



HAL
open science

Convertire gli ebrei? I doveri del principe tra imperativi religiosi e necessità politica (Lombardia, XV secolo) di Pierre Savy

Pierre Savy

► To cite this version:

Pierre Savy. Convertire gli ebrei? I doveri del principe tra imperativi religiosi e necessità politica (Lombardia, XV secolo) di Pierre Savy. *Reti Medievali - Rivista*, 2017, 18 (2), pp.189-218. <10.6092/1593-2214/5322>. <halshs-02087522>

HAL Id: halshs-02087522

<https://shs.hal.science/halshs-02087522v1>

Submitted on 2 Apr 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

**Convertire gli ebrei? I doveri del principe
tra imperativi religiosi e necessità politica
(Lombardia, XV secolo)**

di Pierre Savy

Reti Medievali Rivista, 18, 2 (2017)

<<http://www.retimedievali.it>>



Firenze University Press

Convertire gli ebrei? I doveri del principe tra imperativi religiosi e necessità politica (Lombardia, XV secolo)*

di Pierre Savy

La politica conversionistica nei confronti degli ebrei viene qui studiata nel contesto del ducato di Milano nella seconda metà del XV secolo, per essere poi confrontata con la trattatistica del tempo. Smentendo il luogo comune di un potere politico prono a schemi religiosi, l'atteggiamento degli Sforza è più complesso e prudente di quanto ci si aspetterebbe: fino alla fine del secolo, il duca non interviene in modo particolarmente incisivo a favore della conversione degli ebrei, per timore dei disordini che essa avrebbe potuto provocare e della sua possibile illegalità; ma, una volta che le conversioni si siano realizzate, egli le difende e le strumentalizza. Per lui, non sottomettersi all'ingiunzione conversionistica proveniente dalla Chiesa è un modo per affermare la propria superiorità politica. In maniera paradossale, non intervenire è dunque un indizio del suo potere.

This paper first examines the princely power's implementation of a conversionist policy regarding Jews in the late medieval Duchy of Milan, and then considers the treatment of the conversion in contemporary treaties and mirrors of princes. The Sforza's attitude towards conversion was more complex than one might expect given common assumptions about medieval religiosity. Until the end of the 15th century, the duke did not do much to promote the conversion of Jews, out of fear that doing so might cause a popular uprising, or even prove illegal. But when Jews did convert, the duke defended and exploited their actions. Indeed, the prince affirmed his political superiority through his refusal to submit to the Church's injunction to force the Jews to convert. Paradoxically, he demonstrated his power by refraining from intervention.

Medioevo; secolo XV; Lombardia; cristianesimo; conversione; ducato di Milano; ebrei; principe; Sforza; trattatistica del principe; Visconti.

Middle Ages; 15th Century; Lombardy; Christianity; conversion; Duchy of Milan; Jews; Prince; Sforza; treaties of princes; Visconti.

* Questo articolo sviluppa un intervento letto il 30 settembre 2016 al convegno *Le prince et la conversion*, organizzato da Christophe Duhamelle e Claire Sotinel all'École des hautes études en sciences sociales (Parigi) nel quadro del progetto POCRAM ("Pouvoir politique et conversion religieuse [Antiquité-période moderne]", ANR 13-CULT-0008, su cui si veda <<https://pocram.hypotheses.org/>>; i primi risultati di POCRAM si trovano in *Pouvoir politique et conversion religieuse*). Vorrei ringraziare la responsabile del progetto POCRAM Isabelle Poutrin, gli organizzatori e i partecipanti coi quali ho potuto discutere, cioè Marisa Bueno, Marie-Élisabeth Ducreux e Marie-Karine Schaub. Grazie anche a Pierre Antoine Fabre, Michaël Gasperoni, Maurice Kriegel, Jessica M. Marglin, Luciano Piffanelli, David Schreiber e Gian Maria Varanini, coi quali ho discusso di diversi aspetti di questo testo, e a Elisabetta Filippini, che ha generosamente messo a mia disposizione la sua grande conoscenza dell'ambiente religioso di Cremona.

Sarebbe semplicistico e addirittura erroneo affermare che, nel medio-evo, le autorità cristiane abbiano invariabilmente assunto, nei confronti di qualsiasi minoranza religiosa, un atteggiamento di feroce persecuzione o che abbiano puntato in modo tenace all'obiettivo di una conversione. Per quanto riguarda gli ebrei in Occidente, l'idea stessa di una missione *ad hebreos* è stata pienamente storicizzata¹: lo studio delle istituzioni finalizzate alla conversione degli ebrei ha dimostrato che questo progetto si è concretizzato solo su tempi molto lunghi, e che solo molto lentamente è stato dotato di mezzi all'altezza delle sue ambizioni. C'è di più: per un arco di tempo plurisecolare, il progetto di convertire gli ebrei non ebbe tra i cristiani un consenso generalizzato – come, del resto, non lo ebbe il progetto di conversione dei musulmani. Non affermava forse un anonimo della metà del IX secolo che «nullus infidelium eo tempore ad fidem Christi erat dignus vocari»²?

Questo contributo considera in primo luogo la forte tensione tra due elementi. Da un lato ciò che ci si potrebbe aspettare da un principe cristiano, in un'Italia tardomedievale non solo profondamente cristiana, ma soprattutto infiammata dalle prediche degli osservanti, che non hanno in bocca che le nozioni di espulsione, di purificazione e di conversione³; dall'altro lato, ciò che la documentazione consente concretamente di vedere dell'atteggiamento effettivo del potere: cioè un atteggiamento di gran lunga più moderato e complesso di quanto ci si potrebbe aspettare.

Lo studio di questa tensione conduce, in secondo luogo, a una riflessione sui doveri del “principe”: dopo averne osservato i comportamenti concreti, sarà opportuno porli a confronto con gli schemi teorici proposti dalla trattatistica *de principe*. Questa riflessione sarà condotta sulla base di un caso specifico: quello cioè del ducato di Milano, controllato dai Visconti (signori dal XIII secolo, duchi a partire dal 1395) e poi, dopo la metà del XV secolo, dagli Sforza.

Nel suo famoso diploma dato a Pavia il 5 novembre 1387, Gian Galeazzo Visconti,

receptis infrascriptis capitulis pro parte Menelmi Isach, Vinelmi fratrum et alterius Isach Judeorum, qui querunt una cum certis aliis Iudeis venire ad habitandum in civitates, et terras nostro dominio suppositas,

¹ Si vedano Berger, *Mission to the Jews*; Stow, *The Papacy and the Jews*, in particolare pp. 258-259; e, più di recente, i testi raccolti in *Contesting Inter-Religious Conversion*, in particolare Tolan, *Royal Policy*, che sottolinea l'ambivalenza della politica di Enrico III d'Inghilterra (1216-1272) nei confronti degli ebrei.

