinità: idea, come s'è visto, ben radicata nel pensiero religioso popolare ed ampiamente rappresentata nel culto dei santi. Ancora una volta perciò la reazione alla deviazione dalla fede corretta fa ricorso ai fattori stessi che l'hanno prodotta: il che conferma ulteriormente il principio che la mentalità religiosa popolare si può cambiare solo attraverso i meccanismi suoi propri e che quei meccanismi hanno un'indole magico-superstiziosa piuttosto lontana dai valori di amore e di carità propri della teologia cristiana. Di nuovo dunque la dottrina e la vita si scontrano dando origine a forme culturali ambigue e riconfermando il movimento circolatorio delle influenze reciproche prima indicato.

La narrazione degli autori consente di fare anche alcune osservazioni ulteriori su due aspetti specifici in cui s'esprime il fenomeno magico: la stregoneria e le scienze occulte. Per quanto riguarda la stregoneria, avviene che negli anni dell'attività di Bernardino la figura della strega diventi sempre più concreta, presente e pericolosa, passando da semplice incantatrice vittima inconsapevole del malefico in credente nella religione del male e in serva del demonio: tant'è vero che con insistenza crescente la stregoneria è assunta a oggetto dell'attenzione di teologi, predicatori e della stessa riflessione religiosa popolare²²⁷⁵. La predicazione di Bernardino rispecchia ampiamente tale processo dedicando al problema una fervida analisi e una discussione accesa e preoccupata. Stranamente, però, l'argomento risulta del tutto assente nella novellistica sercambiana e nelle storie di Arlotto. La spiegazione di questo sta probabilmente nel fatto che molti ambienti dell'epoca, fra cui quelli in cui si muovono Sercambi e Arlotto, non percepivano ancora la qualità e la portata del fenomeno, considerandolo frutto delle menti malate di donne ignoranti e quindi sostanzialmente marginale e non pericoloso²²⁷⁶; il che è parzialmente confermato proprio dalle iniziali reazioni di sbigottimento dell'uditorio romano agli attacchi di Bernardino sull'argomento. Da ciò si può ricavare che l'evoluzione nella percezione globale del fenomeno della stregoneria

²²⁷⁵ Nella seconda metà del XV sec. appaiono infatti *Malleus malleficarum* (1487) e la bolla papale *Summis desiderantes* (1484).

²²⁷⁶ Cfr. C. Ginzburg, *Storia notturna*, cit., pp. 65-115, 73, 283; G. Bonomo, *Caccia alle streghe*, cit., pp. 59-60.

avvenne non solo per una pressione dal basso ma anche per opera dell'intervento consapevole e intenzionale degli ecclesiastici, dei predicatori e dei teologi: il che a sua volta rivela quanto la trasformazione storica della mentalità religiosa e la mutazione dei confini fra il tollerato e il prescritto siano state il risultato del flusso continuo di idee e dell'interazione complessa tra le varie parti del dialogo religioso. Per quanto riguarda infine il caso specifico delle scienze occulte - e qui entra in campo anche Arlotto - tutti e tre gli autori ne danno un'immagine estremamente critica ma anche riduttiva. Gli esempi di operazioni occulte - alchemiche, astro-mantiche, ecc. - citati non testimoniano infatti altro che sfiducia e scetticismo verso di esse. Sercambi è fautore dell'assoluta mancanza di fondamento scientifico di quelle arti, Bernardino è propenso a riconoscere una limitata validità solo all'astrologia, mentre le storie di Arlotto denunciano la fallibilità e l'illusorietà totali dei principi che le sostengono. Insomma, le scienze occulte sono considerate e descritte non come discipline dotate di dignità scientifica e meritevoli di seria attenzione ma quali trucchi di bassa lega, capaci di attrarre l'interesse solo di individui ingenuamente desiderosi di meraviglioso o bramosi di ricchezze e di altri benefici. E questo atteggiamento rivela alla fine una sostanziale scarsità di conoscenze e un conseguente disinteresse degli autori verso forme di sapere le quali, oltre a venire da un lontano passato, erano generalmente accolte nella mentalità del tempo. Bisognerà aspettare il secolo seguente perché le scienze occulte siano diversamente considerate ed entrino in modo incisivo nella cultura a vari livelli, divenendo un problema davvero importante per la Chiesa.

4.4. La figura del religioso

Individuare la presenza occulta del sostrato superstizioso o magico sopra indicato allo scopo di limitare, trasformare e ove possibile sradicare le idee e le pratiche ad esso legate, nonché sviluppare un'opera di evangelizzazione costante e a stretto contatto con i fedeli, è il compito precipuo dei religiosi. Di conseguenza, un altro aspetto caratteristico della religiosità popolare emergente dalla narrazione degli autori è la centralità del clero nella vita e nella pratica religiosa dei fedeli. La figura degli ecclesiastici appare notevolmente complessa, dotata di vari profili e spesso contraddittoria. Il religioso gode di un alto prestigio nei contesti rurali descritti dal Sercambi, di una considerazione che scivola quasi ai limiti della magia. Egli non solo rappresenta un'autorità morale ed intellettuale ma tende ad assumere anche la dimensione di un sapiente e alla fine a confondersi addirittura con un taumaturgo o un mago. I preti di campagna sono depositari di saggezza scritturale ed esecutori di riti sacri e al

contempo intenditori di erbe misteriose, cultori di malie e quasi stregoni capaci di interagire non solo “con” la divinità ma anche “sulla” divinità. Questa immagine composita e problematica risulta invece meno evidente in san Bernardino. Gli ecclesiastici citati nella sua predicazione, colta e indirizzata prevalentemente al pubblico cittadino, non hanno dimensione sacra né si rivelano rei di fatture con erbe magiche o di commercio con gli spiriti: tutte azioni riservate alle incantatrici di campagna, alle streghe indemoniate e ai sedicenti maghi. Ciò nonostante, anche il Santo tende a radicare il rispetto dovuto ai religiosi sulle loro conoscenze dottrinali e in particolare sul loro ruolo di mediatori di transustanziazione: è infatti da questa funzione rituale fondata sul contatto strettissimo con il sacro che egli fa derivare facoltà spirituali eccezionali per i religiosi. E tale argomento finisce ancora una volta per essere travisato dalla mentalità relativamente semplice degli uditori, anche di quelli di città, spingendoli a considerare il religioso una figura capace di partecipare almeno in parte dei poteri divini, e quindi dotata di straordinarie facoltà spirituali se non addirittura magiche.

Ma proprio questa alta immagine degli ecclesiastici, insieme alla loro importanza quali autorità fondamentali in campo spirituale e nella vita pratica di tutti i giorni, fa sorgere grandi preoccupazioni circa il loro livello morale e intellettuale: preoccupazioni ampiamente giustificate dagli innumerevoli vizi che il ceto degli ecclesiastici mostra in effetti di possedere. Questo problema è trattato con gran dovizia di particolari nella novellistica sercambiana, dove il carattere discutibile di molti preti e frati offre all'autore preziosi spunti narrativi contribuendo a costruire momenti di tensione e situazioni ricche di comicità, di sorprese e di paradossi. Così, le carte delle *Novelle* pullulano di religiosi ignoranti, seduttori, ubriaconi, noncuranti dei loro obblighi sacerdotali e rei di imperdonabili negligenze e illiceità: un quadro molto vivace, sia pur standardizzato e artisticamente esasperato. E tale quadro trova un esplicito, anche se più misurato riscontro nella predicazione bernardiniana. L'immagine che risulta da numerosi ammonimenti e insegnamenti del Santo conferma infatti il discutibile livello etico di molti ecclesiastici: vengono citati molestie sessuali, estorsioni di denaro, tentativi di commercio, atti di simonia, vendita di sacramenti nonché molti altri reati da essi commessi. La predicazione bernardiniana vuole sensibilizzare i fedeli contro gli abusi da parte dei religiosi e costantemente li incita a cambiare confessore in caso di dubbio sulla sua rettitudine, proponendo con ciò un programma forse adeguato all'ambiente cittadino ma in pratica poco realizzabile nel sistema parrocchiale delle campagne. Emergono però, sul punto in questione, alcune differenze importanti fra Bernardino e Sercambi. Mentre questi introduce una netta separazione tra l'ignorante clero parrocchiale e gli ecclesiastici dotti d'alto rango assegnando soltanto al primo vizi e scostumatezze, in Bernardino appare chiaro invece che il

basso livello morale è potenzialmente attribuibile ai religiosi d'ogni rango, poiché le conoscenze dottrinali non sempre si associano a una condotta esemplare: pur se anche nella sua predicazione gli esempi addotti riguardano quasi esclusivamente esponenti del basso clero. Inoltre, le numerose critiche del Santo non fanno menzione dei fenomeni di corruzione negli ambienti monastici, che invece il Sercambi denuncia spesso e volentieri. È certo possibile che il Santo non tratti tali figure per via dello scarso contatto tra i fedeli e i mondi conventuali, e quindi per il loro limitato valore didascalico, ma si può tuttavia supporre che se le qualità morali dei conventuali fossero state indiscutibili il Santo le avrebbe citate almeno come modello! È assai presumibile perciò che il Sercambi abbia maggiore ragione, pur ammettendo le esagerazioni e le tinte forti caratteristiche della tradizione novellistica alla quale si ricollega. Infine, una differenza nelle rappresentazioni fornite dai due autori deriva anche dai mondi diversi a cui si rivolgono. Così, nella visione di Sercambi l'ambiente contadino che egli principalmente descrive, segnato da un basso livello culturale e da un forte legame con la chiesa parrocchiale, risulta generalmente incapace di giudizio critico nei confronti dei religiosi e facilmente propenso a riconoscere loro in quanto tali straordinaria saggezza, facoltà taumaturgiche e conoscenze segrete, subendo fortemente il bisogno psicologico di aiuto e di conforto di cui il clero è il principale dispensatore. Gli ambienti cittadini presentati da Bernardino sono invece più autonomi culturalmente, e quindi più critici e avveduti. Gli uomini di città non sono perciò facile preda di illusioni circa il carattere meraviglioso o magico dei religiosi e al massimo assegnano loro, e solo ai migliori di loro, il ruolo di autorità morali e spirituali; inoltre rischiano meno di diventare vittime di iniquità o di cadere in inganni, pur se il pericolo sempre esiste tanto che il Santo invita costantemente alla prudenza e alla cautela.