² Citato da Henriët, *Entre praxis, évangélisme et conscience*, p. 166. Su questi aspetti, si veda anche Kedar, *Crusade and Mission*.

³ Esistono moltissimi lavori su questo tema; oltre a quello più classico, cioè Cohen, *The Friars and the Jews*, si vedano in particolare Ben-Azryeh Debby, *Renaissance Florence; Friars and Jews*; Mormando, *The Preacher's Demons*; e Muzzarelli, *Pescatori di uomini*. Si trova una ricca riflessione collettiva sul significato dell'esperienza mendicante in *Économie et religion*. Molto stimolante (e molto dibattuta) l'ampia proposta di Moore, *The Formation of a Persecuting Society*.

decide di confermare questi capitoli. In particolare, si impegna a fare sì che «non cogantur facere baptizari aliquem eorum filium nisi sit annorum tredecim»⁴. Nei secoli precedenti, la presenza ebraica in Lombardia non era stata continua, e non risulta comunque sufficientemente documentata. Anche per quanto riguarda le conversioni, non abbiamo che notizie frammentarie: così Opicino de Canistris afferma che, nel 836, tutti gli ebrei di Pavia accettarono miracolosamente il battesimo⁵; e si legge anche che, all'inizio del XIII secolo, furono commesse a Milano ed altrove diverse violenze contro gli ebrei, che portarono a battesimi forzati e ad espulsioni locali⁶. Ma, in Lombardia, la presenza continuativa risale solo al 1387, ed è questo il punto di partenza del presente contributo⁷.

1. *Convertiti, marrani, proseliti*

Si trovano nella documentazione milanese diversi casi di passaggio da una religione all'altra. Lascерemo qua da parte i casi di passaggio all'ebraismo⁸, mal visti dalla società maggioritaria (non c'è da stupirsi), vietati dagli ordinamenti canonici⁹ e poco visibili nelle fonti cristiane. Più comune è ovviamente l'itinerario inverso. Più spesso degli uomini, sono le donne ebreiche che diventano cristiane; ma accade anche, e questo provoca molta emozione e molte reazioni, che chi si è convertito al cristianesimo voglia fare marcia indietro, configurando così un'apostasia.

Un dossier documentario abbastanza completo, che espone fatti risalenti alla fine dell'anno 1462, ci presenta retrospettivamente i progetti di ritorno all'ebraismo di un ebreo diventato cristiano¹⁰. Il duca ricevette infatti una lettera che denunciava le attività di Manno e di suo figlio, Jacob. Va notato che

⁴ Si vedano *The Jews in the Duchy of Milan* (d'ora in poi: Simonsohn), n. 1; e *Documenti diplomatici*, pp. 259-260. Sulla questione dei battesimi forzati in una prospettiva di storia intellettuale, si veda Marmursztejn, *Le baptême forcé*.

⁵ *Anonymi Ticinensis Liber*, p. 4: «Ecclesia sancte Marie veteris [il monastero di S. Maria vecchia, dove si trova oggi il palazzo vescovile]. In qua iacet corpus sancte Honorate virginis sororis beati Epyphanij episcopi Papiensis. In cuius virginis translatione inter alia miracula universi Iudei qui illic morabantur, conversi ad Christum et baptizati, statim migraverunt ad Dominum. Et ex tunc nulli fuerunt in civitate Iudei» (citato da Simonsohn, p. XIV; abbiamo conservato la punteggiatura dell'edizione dell'*Anonymi Ticinensis Liber* del 1903).

⁶ Simonsohn, p. XVI.

⁷ Ricordo qui che non esiste uno studio complessivo sulla presenza ebraica nella regione. Oltre a Simonsohn, vanno comunque tenute presenti le pagine dedicate alla Lombardia dalle sintesi classiche (Roth, *The History of the Jews of Italy*, capp. IV e V; Milano, *Storia degli ebrei*, capp. III e IV; *Gli ebrei in Italia*, 1); e si vedano anche Antoniazzi Villa, *Gli ebrei dei domini sforzeschi*; Antoniazzi Villa, *Un processo contro gli ebrei*; e Maifreda, *The Jews: Institutions, Economy, and Society*, senza dimenticare Shaerf, *Appunti storici sugli ebrei*, che ha ancora qualche utilità.

⁸ La questione è stata trattata nel secondo incontro del progetto POCRAM (si veda la nota asteriscata iniziale), organizzato da chi scrive con Claire Sotinel: *Signes et scènes*, Université Paris Est-Marne-la-Vallée, 28-29 ottobre 2015, i cui atti sono in corso di stampa.

⁹ Su questi aspetti, in una bibliografia sterminata, si veda ancora Colorni, *Gli Ebrei nel sistema*.

¹⁰ Simonsohn, n. 768. Si veda anche p. XXIII.

Manno era un uomo di grande peso, «forse il più importante banchiere dei domini sforzeschi»¹¹; era considerato vicino al duca, per quanto un ebreo potesse essere qualificato in questo modo. Manno e Jacob erano accusati di aver incoraggiato con successo il ritorno all'ebraismo di un ebreo (sembra fosse un medico¹²) che era diventato cristiano e addirittura monaco ambrosiano¹³ sotto il nome di Costanzo Romano. Secondo il monaco, che godeva di sostegni altolocati (il documento cita due cardinali), Manno e suo figlio avevano sostenuto che Maometto II offriva vantaggi a chiunque si trasferisse a Costantinopoli abbandonando il cristianesimo a beneficio dell'Islam o anche a beneficio dell'ebraismo. Per difendersi, prosegue il documento, il monaco aveva affermato di aver solo finto di essere interessato alla proposta degli ebrei, con l'intenzione di incastrarli; non è dato sapere se questo corrispondesse al vero o fosse uno modo per discolparsi. Comunque sia, Manno si era messo in contatto con un ebreo veneziano avvezzo a occuparsi di proselitismo ebraico.