Rispetto alle fonti esaminate, però, quella più ricca di testimonianze sulla figura e sul ruolo dei religiosi, pur se limitata all'ambiente rurale, risulta la narrazione di *Motti e facezie del Piovano Arlotto*. Malgrado sia destinata principalmente a far ridere, e quindi incline a fornire un'immagine del clero unilaterale e fondata su esempi più di peccati che di virtù, la raccolta fornisce anche testimonianze nuove, originali e sorte dall'esperienza concreta del piovano, le quali permettono di costruire un quadro ampio e realistico del clero rurale che ne integra la visione tradizionale e standardizzata. I membri del clero delle campagne appaiono certo non privi di vizi, spesso ignoranti e a volte lontani perfino dall'ideale di carità, ma anche i più rei tra loro non si rivelano mai sacrileghi o inclini ad atti di magia. Inoltre, accanto ai religiosi malvagi ci sono pure quelli buoni, misericordiosi, sinceramente dediti alla *cura animarum* e capaci di condividere in pieno le gioie e le disgrazie delle persone a cui si

rivolgono. Ed è proprio in virtù di questo impegno nello svolgimento degli obblighi spirituali, della profonda partecipazione alla vita della comunità, dell'autentico rispetto per i suoi valori e le sue regole, del rapporto di convivenza lunga e consolidata con la gente che tali soggetti ricevono dai fedeli un rispetto autentico e una sincera reverenza: sentimenti incapaci di nascere solo in virtù del prestigio insito nella carica ecclesiastica. Per questa via dunque essi diventano figure di assoluto spicco e di indiscussa centralità all'interno della società in cui vivono. E non c'è allora da stupirsi che tale centralità appaia totale, coinvolgendo l'ambito della vita religiosa e la sfera degli insegnamenti morali insieme alla molteplicità di contesti e di eventi quotidiani estranei alla sfera religiosa. Si ricorre così, ad esempio, al consiglio e all'aiuto del prete locale nei periodi di calamità naturali, nelle stagioni di carestia, nelle difficoltà familiari, nelle tragedie personali, nei conflitti con i vicini, nei problemi per la restituzione dei debiti e in mille altre occasioni. E in nessuno di questi casi le figure dei religiosi, pur se dotate di estremo prestigio, assumono aspetti che implicino una confusione fra il ruolo di ministri di Dio e tratti magici o taumaturgici: mai la loro immagine appare macchiata di misterioso, di superstizioso o di magico. Il quadro del mondo ecclesiastico rurale fornito dalle storie di Arlotto mostra così una dimensione che, se pure non priva di connotazioni cupe, esprime un livello di umanità più positivo e articolato ove il prestigio dei religiosi è il risultato non solo dell'ignoranza ma anche della capacità che i fedeli rivelano di apprezzarne le qualità morali e il valore dell'impegno. Un quadro quindi probabilmente più giusto, più realistico e meno riduttivo di quello di Sercambi e di Bernardino, poiché emergente dall'esperienza concreta del mondo di cui si parla e dell'esigenza di rappresentarlo nella sua semplice realtà, a prescindere da presupposizioni ideologiche e da necessità pedagogiche o narrative.

A questo punto, possiamo formulare un giudizio complessivo sul carattere della mentalità religiosa popolare riflesso dalle fonti. Si può affermare che le immagini analizzate, nonostante la frammentarietà della rappresentazione e la peculiarità degli sguardi, compongono un quadro ricco e interessante, pur se ovviamente non esaustivo, del fenomeno religioso popolare alla fine del Medioevo. Da tale quadro emerge una realtà in cui il sacro e il profano sono in costante compenetrazione e si verifica una profonda saturazione della vita quotidiana da parte di contenuti religiosi. Siamo insomma di fronte a un vero e proprio regno assoluto del sacro, alla cui stregua la religione incide costantemente e in modo totalizzante su

tutte le dimensioni del vissuto quotidiano. Questo però non s'accompagna a una sempre corretta assimilazione di idee religiose da parte dei fedeli, né tiene lontani costoro da rischi di incomprensioni e di malintesi sull'insegnamento ufficiale della Chiesa. A determinare i contenuti e a dare forma all'immaginario religioso popolare sono infatti non solo le conoscenze acquisite dalle funzioni religiose, dagli insegnamenti domenicali dei preti della parrocchia, dalle orazioni dei predicatori, dagli ammonimenti di frati mendicanti, ecc., ma anche una serie di fattori culturali e mentali antichi o attuali, che operano profondamente nella psicologia della gente. Da un lato il messaggio dottrinale, del resto non sempre formulato in maniera ortodossa, si scontra con elementi del pensiero primitivo di origine più o meno remota i quali pervadono gli spiriti determinando, seppur spesso a livello inconsapevole, la mentalità dei fedeli. Dall'altro lato la forte compenetrazione tra vita e religione e la conseguente tendenza ad accostare la sfera del sacro e del profano comportano una rielaborazione costante dell'insegnamento canonico generando comportamenti tanto corretti quanto poco ortodossi. Questi fattori, in costante interazione, contribuiscono a determinare le linee generali del pensiero religioso popolare lasciandolo però, in molti casi, non solo impreciso e incompiuto ma anche abbastanza lontano dalla dottrina ufficiale della Chiesa. Insomma, creano un «popolo di credenti» il quale da un lato assume in astratto una visione del destino umano e universale secondo il disegno tracciato dalla teologia e dall'escatologia cristiane occidentali, ma dall'altro lato non professa in concreto lo stesso *credo*²²⁷⁷.

L'insegnamento parrocchiale, che rappresenta la fonte fondamentale del sapere religioso dei fedeli, si rivela peraltro esso pure frequentemente scorretto e incapace di formare in modo adeguato le coscienze. Al fondo delle sue insufficienze stanno le incomprensioni dovute al linguaggio ermetico della celebrazione religiosa e anche il basso livello culturale del clero parrocchiale. L'uso canonico del latino costringe l'uditorio a costanti approssimazioni e ostacola un intendimento reale e profondo dell'insegnamento della Chiesa. Il messaggio effettivo e concreto è perciò quello impartito dal clero parrocchiale, il quale predica spesso in volgare ma altrettanto spesso si mostra incapace di presentare la dottrina senza banalizzarla, specie quando si tratta di religiosi appartenenti ai gradini inferiori della gerarchia ecclesiastica od operanti in zone rurali. In tal modo la trasmissione della dottrina, già di per sé imprecisa per la sua complessità, viene aggravata da frammentarietà, da fraintendimenti e addirittura da interpretazioni scorrette fornite dal clero. A questo si aggiunge un elemento ulteriore generatore di equivoci, la cui rilevanza è tutt'altro che secondaria. Infatti, la formazione

²²⁷⁷ Cfr. M. Bloch, *La società feudale*, cit., p. 100.

religiosa parrocchiale non passa solo attraverso il messaggio verbale: altrettanto importanti appaiono anche gli esempi personali dei religiosi i quali però sono spesso incapaci di offrire modelli adeguati di comportamento. Alle deficienze culturali dei religiosi si accompagna quindi assai spesso la loro discutibile moralità, il che determina una scissione fra gli ideali proclamati dal pulpito e i comportamenti della vita concreta, fonte di singolari contraddizioni e paradossi. Infatti, da un lato la Chiesa invita a seguire l'insegnamento dei religiosi, dall'altro lato, ben consapevole del loro imprevedibile livello morale, è costretta a chiedere di limitarsi all'insegnamento soltanto e di non rispettare sempre gli esempi di vita offerti dai medesimi. Con ciò i fedeli sono staccati dalla completa adesione ai loro precettori e spinti verso una sorta di autonomia: un'autonomia inquietante e rischiosa proprio perché nella loro ignoranza essi hanno bisogno al contrario di guide sicure, coerenti e totalizzanti. E una qualità non meno imprecisa, equivoca e indefinita hanno anche gli insegnamenti offerti dalla *biblia pauperum* delle immagini e delle pitture sacre. Destinate a trasmettere agli illetterati i contenuti dottrinali, esse si fissano nelle menti dei fedeli con forme chiare e colori vivaci, prodigando lezioni intense e commoventi, ma sempre con esiti incerti e imprecisi. Allo sguardo dei fedeli infatti un'immagine sacra appare quello che è e si pone al livello di ogni altra immagine sacra, per cui essa non riesce a comunicare significati profondi né a dare il senso di gerarchie di valore, lasciando aperta un'evidente necessità di spiegazione e di completamento verbali che spesso i membri del clero non sanno fornire.

Comunque, anche laddove la guida dei pastori di anime è più corretta ed efficace, la recezione dei contenuti teologici passa inevitabilmente attraverso una serie di semplificazioni, di adattamenti e di interiorizzazioni nella misura in cui le sottili distinzioni dottrinali s'incontrano con la mentalità semplicistica dei credenti. Ne esce un processo complesso e costante, alla cui stregua i concetti religiosi e le forme culturali, pur se fiorite dal tronco dottrinale ufficiale, fuoriescono spesso - secondo le categorie proposte da Ginzburg - dai limiti del "proposto", del "prescritto" e del "tollerato" per sconfinare nel campo del "proscritto"²²⁷⁸. Tale è il carattere di certe forme dell'adorazione dei santi, della venerazione di immagini sacre, del culto delle reliquie, delle celebrazioni di sacramenti, delle festività e cerimonie sacre e di molti altri aspetti fondamentali della pratica religiosa, i quali collegano alle idee dottrinali concetti non appartenenti al canone e le caricano di pensieri e di speranze che rischiano di trasformarne o di sgretolarne la sacralità. Fra i vari fattori a base di ciò emerge innanzitutto l'estrema familiarità con le figure sacre - patronali o di altro genere -, la

²²⁷⁸ Cfr. *supra*, Introduzione.

quale porta verso una devozione personale, autonoma e dissociata dalla riflessione su figure propriamente divine generando atti di culto che annullano la distanza fra le cose sacre e terrene e inducono a comportamenti irriverenti se non blasfemi. L'estremo attaccamento al sacro e la necessità di percepirlo e di venerarlo in forma concreta e figurata producono insomma una sorta di riduzione dell'infinito al finito, di sbriciolamento del mistero in piccolezze e in volgarità, di sopraffazione dell'immaginazione sul pensiero, di formalizzazione rituale e abitudinaria dell'espressione religiosa: infine, una tendenza a portare Dio dal cielo in terra. Inoltre, un ruolo importante è giocato anche dalle necessità psicologiche dei fedeli e dalle forme di cultura ereditarie che in essi, malgrado tutto il lungo processo di evangelizzazione cristiana, continuano profondamente ad operare. Questo comporta un'ulteriore, e forse ancora più radicale, elaborazione delle idee teologiche, anche perché si traduce non solo in comportamenti eterodossi che i fedeli ritengono coerenti col corredo dottrinale, ma addirittura in comportamenti intesi chiaramente come alternativi alla devozione corretta. Si tratta, in quest'ultimo caso, principalmente del ricorso alla magia e alle scienze occulte. Ciò non vuol dire però che emerga una cultura anticristiana la quale si contrappone apertamente e volutamente all'insegnamento della Chiesa. In realtà, anche questi comportamenti alternativi passano per il filtro della particolare mentalità dei fedeli. La base fondamentale della loro recezione è sempre pratica, concreta, utilitaristica e non ideologica; nel rituale alternativo alla preghiera si cerca la soluzione immediata a un male concreto e non un'espressione di pensiero religioso da contrapporre a quello ufficiale e dominante; non c'è alcun tentativo di teorizzazione dottrinale né la percezione reale, così tanto stigmatizzata da Bernardino, del concorso diabolico. Al contrario, tutto si muove in una sorta di irriflessione ingenua e innocente e seguendo uno stile che alla fine non è molto diverso da come sono compiuti e sentiti i comportamenti corretti di culto.

Insomma, la descrizione della mentalità religiosa popolare che emerge dalle fonti dà testimonianza dell'esistenza diffusa di una fede sincera e sentita, pur se assai spesso fraintesa e mal applicata, in cui le molteplici deviazioni dalla dottrina corretta che costellano e arricchiscono quell'universo, suscitando le preoccupazioni e le invettive di "difensori della fede" come san Bernardino, non assumono mai un carattere formale e restano sempre impigliate nel campo oscuro delle emozioni e delle motivazioni psicologiche. E questo è ciò che distingue in fondo la fede dall'eresia: «Se già per Giovanni Gerson il domma non era più l'unico criterio per la distinzione fra pietà vera e falsa, tanto più sarà lecito a noi moderni di giudicare i vari tipi di emozione religiosa, non secondo la loro ortodossia, bensì secondo la

loro natura psicologica», scrive infatti J. Huizinga²²⁷⁹. In tale prospettiva, quindi, i comportamenti descritti appaiono come deviazioni formali certo poco ortodosse però prive di un vero carattere antireligioso o addirittura eretico. E di ciò alla fine appaiono consapevoli gli stesso autori delle fonti, in specie Arlotto e Bernardino. Per questo motivo essi non s'irrigidiscono nella condanna esteriore ma vanno al di là, osservando la profonda matrice psicologica che muove i bisogni del popolo e cercando in qualche modo di comprenderla. Da qui, probabilmente, la loro apertura ad assecondare tali bisogni anche a costo di soluzioni discutibili e di contaminazioni della dottrina, alla cui stregua le proposte di correzione poggiano sui presupposti stessi che hanno determinato le distorsioni. Da qui insomma l'accoglimento, pur con differenze di accentuazione, di quel moto circolare di influenza fra vita e sacro, di quell'oscillazione fluttuante di confini fra il "proposto", il "prescritto", il "tollerato" e il "proscritto" che sola è capace di garantire alla religione di trasformarsi, di adattarsi, di rinnovarsi e quindi di restare viva e attiva.

²²⁷⁹ J. Huizinga, *Autunno del Medioevo*, cit., pp. 270-271. Cfr. anche A. Dupront, *Problèmes et méthodes...*, cit., pp. 3-11.

BIBLIOGRAFIA

FONTI EDITE

- Alighieri D.**, *La Divina Commedia*, La Nuova Italia, Firenze, 1983;
- Bernardino da Siena**, *Le Prediche Volgari [Quaresimale fiorentino del 1424]*, a cura di C. Cannarozzi, 2 voll., A. Pacinotti, Pistoia, 1934;
- Bernardino da Siena**, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, a cura di C. Delcorno, 2 voll., Rusconi, Milano, 1989;
- Boccaccio G.**, *Decameron*, 2 voll., Printing, Bologna, 2004;
- Da Certaldo P.**, *Libro di buoni costumi*, in V. Branca (a cura di), *Mercanti scrittori. Ricordi nella Firenze tra Medioevo e Rinascimento*, Rusconi, Milano, 1986, pp. 1-99;
- Masi B.**, *Ricordanze di Bartolomeo Masi calderaio fiorentino dal 1478-1526*, (a cura di Odoardo Corazzini), Sansoni, Firenze, 1906;
- Morelli G. di Pagolo**, *Ricordi*, in V. Branca (a cura di), *Mercanti scrittori. Ricordi nella Firenze tra Medioevo e Rinascimento*, Rusconi, Milano, 1986, pp. 103-339;
- Motti e facezie del Piovano Arlotto*, a cura di G. Folena, R. Ricciardi, Milano-Napoli, 1953;
- Pitti B.**, *Ricordi*, in V. Branca (a cura di), *Mercanti scrittori. Ricordi nella Firenze tra Medioevo e Rinascimento*, Rusconi, Milano, 1986, pp. 341-503;
- Sacchetti F.**, *Il Trecentonovelle*, a cura di V. Marucci, Roma, Salerno, 1996;
- Sercambi G.**, *Novelle*, a cura di G. Sinicropi, 2 voll., Le Lettere, Firenze, 1995;
- Villani G.**, *Nuova cronica*, (a cura di G. Porta), Guanda, Parma, 1990-1991.

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV.**, *Bernardino predicatore nella società del suo tempo. XVI Convegno Internazionale di Studi*, Todi, 9-12 ottobre 1975, Accademia Tudertina, Todi, 1975;
- AA. VV.**, *Civiltà ed economia agricola in Toscana nei secc. XIII-XV: problemi della vita delle campagne nel tardo Medioevo. Ottavo Convegno Internazionale* (Pistoia, 21-24 aprile 1977), Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, Pistoia, 1981;
- A.A. VV.**, *Contadini e proprietari nella Toscana moderna. Atti del Convegno di Studi in onore di Giorgio Giorgetti*, Firenze, Olschki, 1979;
- AA. VV.**, *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIII^e au XV^e siècle*. Tavola rotonda organizzata dall'École Française de Rome, in collaborazione con l'Istituto di Storia Medievale dell'Università di Padova, Roma, 22-23 giugno 1979, École Française de Rome, Roma, 1981;
- AA.VV.**, *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (secc. XIII-XIV). Atti del VI Convegno di storia della Chiesa in Italia*, Herder, Roma, 1984;
- AA. VV.**, *Ricerche di storia moderna*, vol. I, Pacini, Pisa, 1976;
- AA. VV.**, *Sercambi e il suo tempo. Catalogo della mostra, Lucca, 30 novembre 1991*, Nuova Grafica Lucchese, Lucca, 1991;
- Andreolli B. & Montanari M.**, *L'azienda curtense in Italia. Proprietà della terra e lavoro contadino nei secoli VIII-XI*, CLUEB, Bologna, 1985;
- Andreolli B.**, *Considerazioni sulle campagne lucchesi nella prima metà del secolo XIV: paesaggio, economia, contratti agrari*, Mirandola, Redolfi, 1983;