In un altro documento del *dossier*, un vicario ducale espone le difficoltà incontrate nel condurre l'indagine. Essendo Manno a Lodi, egli aveva convocato il figlio (col pretesto di parlare d'affari), ma Jacob, sospettoso, aveva inviato il fratello Cressone. Recatosi di conseguenza presso la casa di Manno, il vicario interrogò Jacob (di cui il testo afferma che era un uomo del duca: «era persona de la Vostra Illustrissima Signoria»), che gli richiese tuttavia di esibire una esplicita autorizzazione ducale a effettuare l'interrogatorio. Convinto da minacce e pressioni, Jacob fu infine interrogato, e cominciò col negare il coinvolgimento del monaco Costanzo, così come fece Manselmo cognato di Manno (anch'egli interrogato). Nel frattempo Manno e suo padre Aberlino, consapevoli di essere stati scoperti, erano fuggiti. Infine, sottoposto alla tortura, Jacob ammise i fatti, pur se in una versione diversa da quella del monaco Costanzo; il progetto prevedeva infatti l'invio temporaneo di Costanzo presso Aberlino (e Zechariah suo cognato) prima del trasferimento a Costantinopoli, e sarebbe fallito per il rifiuto di costoro¹⁴.

Questi eventi non coinvolgono ancora il principe, e per questo motivo ancora non interessano direttamente la prospettiva di questo studio. Come spesso accade, il potere principesco interviene alla fine della controversia, con l'intenzione di chiudere la questione in modo definitivo. E, in modo relativamente sorprendente rispetto a quello che ci si potrebbe aspettare – un

¹¹ Antoniazzi Villa, *Un processo contro gli ebrei*, p. 23. Manno è uno dei personaggi principali di Toaff, *Pasque di sangue*, un libro sul quale c'è stata un'ampia discussione critica che non è necessario qui evocare.

¹² Invernizzi, *Gli ebrei a Pavia*, p. 205.

¹³ Cioè dell'ordine di Sant'Ambrogio *ad Nemus*. Poco conosciuta e poco studiata, questa piccola congregazione di origine milanese, che seguiva la regola di sant'Agostino e il rito ambrosiano e faceva capo appunto al monastero di Sant'Ambrogio *ad Nemus* di Milano, è documentata per la prima volta nel 1375 ed è costituita come ordine vero e proprio da una bolla ponteficia del 1441; si veda Aubert, *Frères de Saint-Ambroise*. Fu soppressa nel 1643.

¹⁴ È possibile che ci sia in questo racconto qualcosa di vero. Una lettera del 19 ottobre 1462 (Simonsohn, n. 758) afferma in effetti che Jacob aveva confessato d'aver aiutato ebrei spagnoli convertiti a tornare all'ebraismo e ad andare a Costantinopoli.

principe favorevole alle conversioni al cristianesimo, ostile all'apostasia –, la questione fu sistemata nel giro di pochi mesi (dal 1462 al 1463) e, soprattutto, in assoluta *souplesse* e tranquillità¹⁵. Certo, il duca chiese al giurista Ziliolo Oldoini¹⁶ di assicurarsi che Manno e Jacob non avrebbero più fatto offesa al monaco a Pavia; gli ebrei furono perseguiti per i loro «excessi contra la religione christiana», e Jacob fu persino imprigionato. Il potere ducale diede delle garanzie, insomma, e usò delle parole senza dubbio molto dure, ma in realtà piuttosto convenzionali. Ma soprattutto la sostanza della politica ducale è ben diversa. Francesco Sforza ordinò infatti al podestà di Pavia Gallasino Campofregoso – con una lettera autografa, vale la pena notarlo – di consegnargli i registri del processo contro gli ebrei, assolse sia i due principali accusati che Aberlino, e giunse ad ordinare al giurista piacentino Urbano Soprani di non mostrare ad alcuno originali e copie del processo, consegnandoli riservatamente al latore della sua missiva. Si tratta di un provvedimento di occultamento documentario abbastanza eccezionale; forse il principe temeva qualcosa, e preferì che il suo intervento a favore degli ebrei rimanesse riservatissimo. La vicenda si concluse definitivamente il 24 dicembre 1462, quando Francesco Sforza perdonò formalmente gli ebrei per i delitti e le offese di cui erano stati giudicati colpevoli¹⁷.

2. *La conversione come strumento*

Molti altri casi di passaggio dall'ebraismo al cristianesimo sono attestati nel Quattrocento lombardo. Tuttavia, è molto difficile proporre una stima quantitativa complessiva: nella documentazione è presente qualche decina di casi, quindi si tratta probabilmente di meno di un centinaio di persone circa, per tutto il periodo preso in considerazione. Può sembrare una cifra modesta, ma non è così, rispetto alla consistenza demografica della popolazione ebraica, stimata mediamente in circa 500 unità¹⁸.

Come valuta il “principe” questa conversione? Nel suo libro classico, Solomon Grayzel evocava la tensione tra la concezione ecclesiale e la concezione principesca della conversione, tra l'incondizionato favore della prima e l'approccio ostile di quest'ultima, dovuto a motivi economici e “feudali”¹⁹. Fatto

¹⁵ Simonsohn, n. 771.

¹⁶ Giurista cremonese residente a Milano, ufficiale e servitore di alto rango del potere ducale, fu nel 1461 vicario ducale e sindacatore generale per il duca, poi diplomatico e infine, nel 1474, consigliere di giustizia.

¹⁷ Simonsohn, nn. 771 e 778.

¹⁸ La scarsa consistenza demografica della popolazione ebraica si osserva non solo in Lombardia, ma in tutta Italia. Si trova una buona panoramica in Veronese, *Note sugli insediamenti*. Si vedano anche Veronese, *La presenza ebraica* e, per la situazione in Umbria, Toaff, *Il vino e la carne*.

¹⁹ Grayzel, *The Church and the Jews*, pp. 18-19. Si vedano, in un altro contesto, le osservazioni di Tolan, *Royal policy*.

sta che il duca è cosciente dell'opportunità economica costituita dalla presenza ebraica (per non parlare di indispensabilità o necessità): in una lettera, lo vediamo preoccupato di "sostituire" un prestatore ebreo diventato cristiano (e che per questo motivo cessa di prestare denaro) in una borgata del suo dominio, perché reputa «che lo star d'essi zudei in quella citade ceda in beneficio et accontio de quella citade et delle intrate»²⁰. Ma ovviamente percepire l'utilità della presenza ebraica non lo conduce *ipso facto* a deplorare la conversione di un ebreo al cristianesimo. Finché l'evento rimane nell'ambito della legge e finché l'ordine pubblico non è disturbato, il potere ducale vede tale conversione con favore e giudica favorevolmente una richiesta di clemenza giudiziaria, di aiuto in materia "politica" o di assistenza economica a favore di un ebreo convertito. Vediamo in concreto cosa accadeva, ai diversi livelli.