- Andreolli B., Fumagalli V., Montanari M., Bacchi T.**, (a cura di), *Le campagne italiane prima e dopo il Mille: una società in trasformazione*, CLUEB, Bologna, 1985;
- Auerbach E.**, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda Antichità latina e nel Medioevo*, Feltrinelli, Milano, 1960;
- Auerbach E.**, *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano, 2002;
- Bachtin M.**, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino, 1979;
- Balestracci D.**, *Il memoriale di frate Angiuliere, granciere a Poggibonsi. Note sul salariato nel contado (1373-1374)*, in «Rivista di storia dell'agricoltura», XVII, (1977), pp. 97-102;
- Balestracci D.**, *La zappa e la retorica. Memorie familiari di un contadino toscano del Quattrocento*, Salimbeni, Firenze, 1984;
- Battaglia S.**, *Grande dizionario della lingua italiana*, UTET, Torino, 1961;
- Bec Ch.**, *I mercanti scrittori*, in A. Asor Rosa (a cura di), *Letteratura italiana*, Einaudi, Torino, 1983, vol. II, *Produzione e consumo*, pp. 269-297;
- Bec Ch.**, *Le paysan dans la nouvelle toscane (1350-1430)*, in AA. VV., *Civiltà ed economia agricola in Toscana nei secc. XIII-XV: problemi della vita delle campagne nel tardo Medioevo. Ottavo Convegno Internazionale* (Pistoia, 21-24 aprile 1977), Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, Pistoia, 1981, pp. 29-52;
- Bec Ch.**, *Les marchands écrivains, affaire et humanisme à Florence (1375-1434)*, Mouton, Paris-La Haye, 1967;
- Berengo M.**, *Il Cinquecento*, in *La storiografia italiana negli ultimi vent'anni*, vol. I, Marzorati, Milano, 1970;
- Berretta G.**, *Contributo all'opera novellistica di Giovanni Sercambi*, Gaggini-Bizzozera, Lugano, 1968;
- Berretta G.**, *Giovanni Sercambi e il Boccaccio*, in «Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance», XXXIII, 1971, pp. 101-106;
- Bertagna M.**, *Gli aspetti sacri di Siena nelle «Prediche Volgari» di San Bernardino*, in *Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano, Siena, 17-20 aprile 1980*, (a cura di D. Maffei e P. Nardi), Accademia Senese degli Intronati, Siena, 1982, pp. 359-371;
- Bertelli S.**, *Il potere oligarchico nello stato-città medievale*, La Nuova Italia, Firenze, 1978;
- Bizocchi R.**, *Chiesa e aristocrazia nella Firenze del Quattrocento*, in «Archivio Storico Italiano», CXLIII, (1984), pp. 191-282;
- Bloch M.**, *La società feudale*, Einaudi, Torino, 1987;
- Boesch Gajano S.**, *Il culto dei santi: filologia, antropologia e storia*, in «Studi storici», 23, (1982), pp. 119-136;
- Boesch-Gajano S.**, *Dislivelli culturali e mediazioni ecclesiastiche nei «Dialoghi» Gregorio Magno*, in «Quaderni storici», 41, (1979), pp. 398-415;
- Boisseuil D.**, *Le Thermalisme en Toscane à la fin du Moyen Âge: les bains siennois de la fin du XII siècle au début du XVI siècle*, École Française de Rome, Roma, 2002;
- Bolzoni L.**, *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Einaudi, Venezia, 2002;
- Bolzoni L.**, *Oratoria e prediche*, in A. Asor Rosa (a cura di), *Letteratura italiana*, Einaudi, Torino, 1984, vol. III, *Le forme del testo*, t. 2, *La prosa*, pp. 1041-1074;
- Bonomo G.**, *Caccia alle streghe*, Palumbo, Palermo, 1959;
- Bossy J.**, *Padrini e madrine: un'istituzione sociale del cristianesimo popolare in occidente*, in «Quaderni storici», 41, (1979), pp. 440-449;

- Bowsky W. M.**, *A Medieval Italian Comune: Siena under the Nine, 1287-1355*, University of California Press, Berkeley, 1981;
- Branca V.**, (a cura di), *Mercanti scrittori. Ricordi nella Firenze tra Medioevo e Rinascimento*, Rusconi, Milano, 1986,
- Branca V.**, (a cura di), *Concetto, storia, miti e immagini del Medio Evo*, Sansoni, Firenze, 1973;
- Branca V.**, *Dizionario critico della letteratura italiana*, UTET, Torino, 1973;
- Brandmüller W.**, *L'ecclesiologia di San Bernardino da Siena*, in *Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, cit., pp. 393-406;
- Brentano R.**, *Vescovi e collocazione socio-culturale del clero parrocchiale*, in **AA.VV.**, *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (secc. XIII-XIV). Atti del VI Convegno di storia della Chiesa in Italia*, Herder, Roma, 1984; pp. 235-255;
- Brentano R.**, *Vescovi e collocazione socio-culturale del clero parrocchiale*, in **AA. VV.**, *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (secc. XIII-XIV). Atti del VI Convegno di storia della Chiesa in Italia*, Herder, Roma, 1984; pp. 235-256;
- Brezzi P.**, *Medioevo «cristiano» e sociologia religiosa*, in *Studi sul medioevo cristiano offerti a R. Morghen*, vol. I, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1974, pp. 233-250;
- Brezzi P.**, *Storia religiosa: medioevo*, in *La storiografia italiana negli ultimi vent'anni*, vol. I, cit., pp. 1173-1190;
- Brogi M.** (a cura di), *Giovanni Sercambi e la Signoria di Paolo*, in **AA. VV.**, *Giovanni Sercambi e il suo tempo. Catalogo della mostra, Lucca, 30 novembre 1991*, Nuova Grafica Lucchese, Lucca, 1991, pp. 135-190;
- Bronzini G. B.**, *Le prediche di Bernardino e le tradizioni popolari del suo tempo*, in **AA. VV.**, *Bernardino predicatore nella società del suo tempo. XVI Convegno Internazionale di Studi*, Todi, 9-12 ottobre 1975, L'Accademia Tudertina, Todi, 1975, pp. 110-152;
- Brucker G.**, *Sorcery in Early Renaissance Florence*, «Studies in the Renaissance», X, (1963), pp. 7-24;
- Brucker G.**, *The Civic World of Early Renaissance Florence*, Princeton, Princeton University Press, 1977;
- Bruni, F.**, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Il Mulino, Bologna, 2003;
- Burckhardt J.**, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Spemann, Berlin-Stuttgart, 1905;
- Burke P.**, *Le domande del vescovo e la religione del popolo*, in «Quaderni storici», 41, (1979), pp. 540-554;
- Cammarosano P.**, *Le campagne dell'età comunale (metà sec. XI-metà sec. XIV)*, Loescher, Torino, 1974;
- Cammarosano P.**, *Le campagne senesi dalla fine del secolo XII agli inizi del Trecento: dinamica interna e forme del dominio cittadino*, in **AA. VV.**, *Contadini e proprietari nella Toscana moderna. Atti del Convegno di Studi in onore di Giorgio Giorgetti*, Firenze, Olschki, 1979, pp. 153-222;
- Cammarosano P.**, *Structures familiales dans le villes de l'Italie communale*, in *Famille et parenté dans l'Occident médiévale. Actes du Colloque de Paris*, (6-8 juin 1974), École Française de Rome, Rome, 1977, pp. 181-204;
- Camporesi P.**, *Il paese della fame*, Il Mulino, Bologna, 1978;
- Camporesi P.**, *La casa dell'eternità*, Garzanti, Milano, 1998;
- Capitani O.**, *Storia ecclesiastica come storia della «coscienza del sistema»*, in G. Rossetti (a cura di), *Forme di potere e struttura sociale in Italia nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna, 1977, pp. 41-55;

- Cardini F.**, *Alfabetismo e livelli di cultura nell'età comunale*, in «Quaderni storici», 12, (1978), pp. 488-522;
- Cardini F.**, *Le «novelle magiche» di Giovanni Sercambi. Superstizioni cittadine e superstizioni rurali in uno scrittore «borghese» del Trecento*, in «Ricerche storiche», IV, (1974), pp. 164-241;
- Cardini F.**, *Magia e stregoneria nella Toscana del Trecento*, in «Quaderni medievali», 5, (1978), pp. 121-156;
- Cardini F.**, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, La Nuova Italia, Firenze, 1979;
- Carpi, U.**, *La nobiltà di Dante*, 2 voll., Polistampa, Firenze, 2004;
- Chabot I.**, «*La sposa in nero*». *La ritualizzazione del lutto delle vedove fiorentine (secoli XIV-XV)*, in «Quaderni storici», 86, n. 2, (1994), pp. 421-462;
- Cherubini G.**, *Il contadino e il lavoro dei campi*, in Le Goff J. (a cura di), *L'uomo medievale*, cit., pp. 127-156;
- Cherubini G.**, *Il mondo contadino nella novellistica italiana dei secoli XIV e XV. Una novella di Gentile Sermini*, in V. Fumagalli & G. Rossetti (a cura di), *Medioevo rurale*, cit., pp. 417-438;
- Cherubini G.**, *La mezzadria toscana delle origini*, in AA. VV., *Contadini e proprietari nella Toscana moderna. Atti del Convegno di Studi in onore di Giorgio Giorgetti*, Firenze, Olschki, 1979, pp. 131-152;
- Cherubini G.**, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, 1985;
- Cherubini G.**, *Risorse, paesaggio ed utilizzazione agricola del territorio della Toscana sud-occidentale nei sec. XIV-XV*, in AA. VV., *Civiltà ed economia agricola in Toscana nei secc. XIII-XV: problemi della vita delle campagne nel tardo Medioevo. Ottavo Convegno Internazionale* (Pistoia, 21-24 aprile 1977), Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, Pistoia, 1981, pp. 91-117;
- Cherubini G.**, *Scritti toscani. L'urbanesimo medievale e la mezzadria*, Salimbeni, Firenze, 1991;
- Cherubini G.**, *Signori, contadini, borghesi. Ricerche sulla società italiana del basso Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze, 1974;
- Chiechi G.**, *Sulla moralità in Giovanni Sercambi*, in «Lettere Italiane», XXIX, 1977, pp. 133-147;
- Chiffolleau J.**, *Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Âge*, in AA. VV., *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*. Tavola rotonda organizzata dall'École Française de Rome, in collaborazione con l'Istituto di Storia Medievale dell'Università di Padova, Roma, 22-23 giugno 1979, École française de Rome, Roma, 1981, pp. 235-256;
- Chittolini G.**, *La formazione dello stato regionale e le istituzioni del contado: ricerche sull'ordinamento territoriale del dominio fiorentino agli inizi del secolo XV*, in *Egemonia fiorentina ed autonomie locali nella Toscana nord-occidentale del primo Rinascimento: vita, arte, cultura*, Centro Italiano di Studi di storia e d'arte, Pistoia, 1978, pp. 17-70;
- Cicchetti A. & Mordenti R.**, *La scrittura dei libri di famiglia*, in A. Asor Rosa (a cura di), *Letteratura italiana*, Einaudi, Torino, 1984, vol. III, *Le forme del testo*, t. 2, *La prosa*, pp. 1117-1159;
- Cipolla C. M.**, *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, Il Mulino, Bologna, 1974;
- Cohn S. K.**, *Creating the Florentine State. Peasants and Rebellion, 1348-1434*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999;
- Comparetti D.**, *Virgilio mago e innamorato*, «Nuova Antologia», V, 1867, pp. 659-703;

- Comparetti D.**, *Virgilio nel Medioevo*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze, 1946, vol. II, pp. 113-114;
- Conti E.**, *I catasti agrari della Repubblica fiorentina e il catasto particellare toscano (secoli XIV-XIX)*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1966;
- Conti E.**, *La formazione della struttura agraria moderna nel contado fiorentino*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1965;
- Conti E.**, *Le campagne nell'età precomunale*; III, parte 2^a, *Monografie e tavole statistiche (secoli XV-XIX)*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1965;
- Corrain C. & Zampini P.**, *Documenti etnografici e folkloristici nei sinodi diocesani italiani*, Forni, Bologna, 1970;
- Corrain C. & Zampini P.**, *Spunti etnografici nelle opere di S. Bernardino da Siena*, in «Palestra del clero», XLV, 15-16 (1965);
- Cortonesi A. & Piccinni G.**, *Medioevo delle campagne. Rapporti di lavoro, politica agraria, protesta contadina*, Viella, Roma, 2006;
- Cracco G.**, *Évolution et aspects de la spiritualité aux XIV^e et XV^e siècles*, v. *Italie*, in *Dictionnaire de spiritualité*, VII, Paris, 1971, coll. 2219-2227;
- Davidsohn R.**, *Storia di Firenze*, trad. it., 8 voll., Sansoni, Firenze, 1956-1968;
- De Angelis L.**, *Tecniche di coltura agraria e attrezzi agricoli alla fine del Medioevo*, in AA. VV., *Civiltà ed economia agricola in Toscana nei secc. XIII-XV: problemi della vita delle campagne nel tardo Medioevo. Ottavo Convegno Internazionale* (Pistoia, 21-24 aprile 1977), Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, Pistoia, 1981, pp. 203-220;
- De Martino E.** (a cura di), *Magia e civiltà*, Garzanti, Milano, 1962;
- Degrandi A.**, *Problemi di percezione e di rappresentazione del gioco d'azzardo*, in Ortalli G. (a cura di), *Gioco e giustizia nell'Italia di Comune*, Viella, Roma, 1993, pp. 109-120;
- Delcorno C.**, *Exemplum e letteratura. Tra Medioevo e Rinascimento*, Il Mulino, Bologna, 1989;
- Delcorno C.**, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione in volgare*, Olschki, Firenze, 1975;
- Delcorno C.**, *L'«ars praedicandi» di Bernardino da Siena*, in *Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, cit., pp. 419-449;
- Delcorno C.**, *L'«exemplum» nella predicazione di San Bernardino*, in AA. VV., *Bernardino predicatore nella società del suo tempo. XVI Convegno Internazionale di Studi*, Todi, 9-12 ottobre 1975, Accademia Tudertina, Todi, 1975, pp. 71-107;
- Di Francia L.**, *Novellistica*, F. Vallardi, Milano, 1924-1925;
- Dornetti V.**, *Le novelle di Giovanni Sercambi e il moralismo ereticale dei Bianchi*, in «Italianistica», VIII, 1979, pp. 275-286;
- Duby G.**, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris, 1979;
- Dupront A.**, *Anthropologie religieuse*, in *Faire l'histoire*, a cura di J. Le Goff e P. Nora, Gallimard, Paris, 1974;
- Dupront A.**, *Du sacré : croisades et pèlerinages, images et langages*, Gallimard, Paris, 1987;
- Dupront A.**, *Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective*, «Annales ESC», XVI, 1961, pp. 3-11;
- Eliade M.**, *Myth and reality*, Harper & Row, New York - Evanston, 1963;
- Eliade M.**, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze, 1983, vol. III, *Da Maometto all'età delle Riforme*;
- Epstein S. R.**, *Alle origini della fattoria toscana. L'Ospedale della Scala di Siena e le sue terre (metà '200 - metà '400)*, Salimbeni, Firenze, 1986;

- Fanti M.**, *Gli inizi del movimento dei disciplinati a Bologna e la confraternita di Santa Maria della Vita*, in **Id.**, *Confraternite e città a Bologna nel Medioevo e nell'età moderna*, Herder, Roma, 2001;
- Fioravanti Melli G.**, *Bernardino da Siena. I quaresimali fiorentini del 1424-1425*, in «Rassegna della letteratura italiana», LXXVII, (1973), pp. 565-584;
- Fioravanti Melli G.**, *Lingua e ideologia nella predica di Bernardino da Siena*, in «Critica letteraria», III, fasc. 4, (1975), pp. 702-733;
- Fiumi E.**, *Demografia, movimento urbanistico e classi sociali in Prato dall'età comunale ai tempi moderni*, Olschki, Firenze, 1968;
- Fiumi E.**, *Fioritura e decadenza dell'economia fiorentina*, in «Archivio Storico Italiano», CXVI, (1958), pp. 443-510;
- Fiumi E.**, *La demografia fiorentina nelle pagine di Giovanni Villani*, in «Archivio Storico Italiano», CVIII, (1950), pp. 78-158;
- Fiumi E.**, *Popolazione, società ed economia volterrana dal catasto del 1428-29*, in «Rassegna Volterrana», XXXVI-XXXIX, (1972), pp. 85-161;
- Fiumi E.**, *Storia economica e sociale di San Gimignano*, Olschki, Firenze, 1961;
- Fiumi E.**, *Sui rapporti economici tra città e contado nell'età comunale*, in «Archivio Storico Italiano», CXIV, (1956), pp. 18-68;
- Fonseca C. D.**, *Bernardino e la vita del clero del suo tempo*, in *Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, pp. 499-508;
- Frazer J.**, *Magia e religione*, in E. De Martino (a cura di), *Magia e civiltà*, Garzanti, Milano, 1962, pp. 59-73;
- Frazer J.**, *Il Ramo d'oro. Storia del pensiero primitivo. Magia e religione*, 3 voll., A. Stock, Roma, 1925;
- Frugoni A.**, *Incontro con Cluny*, Accademia Tudertina, Todi-Perugia, 1960;
- Frugoni A.**, *Pellegrini a Roma nel 1300: cronache del primo Giubileo*, Piemme, Casale Monferrato, 1999;
- Frugoni Ch.** (a cura di), *Il Villani illustrato. Firenze e l'Italia medievale nelle 253 immagini del ms. Chigiano L VIII 296 della Biblioteca Vaticana*, Le Lettere, Firenze, 2005;
- Frugoni Ch.**, *Chiesa e lavoro nei testi e nelle immagini dall'età tardo-antica all'età romanica*, in V. Fumagalli e G. Rossetti (a cura di), *Medioevo rurale*, cit., pp. 321-342;
- Frugoni Ch.**, *Una lontana città. Sentimenti e immagini nel Medioevo*, Einaudi, Torino, 1983;
- Fumagalli V.**, *Le campagne medievali dell'Italia del Nord e del Centro nella storiografia del nostro secolo fino agli anni '50*, in V. Fumagalli & G. Rossetti (a cura di), *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina*, Il Mulino, Bologna, 1980, pp. 15-33;
- Fumi L.**, *Usi e costumi lucchesi. Superstizioni, pregiudizi e malie in Lucca*, Edikronos, Palermo, 1981;
- Garin E.**, *Magia e civiltà moderna. Magia ed astrologia nella cultura del Rinascimento*, in E. De Martino (a cura di), *Magia e civiltà*, cit., pp. 15-32;
- Garin E.**, *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Roma-Bari, 2005;
- Ginzburg C.**, *Folklore, magia, religione*, in *Storia d'Italia*, Einaudi, Torino, 1972, vol. I, *Caratteri originali*, pp. 603-676;
- Ginzburg C.**, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Einaudi, Torino, 1976;
- Ginzburg C.**, *Premessa giustificativa*, in «Quaderni storici», 41, (1979), pp. 393-398;
- Ginzburg C.**, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino, 1989;