In primo luogo, la conversione può avere un ruolo notevole nell'ambito giudiziario. Nel giugno 1471, un tale Cressone, un ebreo di passaggio a Pavia, fu coinvolto in un caso di profanazione di un'immagine della Madonna. Egli intravide la possibilità di ricevere il perdono dichiarandosi disposto a farsi cristiano; e alla richiesta di istruzioni sul da farsi da parte del podestà perplesso (non aveva forse Cressone danneggiato una statua raffigurante una persona santa agli occhi dei cristiani?), il duca rispose difendendo l'opportunità del perdono e accettando la conversione a patto che il vicario del vescovo si fosse dichiarato d'accordo. Il vescovo approvò la conversione dopo un periodo di catecumenato²¹; conversione che si configura ai suoi occhi come una vera e propria seconda nascita²².

A volte gli ufficiali ducali incoraggiarono le conversioni, ricorrendo anche a veri e propri stratagemmi, con modalità che ci appaiono davvero sorprendenti. Nell'aprile 1465, il commissario ducale di Cremona informò il duca che stava valutando la possibilità di far arrestare, consenziente, un giovane ebreo intenzionato a diventare cristiano e di accusarlo di un crimine punibile con la pena capitale, in modo tale che la sposa di quest'uomo, disperata, accettasse anche lei di farsi cristiana assieme al marito, pur di salvarne la vita²³. Purtroppo, la fine di questa vicenda non è conosciuta. Casi come questo sembrano peraltro abbastanza eccezionali, e il duca in questo campo conferma la sua prudenza, pur se sottoposto alla forte pressione dei chierici, che spesso

²⁰ Archivio di Stato di Milano, *Missive*, 12, f. 498v, il 29 luglio 1453, missiva indirizzata «deputatis Laude» (regesto in Simonsohn, n. 221); e sotto: «non pò cedere se non in acconzo et comodo universale dela citade». Per un caso concreto di *success story* delle aziende ebraiche in collaborazione con il governo e le élites cittadine in Toscana, si veda Botticini, *A Tale of «Benevolent» Governments*, che sottolinea in particolare quanto «town governments regulated Jewish lending in a way beneficial not only to the "welfare of the poor", as was often claimed, but also to public finances» (p. 166), e osserva che «in several instances town governments raised the ceiling in order to appropriate part of the rent earned by Jewish lenders on their loans» (p. 180).

²¹ Simonsohn, nn. 1315, 1317 e 1318.

²² Si leggono in Gazzini, *Storie di vita*, pp. 93-94, casi impressionanti di conversione «in vista di condanne capitali» (quindi chiaramente non leggibili come "seconda nascita", ma che hanno anche loro a che fare con l'idea di perdono).

²³ Simonsohn, n. 904.

giudicano doveroso di spingere il principe alla severità (ma soprattutto quando si tratta di apostasia o di situazioni-limite che mettono le due religioni in contatto).

Casi analoghi, che suggeriscono una possibile funzione giudiziaria della conversione, si incontrano nel 1491 in due Stati vicini al ducato di Milano, quello degli Este e quello dei Gonzaga. Quella che si svolse in area estense è una vicenda famosa: ne è protagonista l'orafo Salomone da Sessa, condannato per «sodomia» e battezzato con il padrinnaggio del duca di Ferrara, Ercole d'Este, e di sua moglie, Eleonora d'Aragona. La benevolenza verso gli ebrei e la protezione loro concessa sono caratteristiche ben note della politica degli Este, Ercole compreso²⁴: ma egli era anche un principe estremamente devoto (oltre che mecenate e grande costruttore di chiese e conventi). Concesse quindi il perdono – esercitando così un'importante prerogativa politica, la grazia – per ottenere la conversione di Salomone²⁵. Nello stesso anno Francesco Gonzaga, marchese di Mantova (e genero di Ercole, di cui aveva sposato la figlia Isabella), affrontò un caso simile: quello di Angelo di Vitale, un parente di Salomone, perseguito per il suo comportamento immorale (aveva avuto rapporti sessuali con una cristiana). Francesco tuttavia non concesse il perdono; ai suoi occhi, concedere ad Angelo la grazia in cambio della conversione aveva evidentemente un costo politico eccessivo, e almeno per qualche tempo le esigenze dell'ordine pubblico dovevano prevalere. Alla fine tuttavia Ercole d'Este persuase suo genero a risparmiare la vita ad Angelo, purché diventasse cristiano. Il 23 settembre 1491, fece pertanto liberare Angelo, che ricevette il battesimo in prigione a Mantova.

In secondo luogo, in Lombardia l'appoggio ducale in materia di conversioni riguarda anche il livello “politico”, nel senso cioè che il duca può mettere l'amministrazione pubblica al servizio di chi si è convertito o sta per farlo. Nel 1473, la duchessa ordinò di aiutare un medico chiamato *Benedictus*, ebreo diventato cristiano, a ritrovare i suoi sei figli per farli battezzare²⁶. Ugualmente, nel 1476, quando una coppia di ebrei convertiti faticava a recuperare un credito presso un ebreo, il duca ordinò che li si aiutasse, e si espresse in termini favorevole («è venuto novamente alla fide christiana Johanne Baptista et Maria sua muliere, abandonata la iudaica et perfida secta»²⁷). Il vescovo di Tortona li ha aiutati, rammentò il duca, e ha fatto bene. Non diverso fu l'atteggiamento quando Viviano ebreo di Piacenza si lagnò del fatto che sua figlia Anna era stata sottratta alla famiglia per essere battezzata: il 14 febbraio 1480, il duca scrisse al vescovo e al suo commissario a Piacenza per dire loro che Anna

²⁴ Si veda Muzzarelli, *Ferrara, ovvero un porto placido e sicuro*.

²⁵ A proposito di questi due casi, si vedano Herzig, *Nuns, Artists, and Baptized Jews*, in particolare p. 252, e Herzig, *The Prosecution of Jews*. Ringrazio l'autrice per avermi gentilmente trasmesso questi articoli.

²⁶ Simonsohn, n. 1470.

²⁷ Si veda ancora Simonsohn, n. 2103, che presenta un caso paragonabile riguardante una vedova convertita nel 1483.

doveva tornare dal padre; se però desiderava convertirsi liberamente, sarebbe stata ovviamente autorizzata a farlo. Peraltro, in questo caso la situazione prese una piega imprevista; il 4 luglio si venne a conoscenza del fatto che la ragazza era stata sedotta durante il Carnevale, si era poi allontanata con molti beni appartenenti a suoi genitori, e il vescovo infine l'aveva accolta e collocata in convento²⁸.