- Ginzburg C.**, *Stregoneria e pietà popolare. Note a proposito di un processo modenese del 1519*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XXX, 1961, pp. 269-287;
- Gios P.**, *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi a Padova (1487-1507)*, Istituto per la Storia Ecclesiastica Padovana, Padova, 1977;
- Goldthwaite R. A.**, *I prezzi del grano a Firenze dal XIV al XVI secolo*, in «Quaderni storici», 28, 1975, pp. 5-36;
- Graf A.**, *Il diavolo*, Salerno, Roma, 1980;
- Graf A.**, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Mondadori, Milano, 2002;
- Grégoire R.**, *Il contributo dell'agiografia alla conoscenza della realtà rurale. Tipologia delle fonti agiografiche anteriori al XIII secolo*, in Fumagalli V. & Rossetti G. (a cura di), *Medioevo rurale*, cit., pp. 343-360;
- Guidotti A.**, *Agricoltura e vita agricola nell'arte toscana del Tre e Quattrocento (Di alcune miniature fiorentine e senesi del XV secolo)*, in AA. VV., *Civiltà ed economia agricola in Toscana nei secc. XIII-XV: problemi della vita delle campagne nel tardo Medioevo. Ottavo Convegno Internazionale* (Pistoia, 21-24 aprile 1977), Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, Pistoia, 1981, pp. 53-83;
- Gurevič A.**, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Einaudi, Torino, 1986;
- Herlihy D. & Klapisch - Zuber Ch.**, *I toscani e le loro famiglie. Uno studio sul catasto fiorentino del 1427*, Il Mulino, Bologna, 1988;
- Herlihy D.**, *Pisa nel Duecento. Vita economica e sociale d'una città italiana nel Medioevo*, Nistri-Lischi, Pisa, 1990;
- Herlihy D.**, *Pistoia nel Medioevo e nel Rinascimento (1200-1430)*, Olschki, Firenze, 1972;
- Herlihy D.**, *Santa Maria Impruneta: a Rural Commune in the Late Middle Ages*, in N. Rubinstein (a cura di), *Florentine Studies. Politics and Society in Renaissance Florence*, Faber & Faber, London, 1968, pp. 242-276;
- Herlihy D.**, *The problem of the «Return to the Land» in Tuscan Economic History of the fourteenth and fifteenth centuries*, in AA. VV., *Civiltà ed economia agricola in Toscana nei secc. XIII-XV: problemi della vita delle campagne nel tardo Medioevo. Ottavo Convegno Internazionale* (Pistoia, 21-24 aprile 1977), Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, Pistoia, 1981, pp. 401-416;
- Herlihy D. & Trexler R.**, *L'Impruneta: una pieve, un santuario, un comune rurale*, Papafava, Monte Oriolo, 1988;
- Huizinga J.**, *Autunno del Medioevo*, Bur, Milano, 2004;
- Imberciadori I.**, *Agricoltura italiana dall'XI al XIV secolo*, in «Rivista di storia dell'agricoltura», XI, n. 3, (1971), pp. 207-243;
- Imberciadori I.**, *Dalla parziaria alla mezzadria poderale, principio del secolo IX*, Vallecchi, Firenze, 1958;
- Imberciadori I.**, *Mezzadria classica toscana, con documentazione inedita dal IX al XV sec.*, Vallecchi, Firenze, 1951;
- Imberciadori I.**, *Proprietà terriera di Francesco Datini e parziaria mezzadrile nel '400*, in «Economia e storia», V, (1958), pp. 254-272;
- Jones Ph. J.**, *Economia e società nell'Italia medievale*, Einaudi, Torino, 1980;
- Jones Ph. J.**, *Florentine families and Florentine diaries in the fourteenth century*, in «Papers of the British School at Rome», XXIV (1956), pp. 183-205;
- Jones Ph. J.**, *From Manor to Mezzadria. A Tuscan Case-Study in the Medieval Origins of the Modern Agrarian Society*, in N. Rubinstein (a cura di), *Florentine studies*, cit., pp. 193-241;

- Jones Ph. J.**, *La storia economica. Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XIV*, in *Storia d'Italia*, Einaudi, Torino, 1974, vol. II, 2, pp. 1467-1810;
- Jones Ph. J.**, *Per la storia agraria italiana nel Medio Evo. Lineamenti e problemi*, in «Rivista Storica Italiana», LXXVI, (1964), pp. 287-348;
- Kent D.V. & F.W.**, *Neighbours & Neighbourhood in Renaissance Florence: the District of the Red Lion in the Fifteenth Century*, J. J. Austin, New York, 1982;
- Kent F. W.**, *Household and Lineage in Renaissance Florence. The Family Life of the Capponi, Ginori and Rucellai*, Princeton University Press, Princeton, 1977;
- Klapisch - Zuber Ch. & Day J.**, *Villages désertés en Italie. Esquisse*, in *Villages désertés et histoire économique, XIe-XVIIIe siècles*, Sevpen, Paris, 1965;
- Klapisch-Zuber Ch.**, *Albero genealogico e costruzione della parentela nel Rinascimento*, in «Quaderni storici», 86, n. 2, 1994, pp. 405-420;
- Klapisch - Zuber Ch.**, *La famiglia e le donne nel Rinascimento a Firenze*, Laterza, Roma-Bari, 1988;
- Klapisch - Zuber Ch.**, *Mezzadria e insediamenti rurali alla fine del Medioevo*, in **AA. VV.**, *Civiltà ed economia agricola in Toscana nei secc. XIII-XV: problemi della vita delle campagne nel tardo Medioevo. Ottavo Convegno Internazionale* (Pistoia, 21-24 aprile 1977), Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, Pistoia, 1981, pp. 149-165;
- Klapisch - Zuber Ch.**, *San Romolo, un vescovo, un lupo, un nome alle origini dello Stato moderno*, in «Archivio Storico Italiano», CLV, (1997), pp. 3-48;
- La fortune du «Décaméron» à la fin du Trecento: plagiat et réinvention dans le «Novelliero» de Sercambi*, in «Révue des Études Italiennes», XXI, (1975), pp. 284-303, (tr.it. in *id.* 1981, pp. 39-59);
- La Roncière Ch. M. de**, *Alimentation et ravitaillement a Florence au XIV siecle*, in «Archeologia Medievale», VIII, (1981), pp. 183-192;
- La Roncière Ch. M. de**, *Florence centre économique régional au XIVe siècle. Le marché des denrées de première nécessité à Florence et dans sa campagne et les conditions de vie des salariés (1320-1380)*, 5 voll., Sodeb, Aix-en-Provence, 1976;
- La Roncière Ch. M. de**, *L'influence des franciscains dans la campagne de Florence au XIVe siècle (1280-1360)*, in «Melanges de l'École Française de Rome, Moyen Âge - Temps modernes», LXXXVII, (1975), pp. 27-103;
- La Roncière Ch. M. de**, *La place des confréries dans l'encadrement religieux du contado florentin: l'exemple de la Val d'Elsa*, in «Melanges de l'École Française de Rome, Moyen Âge - Temps modernes», LXXXV, (1973), pp. 31-77;
- La Roncière Ch. M. de**, *Prix et salaires à Florence au XIVe siècle: 1280-1380*, École Française de Rome, Roma, 1982;
- La Roncière Ch. M. de**, *Solidarités familiales et lignagères dans la campagne toscane au XIV s.: exemple d'un village de Valdelsa (1280-1350)*, in **AA. VV.**, *Civiltà ed economia agricola in Toscana nei secc. XIII-XV: problemi della vita delle campagne nel tardo Medioevo. Ottavo Convegno Internazionale* (Pistoia, 21-24 aprile 1977), Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, Pistoia, 1981, pp. 123-143;
- La Roncière Ch. M. de**, *Tra preghiera e rivolta. Le folle toscane nel XIV secolo*, Jouvence, Roma, 1993;
- La Roncière Ch. M. de**, *Un changeur florentin du Trecento: Lippo di Fede del Segna (1285 env.-1363 env.)*, Sevpen, Paris, 1973;
- Le Goff J.** (a cura di), *L'uomo medievale*, Laterza, Roma-Bari, 2005;
- Le Goff J.**, *L'immaginario medievale*, Laterza, Bari, 2004;
- Le Goff J.**, *L'uomo medievale*, in **Id.**, (a cura di), *L'uomo medievale*, pp. 1-38;
- Le Goff J.**, *La civiltà dell'Occidente medievale*, Sansoni, Firenze, 1969;

- Le Goff J.**, *Sakiewka i życie. Gospodarka i religia w Średniowieczu*, Marabut, Gdańsk, 1995;
- Le Goff J.**, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. Saggi sul lavoro e la cultura del Medioevo*, Einaudi, Torino, 2000;
- Le Roy Ladurie E.**, *Histoire du climat depuis l'an mil*, Flammarion, Paris, 1967;
- Le Roy Ladurie E.**, *Storia di un paese: Montaillou. Un villaggio occitanico durante l'Inquisizione (1294-1324)*, Rizzoli, Milano, 1977;
- Lett D.**, *L' enfant des miracles: enfance et société au Moyen Age (XII - XIII siècle)*, Aubier, Paris, 1997;
- Longpré E.**, *S. Bernardin de Sienne et le nom de Jésus*, in «Archivium Franciscanum Historicum», XXVIII, (1935);
- Luzzati M.**, *Primi dati sulla distribuzione delle popolazione nelle parrocchie e nei sobborghi di Pisa fra 1457 e 1509 in base agli elenchi battesimali*, in AA. VV., *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (secc. XIII-XIV). Atti del VI Convegno di storia della Chiesa in Italia*, Herder, Roma, 1984, pp. 827-836;
- Luzzati M.**, *Toscana senza mezzadria. Il caso pisano alla fine del Medio Evo*, in AA. VV., *Contadini e proprietari nella Toscana moderna. Atti del Convegno di Studi in onore di Giorgio Giorgetti*, Firenze, Olschki, 1979, pp. 279-343;
- Luzzati M.**, *Contratti agrari e rapporti di produzione nelle campagne pisane dal XIII al XVI secolo*, in *Studi in memoria di Federico Melis*, Giannini, Napoli, 1978, vol. I, pp. 569-584;
- Luzzati M.**, *Estimi e catasti nel contado di Pisa nel Quattrocento*, in AA. VV., *Ricerche di storia moderna*, vol. I, Pacini, Pisa, 1976, pp. 95-123;
- Manikowska H. & Zaremska H.** (a cura di), *Ecclesia et civitas: kościół i życie religijne w mieście średniowiecznym*, Instytut Historii PAN, Warszawa, 2002;
- Manikowska H.**, *Nadzór i represja: władza i społeczeństwo w późnośredniowiecznej Florencji*, Instytut Historii PAN, Warszawa, 1993;
- Manikowska H.**, *Rozkwit średniowiecznej Europy*, Bellona, Warszawa, 2001;
- Manni D. M.**, *Notizie di Arlotto Mainardi*, in «Le veglie piacevoli», 3^a ed. Firenze, 1815, III, pp. 73-120;
- Manselli R.** (a cura di), *La religiosità popolare nel Medio Evo*, Bologna, Mulino, 1983;
- Manselli R.**, *Il soprannaturale e la religione popolare nel Medio Evo*, Studium, Roma, 1985;
- Manselli R.**, *Magia e stregoneria nel Medio Evo*, G. Giappichelli, Torino, 1976;
- Manselli R.**, *Per la storia dell'eresia catara nella Firenze del tempo di Dante. Il processo contro Saraceno Paganelli*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», LXII, (1950), pp. 123-138;
- Manselli R.**, s. v. *Bernardino da Siena*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. IX, Roma, 1967, pp. 215-226;
- Martines L.**, *The Social World of the Florentine Humanists 1390-1460*, Princeton, Princeton University Press, 1963;
- Mazzi M. S. & Raveggi S.**, *Gli uomini e le cose nelle campagne fiorentine del Quattrocento*, Olschki, Firenze, 1983;
- Mazzi M. S. & Raveggi S.**, *Masserizie contadine nella prima metà del Quattrocento: alcuni esempi del territorio fiorentino e pistoiese*, in AA. VV., *Civiltà ed economia agricola in Toscana nei secc. XIII-XV: problemi della vita delle campagne nel tardo Medioevo. Ottavo Convegno Internazionale (Pistoia, 21-24 aprile 1977)*, Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, Pistoia, 1981, pp. 169-199;
- Mazzi M. S.**, *Consumi alimentari e malattie nel Basso Medioevo*, in «Archeologia Medievale», VIII, (1981), pp. 321-337;

- Mazzi M. S.**, *Gli inventari dei beni. Storia di oggetti e storia di uomini*, in «Società e storia», VII, (1980), pp. 203-214;
- Mazzi M. S.**, *Salute e società nel Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze, 1978;
- Meek Ch.**, *Il tempo di Giovanni Sercambi* in **AA. VV.**, *Giovanni Sercambi e il suo tempo. Catalogo della mostra, Lucca, 30 novembre 1991*, Nuova Grafica Lucchese, Lucca, 1991, pp. 1-30;
- Meek Ch.**, *Lucca 1369-1400. Politics and Society in the Early Renaissance City-State*, Oxford University Press, Oxford, 1978;
- Melis F.**, *Aspetti della vita economica medievale (Studi nell'Archivio Datini di Prato)*, Monte dei Paschi, Siena, 1962;
- Melis F.**, *Note sulle vicende storiche dell'olio d'oliva (secoli XIV-XVI)*, in **Id.**, *I vini italiani nel Medioevo*, Le Monnier, Firenze, 1984;
- Merlini D.**, *Saggio di ricerche sulla satira contro il villano*, Loescher, Torino, 1894;
- Merlo G. G.**, *Inquadramento ecclesiastico e vita religiosa delle popolazioni rurali nel secolo XIV. Problemi e direzioni di ricerca*, in Fumagalli V. & Rossetti G. (a cura di), *Medioevo rurale*, cit., pp. 399-415;
- Meslin M.**, *Il fenomeno religioso popolare* in R. Manselli (a cura di), *La religiosità popolare...*, cit., pp. 65-76;
- Miccoli G.**, *Bernardino predicatore: problemi e ipotesi per un'interpretazione complessiva*, in **AA. VV.**, *Bernardino predicatore nella società del suo tempo. XVI Convegno Internazionale di Studi*, Todi, 9-12 ottobre 1975, Accademia Tudertina, Todi, 1975, pp. 10-37;
- Miccoli G.**, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, vol. II: *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino, Einaudi, 1974, pp. 431-1079;
- Molho A. & Wood G. S.**, *Imagined histories. American historians interpret the past*, Princeton University Press, Princeton, 1998;
- Molho A.**, *Genealogia e parentado. Memorie del potere nella Firenze tardo medievale. Il caso di Giovanni Rucellai*, in «Quaderni storici», 86, n. 2, 1994, pp. 365-403;
- Molho A.**, *Marriage alliance il late medieval Florence*, Harvard University Press, Cambridge - London, 1994;
- Montanari M.**, *Campagne medievali: strutture produttive, rapporti di lavoro, sistemi alimentari*, Einaudi, Torino, 1984;
- Montanari M.**, *L'alimentazione contadina nell'alto Medioevo*, Liguori, Napoli, 1979;
- Montanari M.**, *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*, Laterza, Roma-Bari, 1993;
- Morghen R.**, *L'eresia nel Medioevo*, in **Id.**, *Medioevo cristiano*, Bari, Laterza, 1968;
- Morghen R.**, *Storia della Chiesa e storia dell'eresia in tre opere recenti*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», LXXXI, (1969), pp. 297-316;
- Morisi A.**, *Andrea Biglia e Bernardino da Siena*, in **AA. VV.**, *Bernardino predicatore nella società del suo tempo. XVI Convegno Internazionale di Studi*, Todi, 9-12 ottobre 1975, Accademia Tudertina, Todi, 1975, pp. 335-359;
- Nelli S. e Trapani M.** (a cura di), *Giovanni Sercambi: documenti e fatti della vita familiare e sociale*, in **AA. VV.**, *Giovanni Sercambi e il suo tempo. Catalogo della mostra, Lucca, 30 novembre 1991*, Nuova Grafica Lucchese, Lucca, 1991, pp. 33-100;
- Ong W.**, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna, 2004;
- Ortalli G.**, *Il giudice e la taverna. Momenti ludici in una piccola comunità lagunare (Lio Maggiore nel secolo XIV)*, in G. Ortalli (a cura di), *Gioco e giustizia nell'Italia di Comune*, Viella, Roma, 1993, pp. 49-70;

- Ortalli G.**, *Natura, storia e mitografia del lupo nel Medioevo*, in «La cultura», XI, (1973), pp. 257-311;
- Ortalli G.**, *Realtà e immagine del lupo nel Medio Evo*, in «Natura e montagna», IV (1972), pp. 11-20;
- Pächt O.**, *Early Italian nature Studies and the early Calendar Landscape*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XIII, (1950), pp. 13-47;
- Pächt O.**, *Le paysage dans l'art italien: les premières études d'après nature dans l'art italien et les premiers paysages de calendrier*, trad. fr., G. Monfort Éditeur, Brionne, 1991;
- Pandimiglio L.**, *Giovanni di Pagolo Morelli e le strutture familiari*, in «Archivio Storico Italiano», CXXXVI, (1978), pp. 3-88;
- Paoli M.** (a cura di), *I codici*, in **AA. VV.**, *Giovanni Sercambi e il suo tempo. Catalogo della mostra, Lucca, 30 novembre 1991*, Nuova Grafica Lucchese, Lucca, 1991, pp. 191-240;
- Pasquini E.**, *Costanti tematiche e varianti testuali nelle prediche bernardiniane*, in *Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, cit., pp. 677-713;
- Petrocchi G.**, *Scrittori religiosi del Duecento*, Sansoni, Firenze, 1974;
- Petrocchi G.**, *Scrittori religiosi del Trecento*, Sansoni, Firenze, 1974;
- Petrucchi A.** (a cura di), *Il libro di ricordanze dei Corsini (1362-1457)*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1965;
- Petrucchi A.**, *Per la storia dell'alfabetismo e della cultura scritta: metodi - materiali - quesiti*, in «Quaderni storici», 12, (1978), pp. 451-465;
- Pezzarossa F.**, «*Libri di ricordanze*» e filologia, in «Filologia e critica», XII, (1987), pp. 63-90;
- Picasso G.**, «*Cura animarum*» e parrocchie in Italia nella normativa canonistica, in **AA. VV.**, *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (sec. XIII-XV). Atti di VI Convegno della Storia della Chiesa in Italia, Firenze 21-25 settembre 1981*, Herder, Roma, 1984, pp. 65-80;
- Piccinni G.**, «*Seminare, fruttare, raccogliere*». Mezzadri e salariati sulle terre di Monte Oliveto Maggiore (1374-1430), Feltrinelli, Milano, 1982;
- Piccinni G.**, *I «villani incittadinati» nella Siena del XIV secolo*, in «Bullettino senese di storia patria», LXXXII-LXXXIII, (1975-1976), pp. 158-219;
- Pinto G.**, *Il personale, le balie e i salariati dell'ospedale di San Gallo di Firenze negli anni 1395-1406. Note per la storia del salario nelle città medievali*, in «Ricerche storiche», IV, (1974), pp. 113-168;
- Pinto G.**, *Campagne e paesaggi toscani del Medioevo*, Nardini-Panini, Firenze, 2002;
- Pinto G.**, *Firenze e la carestia del 1346-1347. Aspetti e problemi delle crisi annonarie alla metà del '300*, in «Archivio Storico Italiano», CXXX, (1972), pp. 3-84;
- Pinto G.**, *Forme di conduzione e rendita fondiaria nel contado fiorentino (secoli XIV-XV): le terre dell'ospedale di San Gallo*, in *Studi di storia medievale e moderna: per Ernesto Sestan*, Olschki, Firenze, 1980, pp. 259-337;
- Pinto G.**, *Forme di conduzione e rendita fondiaria nel contado fiorentino (secoli XIV-XV): le terre dell'Ospedale di San Gallo*, in *Studi di storia medievale e moderna*, cit., pp. 259-337;
- Pinto G.**, *Il Libro del Biadaio. Carestie e annona a Firenze dalla metà del '200 al 1348*, Olschki, Firenze, 1978;
- Pinto G.**, *La Toscana del tardo Medioevo. Ambiente, economia rurale, società*, Sansoni, Firenze, 1982;
- Pinto G.**, *La Toscana nel tardo Medioevo. Ambiente, economia rurale, società*, Sansoni, Firenze, 1982;