In terzo e ultimo luogo, l'assistenza "politica" che abbiamo appena tratteggiato – il fatto cioè che il duca mette a disposizione dei convertiti la sua autorità – si accompagna a un'assistenza economica, di cui conosciamo diversi esempi anche in altri contesti. A Roma, il 2 luglio 1480, papa Sisto IV confermò così al cristiano nato ebreo *Dominicus Christiani* e alla sua discendenza un reddito mensile concesso dai signori di Milano, finanziato da una donazione fatta ai *pauperes Christi* da Bernabò Visconti (al potere nel periodo 1354-1385). Vero è che l'autore di quel documento è il papa: non ci si può meravigliare se egli promuove la conversione e sicuramente non va confuso con il duca. Ma quel documento ci interessa perché presenta anche l'atteggiamento in questo campo degli stessi signori di Milano: vi si legge infatti che Francesco Sforza, morto nel 1466, poi Bianca Maria e il loro figlio, Galeazzo Maria, assassinato nel 1476, avevano considerato con favore questo passaggio al cristianesimo e avevano dunque deciso di mantenere questa sovvenzione²⁹. Più tardi, Bona e Gian Galeazzo, al potere nel 1480, approvarono a loro volta questa pensione e aggiunsero altri due fiorini con l'obiettivo esplicito di dare un esempio e di incoraggiare la conversione («perché altri ebrei si convertano più facilmente e più volentieri alla fede cattolica»³⁰).

3. Una disposizione significativa: la dote

Occorre sottolineare che in questo contesto un tipo di situazione sembra particolarmente interessante: l'attribuzione di una dote. Essa può essere creatrice di conflitti, come ogni disposizione patrimoniale³¹, e nei casi di conversione di donne ebreo al cristianesimo le difficoltà nascono perché si pone «il problema [...] della validità del matrimonio ebraico e del suo scioglimento dopo la conversione di un coniuge»³².

In effetti è spesso in occasione di queste conversioni che la dote è menzionata nella documentazione: il conflitto scoppia tra la figlia e il padre, riluttan-

²⁸ Simonsohn, nn. 1984 e 2013.

²⁹ *The Apostolic See and the Jews*, 3, 1010: «pie attendentes quod tu tamquam nudus ad fidem ipsam veneras, ac propterea ipsi volentes de alicuius subventionis auxilio pro vite tue sustentatione ac heredum tuorum [...] providere».

³⁰ *Ibidem*: «ceteri Hebrei, exemplo et officio huiusmodi pie caritatis atque retributionis, facilius et libentius se ad fidem Catholicam convertant».

³¹ Per ulteriori particolari e per altri esempi, si veda Savy, *Patrimoine, conflits, conversions*.

³² Per dirla con Caffiero, *Le doti della conversione*, p. 81. Si veda il caso emblematico studiato da Luzzati, *Per la storia degli Ebrei*.

te a pagare la dote, ma ci sono anche dei conflitti tra il padre della convertita e il marito (cristiano) di lei, o persino tra la moglie convertita e il suo (ex)-marito rimasto ebreo. Questi casi numerosi consentono un'azione politica e quindi l'esercizio di un potere da parte del potere ducale: è a questo titolo che vogliamo evocarli.

Un esempio particolarmente significativo si trova in una lettera indirizzata al duca il 28 giugno 1457³³. Maria, figlia dell'ebreo Raphael, residente a Casalmaggiore, si era convertita e aveva sposato il cristiano Giovanni Giuliano Repretto. Quest'ultimo chiese una dote al suocero, e avendo ricevuto un rifiuto, si appellò al duca, che ordinò al podestà di Casalmaggiore di fare in modo che la giovane ricevesse la dote. Raphael si oppose nuovamente, e riuscì a fare in modo che il duca riconsiderasse la sua decisione. A questo punto intervennero il vescovo di Cremona, Giovanni Stefano Bottigella³⁴, in difesa del marito (ovviamente), e gli ebrei di Casalmaggiore, che altrettanto ovviamente si opposero a tale decisione. Quanto al marito, chiese al duca di confermare la decisione iniziale.

Contro gli ebrei che sostenevano che né il diritto civile né quello canonico costringono il padre a concedere una dote a sua figlia convertita, il duca agì spesso in modo tale che l'ebrea convertita conservasse il suo patrimonio, la sua eredità, e dunque anche la sua dote; talvolta ne fece addirittura stimare l'importo. Così, nel 1484, a Borgo San Donnino, due sorelle, Belasone e Marca, giovani ebreo convertite al cristianesimo, si appellarono alle autorità per ottenere una dote³⁵: il podestà ricevette l'ordine di costringere senza indugio gli uomini responsabili delle due sorelle, ossia il nonno e lo zio, a versare «quella dote che li haveriano dato se fossero restate ebreo». Non è raro che il duca faccia stimare l'importanza della dote esigibile, e altri casi testimoniano la frequenza di queste valutazioni quantitative: si chiede di far sì che la figlia convertita riceva la stessa dote delle sue sorelle restate ebreo, o la dote che avrebbe avuto se fosse rimasta ebreo, ecc.³⁶.

Insomma, il potere ducale tende a garantire la dote alla figlia ebreo, anche se si è convertita, il che contraddice alcuni privilegi ebraici esposti nei cosiddetti contratti di condotta³⁷. Sollecitato da tutti i lati (dalle stesse convertite, da prelati, da ebrei in conflitto tra di loro o, al contrario, da ebrei coalizzati contro ciò che essi considerano un'iniquità), il duca può, con la dote e più in generale con le questioni patrimoniali, occupare la posizione di arbitro, una posizione che egli apprezza perché gli permette di entrare nel merito dei problemi, superando ogni tipo di limite giurisdizionale.

³³ Simonsohn, n. 482 (e n. 2134!).

³⁴ Su di lui, si veda Morisi Guerra, *Bottigella*; sulla sua attività a Cremona, ma senza accenni agli ebrei, si veda Foglia, *Istituzioni ecclesiastiche*, pp. 182-186.

³⁵ Simonsohn, n. 2113.

³⁶ Su questi punti, anche se in altri tempi e contesti, il rimando d'obbligo è a Allegra, *Identità in bilico*.

³⁷ Si veda Simonsohn, *Alcune note sugli ebrei a Parma*, p. 237.

Sulla base del caso di Manno e Jacob, disponiamo già di un primo abbozzo della politica ducale in materia di conversione: favorevole allo stesso tempo ad una presenza ebraica e alle conversioni al cristianesimo; ma, più ancora che favorevole alle conversioni, sfavorevole alle conversioni forzate³⁸. L'“*affaire Caracosa*” consente di capire meglio come sono le cose.

4. *L'affaire Caracosa*

Ecco una vicenda ricca di insegnamenti ma anche del tutto eccezionale³⁹. Si svolse in particolare a Cremona, dove un gran numero di ebrei si era stabilito e dove, tra il 1466 e il 1468, le autorità municipali chiesero a Bianca Maria Visconti di porre un limite a questo flusso demografico⁴⁰. Tutto (nella documentazione) comincia con una missiva del 16 marzo 1468, nella quale un consigliere ducale a Cremona avverte il duca che, in conformità con gli ordini ricevuti, ha sollecitato il vescovo della città per far interrogare una tale Caracosa⁴¹.

Di cosa si tratta veramente? La serie di documenti abbastanza densa ci consente di ricostituire una vicenda piena di colpi di scena. Questa donna ebrea, figlia di Davide, originaria di Castelnuovo, borgata situata dieci chilometri a nord di Tortona, era sposata con un ebreo, Solomon da Viadana. Mentre si recava dalla casa del padre a quella del marito, un tale Filippo Gallina – individuo poco raccomandabile, definito dal documento ducale come soggetto a un provvedimento di bando da Cremona (per motivi imprecisati) – la fece arrestare sul territorio di Sale: asseriva infatti che la donna aveva promesso di convertirsi al cristianesimo e di sposarlo. Presto si capì che le sue affermazioni erano false, e Caracosa fu rilasciata. Ma Gallina insistette e la fece arrestare nuovamente con lo stesso pretesto, questa volta mentre si trovava presso il marito, a Viadana (a 70 chilometri a est di Cremona, in direzione di Mantova), in un territorio sottoposto all'autorità del marchese di Mantova. Quando quest'ultimo venne a sapere che Gallina mentiva, fece liberare Caracosa, che se ne andò per ritrovare la sua famiglia. Ma a questo punto il vescovo di Cremona entrò in ballo: la fece arrestare per la terza volta, e cominciò ad opporsi alla famiglia che interveniva per farla liberare. Caracosa fu allora rinchiusa in un convento o, più probabilmente, in un monastero di benedettine di Cremona⁴².

³⁸ Sulle conversioni coatte, si veda anche Toaff, *Il vino e la carne*, che consente un paragone con la Lombardia.

³⁹ Si veda Simonsohn, pp. XXII-XXIII e n. 1099. Il caso è menzionato anche da Horowitz, *Families and Their Fortunes*, p. 607, e da Magnoli, «*Il gran disordine*», pp. 62-63.

⁴⁰ Maifreda, *The Jews: Institutions, Economy, and Society*, p. 389.

⁴¹ Simonsohn, n. 1046. Si veda all'indice.

⁴² Non pare possibile identificarlo con certezza: trattandosi, come sembra, di un monastero femminile benedettino vicino al Duomo, potrebbe essere il monastero cistercense di Santa Maria del Cistello, oggi scomparso, che si trovava nell'odierna via Cistello. Si veda Menant, *Les monastères bénédictins*, pp. 43-44.

In una supplica indirizzata al duca il 28 febbraio 1469, il padre e il marito di Caracosa riportarono le false accuse contro la donna e chiesero il permesso di andarla a trovare e di portarle del cibo conforme alle leggi alimentari ebraiche. Il duca esaudì la supplica, e pregò il vescovo di Cremona (scrivendo a lui così come al commissario ducale) di non forzare la conversione al cristianesimo e di agire nel rispetto della legge.

Ma nessuno di questi tentativi ebbe successo. Malgrado l'intervento del marchese di Mantova, del duca di Milano e, naturalmente, gli sforzi della famiglia, Caracosa rimase nel suo convento, e fu battezzata col nome di Arcangela. L'officiante fu un laico che per amministrare il sacramento usò acqua di pozzo (contro le norme, che prevedono l'uso di un'acqua "naturale": acque piovane, acqua di un fiume o di uno stagno, ecc.): due anomalie che ebbero in seguito qualche rilevanza.

Nel frattempo, preso atto dei falliti tentativi e probabilmente spinti dalla decisione del duca (intenzionato a inviare la giovane a Milano presso l'arcivescovo Nardini, perché confermasse la sincerità della sua conversione), si mossero gli ebrei lombardi⁴³. Il venerdì e il sabato santo del 1469 (31 marzo e 1° aprile), davanti al palazzo vescovile della città e al convento dove Caracosa era rinchiusa, ebbe luogo una manifestazione piuttosto straordinaria di ebrei di Cremona e di altri luoghi, tra i quali anche figure di primo piano del ducato. Oggetto della protesta era la somministrazione forzata del battesimo, dato per di più da un *laycus*⁴⁴.

I partecipanti a questa rumorosa protesta ripresero, con intento sovversivo e beffardo, una canzone, conosciuta (nei manoscritti che la tramandano) col titolo «Hora may che fora son»; la prima strofe, così come viene citata dal documento, recita «horamai che fora sum, non voglio essere più monicha». La canzone, proveniente a quanto sembra da Napoli, sembra ben adeguata alle circostanze: non voleva forse, il coro dei protestatari, che Caracosa uscisse dal convento? Era stata composta e cantata nel settembre 1465 a Napoli in occasione del matrimonio di Ippolita Maria Sforza, figlia di Francesco Sforza, con Alfonso di Calabria, ed evidentemente era conosciuta anche dagli ebrei di Lombardia qualche anno più tardi⁴⁵.

Il duca, contrariato per la piega che la vicenda andava prendendo, carteggiò coi suoi ufficiali e con le monache cremonesi. Il 29 marzo 1469 ordinò al

⁴³ Simonsohn, n. 1104. Il documento contiene nomi e qualifiche dei presenti.

⁴⁴ Per quanto non si possa far chiarezza su questo punto (forse era il documento ducale a specificare che chi aveva battezzato era un laico), è anche possibile che essi puntassero su quest'ultimo punto per far riconoscere la nullità del battesimo: una discussione che ricorda le questioni sui sacramenti, validi *ex opere operato* o *ex opere operantis*, che nel XVI secolo opporranno cattolici e protestanti.