- Pinto G.**, *Note sull'indebitamento contadino e lo sviluppo della proprietà fondiaria cittadina nella Toscana tardomedievale*, in «Ricerche storiche», X, (1980), pp. 3-19;
- Pinto G.**, *Ordinamento culturale e proprietà fondiaria cittadina nella Toscana del tardo Medioevo*, in AA. VV., *Contadini e proprietari nella Toscana moderna. Atti del Convegno di Studi in onore di Giorgio Giorgetti*, Firenze, Olschki, 1979, pp. 223-278;
- Pinto G.**, *Per una storia delle dimore mezzadrili nella Toscana medievale*, in «Archeologia Medievale», VII, (1980), pp. 155-171;
- Pinto G.**, *Toscana medievale. Paesaggi e realtà sociali*, Le Lettere, Firenze, 1993;
- Posenato P.**, *Chierici ordinati a Padova dal 1396 al 1419*, in *Fonti e ricerche di storia ecclesiastica Padovana*, 2 voll., Padova 1969, vol. II, pp. 11-106;
- Prosperi A.**, *Battesimo e identità tra Medio evo e prima età moderna*, in P. von Moos (a cura di) *Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*, Böhlau, Verlag, Köln, Weimar, Wien, 2004, pp. 325-355;
- Prosperi A.**, *Tra Evangelismo e Controriforma. G. M. Giberti (1495-1543)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1969;
- Prosperi A.**, *Un processo per eresia a Verona verso la metà del Cinquecento*, in «Quaderni storici», 15, (1970), pp. 773-794;
- Redon O.**, *Le contado de Sienne 1263-1270, une frontière médiévale*, in «Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Âge - Temps modernes», LXXXVII, (1975), pp. 105-139;
- Redon O.**, *Le corps dans les nouvelles toscanes du XIVe siècle*, in AA. VV., *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*. Tavola rotonda organizzata dall'École Française de Rome, in collaborazione con l'Istituto di Storia Medievale dell'Università di Padova, Roma, 22-23 giugno 1979, École Française de Rome, Roma, 1981, pp. 147-163;
- Redon O.**, *Uomini e comunità del contado senese nel Duecento*, Accademia degli Intronati, Siena, 1982;
- Romano G.**, *Documenti figurativi per la storia delle campagne nei secc. XI-XVI*, in «Quaderni storici», 31, (1976), pp. 130-202;
- Romano R.**, *L'Italia nella crisi del secolo XIV*, in «Nuova Rivista Storica», L, (1966), pp. 580-595;
- Rossetti G.**, *Dalla parte delle fonti per il Medioevo rurale*, in Fumagalli V. & Rossetti G. (a cura di), *Medioevo rurale*, cit., pp. 9-15;
- Rossiaud J.**, *Il cittadino e la vita di città*, in J. Le Goff, (a cura di), *L'uomo medievale*, pp. 157-200;
- Salwa P.**, *Narrazione, persuasione, ideologia. Una lettura del «Novellino» di Giovanni Sercambi, lucchese*, Pacini Fazzi, Lucca, 1992;
- Salwa P.**, *La narrativa tardogotica toscana*, Cadmo, Firenze, 2004;
- Sapegno N.**, *Il Trecento*, in *Storia letteraria d'Italia*, Vallardi, Milano, 1934;
- Sapegno N.**, *Storia letteraria del Trecento*, Ricciardi, Milano-Napoli, 1963;
- Schmitt J. C.**, *Du bon usage du «Credo»*, in AA. VV., *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*. Tavola rotonda organizzata dall'École Française de Rome, in collaborazione con l'Istituto di Storia Medievale dell'Università di Padova, Roma, 22-23 giugno 1979, École Française de Rome, Roma, 1981, pp. 337-361;
- Schmitt J. C.**, *La parola addomesticata. San Domenico, il gatto e le donne di Fanjeaux*, in «Quaderni storici», 41, (1979), pp. 416-439;
- Schmitt J. C.**, *Medioevo «superstizioso»*, Laterza, Bari, 2004;

- Sereni E.**, *Agricoltura e mondo rurale*, in *Storia d'Italia*, Einaudi, Torino, 1972, vol. I, *Caratteri originali*, pp. 136-252;
- Sereni E.**, *Storia del paesaggio agrario italiano*, Laterza, Roma-Bari, 1991;
- Settia A. A.**, *Lo sviluppo degli abitati rurali in alta Italia: villaggi, castelli e borghi dall'alto al basso Medioevo*, in Fumagalli V. & Rossetti G. (a cura di), *Medioevo rurale*;
- Sinicropi G.**, *La questione degli epigoni*, in M. Cottino-Jones, F. Tuttle (a cura di), *Boccaccio: secoli di vita*, Atti del Congresso Internazionale di Los Angeles, 17-19 ottobre, 1975, Longo, Ravenna, pp. 193-205;
- Tangheroni M.**, *Politica, commercio, agricoltura a Pisa nel Trecento*, Edizioni Plus, Pisa, 2002;
- Tangheroni M.**, *Vita religiosa e strutture ecclesiastiche nella Garfagnana del Trecento*, in AA.VV., *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (secc. XIII-XIV). Atti del VI Convegno di storia della Chiesa in Italia*, Herder, Roma, 1984, pp. 763-774;
- Tori G.** (a cura di), *Profilo di una carriera politica in AA. VV., Giovanni Sercambi e il suo tempo. Catalogo della mostra, Lucca, 30 novembre 1991*, Nuova Grafica Lucchese, Lucca, 1991, pp. 103-134;
- Varese C.** (a cura di), *Prosatori volgari del Quattrocento*, R. Ricciardi ed., Napoli - Milano, 1955;
- Vauchez A.**, *Présentation* in AA. VV., *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*. Tavola rotonda organizzata dall'École Française de Rome, in collaborazione con l'Istituto di Storia Medievale dell'Università di Padova, Roma, 22-23 giugno 1979, École Française de Rome, Roma, 1981, pp. 7-16;
- Veit L. A.**, *Linee essenziali della pietà popolare tedesca nel Medio Evo* in R. Manselli (a cura di), *La religiosità popolare...*, cit., pp. 165-231;
- Violante C.**, *I vescovi e lo sviluppo dell'economia monetaria nei secoli XI e XII*, Giuffrè, Milano, 1961;
- Violante C.**, *La società italiana nel basso Medioevo*, in «Itinerari», IV, (1967), pp. 617-662;
- Violante C.**, *Pievi e parrocchie nell'Italia centrosettentrionale durante i secoli XI e XII*, Vita e Pensiero, Milano, 1974;
- Volpe G.**, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana. Secoli XI-XIV*, Sansoni, Firenze, 1973;
- Weinstein D. & Bell R. M.**, *Saints & Society. The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, University of Chicago Press, Chicago - London, 1982;
- Yates F.**, *L'arte della memoria*, Einaudi, Torino, 1972;
- Zafarana Z.**, *Bernardino nella storia della predicazione popolare*, in AA. VV., *Bernardino predicatore nella società del suo tempo. XVI Convegno Internazionale di Studi*, Todi, 9-12 ottobre 1975, Accademia Tudertina, Todi, 1975, pp. 40-70;
- Zafarana Z.**, *Cura pastorale, predicazione, aspetti devozionali nella parrocchia del basso Medioevo*, in AA. VV., *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (secc. XIII-XIV). Atti del VI Convegno di storia della Chiesa in Italia*, Herder, Roma, 1984, pp. 439-540;
- Zorzi A.**, *Battaglie e giochi d'azzardo a Firenze nel tardo Medioevo: due pratiche sociali tra disciplinamento e repressione*, in G. Ortalli (a cura di), *Gioco e giustizia...*, cit., pp. 71-108.