⁴⁵ Il testo prosegue «arsa li sia la tonicha / e chi se la vesta più». La canzone è trascritta in diversi manoscritti, come Escorial IV.a.24 (regione di Napoli, 1450-1460 c.); si veda *Musica antica*, p. 13; e D'Agostino, «Più glie delectano canzone veneciane che francese», pp. 73-74, dove si legge che «fu eseguita in un ballo pubblico a Siena il 29 giugno 1465, in onore di Ippolita Sforza, in viaggio da Milano verso Napoli».

suo luogotenente a Cremona di opporsi alla richiesta della badessa di San Benedetto di Milano di far pagare dagli ebrei le spese sostenute da Arcangela⁴⁶. Il giorno successivo la superiora e le monache cremonesi scrissero al duca: a loro giudizio Caracosa si era convertita ed era entrata volontariamente nell'ordine; era la famiglia d'origine, ebrea, che si opponeva alla sua libera scelta⁴⁷. Una lettera del vescovo di Cremona del 1° aprile 1469 va nella stessa direzione: egli deplora la decisione ducale di far trasferire Caracosa in un convento milanese.

Tutti insomma fecero pressione sul duca. L'11 aprile, il vescovo lo pregò di punire severamente i manifestanti ebrei che aveva fatto arrestare, e denunciò quelli sfuggiti alla retata; due giorni dopo l'energico presule, famoso per il suo carattere forte (si sa che si oppose talvolta perfino al duca), espresse con tono di trionfo la sua soddisfazione: Arcangela resta cristiana, e gli ebrei che hanno pubblicamente manifestato in un venerdì santo (anziché rimanere rinchiusi a casa) sono colpevoli. Si trattava di una trentina di persone oltre a quelle già arrestate.

Anche l'arcivescovo di Milano non cessò di occuparsi della questione. Il 30 marzo 1469 aveva scritto a un chierico di Cremona che il duca, avendo sentito dire che il vescovo avesse battezzato questa donna contro la sua volontà, la mandava a Milano, pur di chiarire il caso⁴⁸; e ricordò esplicitamente che il duca si oppone ad atti illegali, compresi i battesimi forzati. Questa osservazione fatta *en passant* in una lettera di poco rilievo è significativa; si ribadisce che il duca vuole il rispetto della legge. Il 18 aprile 1469, cercando di tranquillizzare le varie parti in causa, scrisse all'impetuoso vescovo di Cremona per confermare l'avvenuta ricezione delle sue lettere e chiedergli l'elenco degli ebrei, al fine di adottare misure appropriate contro di loro⁴⁹.

Il 29 aprile, il duca ordinò ai podestà di Cremona e di Borgo San Donnino di far arrestare diversi ebrei, in connessione con l'*affaire* Caracosa⁵⁰. Il 2 maggio, il podestà di Cremona dichiarò di aver ricevuto gli ordini del duca e mandò a Milano alcuni ebrei importanti. Una lettera significativa è poi indirizzata al duca da un ufficiale di Cremona, il 13 maggio 1469⁵¹: nel tentativo (come da ordini ducali) di fare luce sulla questione, egli aveva parlato con Caracosa, che assicurò di non aver mai voluto essere convertita e battezzata; riferisce inoltre al duca che il vescovo ostacola i contatti con lei. Il giorno successivo il duca ordinò nuovamente al vescovo di rinunciare alla conversione forzata e di restituire la giovane alla famiglia entro 12 giorni, se essa lo desiderava. È una nuova manifestazione della effettiva preoccupazione da parte del principe per l'applicazione della legge. Ma la buona volontà ducale,

⁴⁶ Simonsohn, n. 1112.

⁴⁷ Simonsohn, n. 1113.

⁴⁸ Simonsohn, n. 1114.

⁴⁹ Simonsohn, n. 1117.

⁵⁰ Simonsohn, n. 1121.

⁵¹ Simonsohn, n. 1130.

pur essendo chiara, ottenne ben poco di concreto, come gli sforzi degli stessi ebrei⁵².

Il 17 maggio, il duca informò il suo comandante alla fortezza di Milano che per 2.500 ducati aveva accettato di liberare gli ebrei presi prigionieri; ed Elia da Vigevano, il celebre banchiere⁵³, organizzò il pagamento per la loro liberazione. Alcune settimane più tardi (6 giugno 1469) il duca Galeazzo Maria, con provvedimento formale estinse la pena per gli ebrei, pur ribadendo che essi (nominativamente elencati) avevano agito male. Il duca assicurò certo con orgoglio di aver impedito l'apostasia di Caracosa, «que ad fidem Christi conversa et baptizata fuerat». Ma subito dopo mise in avanti la propria clemenza⁵⁴.

Alcuni mesi dopo, nell'autunno 1469, la vicenda si concluse, come risulta dal carteggio sforzesco. Caracosa risulta fidanzata a un servitore ducale; il governatore di Castelnuovo fu invitato a provvedere che il padre le concedesse una dote, benché lei fosse ormai cristiana, e Davide da Tortona ubbidì⁵⁵. In effetti, come si deduce da una lettera ducale del 11 settembre 1469 al commissario a Parma⁵⁶, l'arcivescovo alla fine riconobbe che la conversione di Arcangela era corretta e che quest'ultima desiderava restare cristiana.

Le fonti, per quanto molto ricche, non consentono di saperne di più. Ma ci hanno già insegnato molto: se quest'*affaire* è molto prezioso per noi, non è certo per la sua importanza intrinseca, ma per il suo *côté* decisamente romanzesco e soprattutto per tutto quello che rivela del sottile equilibrio tra i poteri, e tra gli attori che la questione della conversione vede agire, interagire e scontrarsi.

⁵² Come scrive Simonsohn, p. XXIII, «Even the Dukes had to retreat in the face of the vehemence of the clergy»; ma bisogna precisare che a opporsi è il clero locale – non si deve certo pensare a un atteggiamento omogeneo e a convinzioni necessariamente condivise in modo compatto da parte delle istituzioni ecclesiastiche lombarde – e che si svolge nella circostanza anche uno scontro tra centro e periferia.

⁵³ Residente a Cremona ma economicamente attivo in buona parte dell'Italia centro-settentrionale, da Firenze al ducato di Milano e a Ferrara: si veda Cohen, *Elia da Vigevano's Prayerbooks*, e Luzzati, *La circolazione di uomini*.

⁵⁴ Simonsohn, n. 1141: «Caracosam puellam filiam David ebrei de Castronovo Terdonense, que ad fidem Christi conversa et baptizata fuerat, sollicitaverant ad prevaricandum, et a nostra religione ad suam deficiendum et contra eos carceri mancipari fecimus»; «ob quam imputationem etsi gravior in eos animadvertendum fuit propter gravitatem criminis, tamen, cum nostra potestate <et> natura ad clementiam magis proclives quam severitatem simus, et quidem in omnes eos postmodum relaxari fecimus, statuimusque huiusmodi clementiam nostram ad ipsos quoque et ceteros domini nostri Ebreos extendere, ne et ipsi eiusmodi clementie nostre expertes omnino videantur». Inoltre, il 30 agosto 1469, il duca dovette rispondere a una strana richiesta di tale Ugoloto Fazini (un cristiano?), che gli aveva chiesto di permettere il ritorno di Caracosa all'ebraismo; il duca rispose che sarebbe stato felice di compiacergli, ma non al punto cui la vicenda era arrivata, non potendo cancellare due sacramenti – il battesimo e il matrimonio – (Simonsohn, n. 1159).

⁵⁵ Simonsohn, n. 1160.

⁵⁶ Simonsohn, n. 1163. Gli ultimi echi di questa vicenda si trovano, in anni successivi, fino al 1472 (Simonsohn, n. 1395).

5. *Il peggioramento della condizione degli ebrei del ducato a fine Quattrocento*

Verso la fine del secolo, un po' ovunque nell'Italia settentrionale, la situazione politica e sociale per le comunità ebraiche andò peggiorando. In diversi casi la pressione degli osservanti in favore della creazione di un monte di pietà ebbe successo⁵⁷. Inoltre, anche il territorio lombardo conobbe diverse repliche, più modeste ma comunque segno di una tensione che prima non esisteva, dell'*affaire* di Simonino di Trento (1475)⁵⁸: così a Pavia, nel 1477-1479⁵⁹, senza che in questo caso vi fossero conseguenze drammatiche; o a Tortona, nel 1482, dove un caso di preteso omicidio rituale condusse all'esecuzione, a Milano, di un frate servita chiamato Giovanni Guerra e di un ebreo chiamato Simone⁶⁰.

In questo contesto peggiorato, e in una situazione finanziaria anch'essa inasprita (la pressione fiscale è più pesante e il fabbisogno degli stati è sempre più grande⁶¹), il 20 marzo 1488 il duca Gian Galeazzo (sottoposto come è noto alla tutela di Ludovico il Moro) ordinò un'inchiesta a seguito di accuse mosse contro gli ebrei dal convertito Vincenzo («per magistrum Vincentium alias ebreum et nunc christianum»). Secondo la sua denuncia gli ebrei avevano mancato di rispetto a Gesù, alla Vergine e alla religione cristiana («per eos [*gli ebrei*] multa in obprobrium ac dedecus divine maiestatis Jesu Christi ac beatissime virginis Marie et religionis nostre christiane in dies perpetrantur»)⁶². Ciò diede avvio a una vicenda di persecuzione, documentata da un'eccezionale fonte, letta e studiata veramente solo negli anni Ottanta del secolo scorso. Gian Galeazzo contestò a circa 40 ebrei dei suoi dominî l'accusa di utilizzare dei libri che offendevano il cristianesimo.

È importante notare, nel contesto di questo studio, che il processo fu condotto da un tribunale laico: rese la sentenza un ufficiale ducale, pur se affiancato da ecclesiastici (francescani, domenicani, un vescovo ecc.) oltre che da

⁵⁷ Su questa dimensione, molto studiata, si vedano in particolare *Monti di pietà e presenza ebraica*; Toaff, *Jews, Franciscans, and the First Monti di Pietà*; e Todeschini, *La banca e il ghetto*.

⁵⁸ Su questo celebre caso, in una ricca bibliografia, si vedano Po-Chia Hsia, *Trent 1475*; Taradel, *L'accusa del sangue*, e Jesi, *L'accusa del sangue*; senza tralasciare le fonti dei processi, *Processi contro gli ebrei*. Sulla svolta nell'Italia della fine del XV secolo, dopo il caso di Simonino, si veda Quaglioni, *Fra tolleranza e persecuzione*, pp. 667-670.

⁵⁹ Si vedano i documenti su quel caso in Archivio di Stato di Milano, *Sforzesco*, 857, Pavia (non noto a Simonsohn); e, su altri fatti successivi due anni dopo, Simonsohn, nn. 1868, 1877-1880, 1882-1884, 1886-1889 e 1891-1892.

⁶⁰ Si noti qua di nuovo il ruolo classicamente svolto dal vescovo, nel seguito di questa vicenda: la vedova di Simone si fa cristiana, e il vescovo di Tortona esercita pressione sul potere ducale perché quest'ultimo incoraggi il proprio podestà ad aiutare questa vedova a recuperare alcuni dei suoi figli, che sono rimasti ebrei e sono stati riparati a Piacenza. Si veda Simonsohn, n. 2103 (ducale del 24 aprile 1483). Si veda anche Cammarata e Rozzo, *Il beato Giovannino*. È molto discusso il caso di Volpedo nel cap. 4 di Toaff, *Pasque di sangue*, pp. 61-73.

⁶¹ Si vedano *Politiche finanziarie e fiscali* e Mainoni, *Fiscalità signorile*.

⁶² Simonsohn, n. 2163. Si vedano Antoniazzi Villa, *Un Processo contro gli ebrei*; Antoniazzi Villa, *Un duca di Milano*; Élie, *Contribution à l'étude*; e Merhavia, *La polemica di Bernardinus de Bustis*.

due giureconsulti. I beni di tutti gli imputati furono sequestrati; nove furono condannati a morte (anche se la sentenza iniziale fu presto commutata in una sentenza di confisca ed espulsione, e nel pagamento di una ammenda⁶³) e tutti gli ebrei furono espulsi (il 3 dicembre 1490), anche se la reiterazione (più volte) del provvedimento di espulsione induce a considerarla piuttosto come una minaccia che come una effettiva cacciata. D'altronde, questa decisione non costituisce una politica di conversione o una politica conversionistica, anche se teoricamente un decreto di espulsione invita alla conversione.

Cosa ci insegna questa vicenda ben nota sull'atteggiamento del duca nei confronti della conversione religiosa? Essa ci sembra rivelatrice della tensione che sta al cuore del nostro lavoro, cioè tra il dovere cristiano di una politica conversionistica e l'atteggiamento moderato e pragmatico dei principi. Un personaggio illustre, il francescano Bernardino de Bustis, peraltro grande difensore dei monti di pietà, è molto attivo durante l'intera faccenda. Ed è interessante ricordare che un vivace conflitto lo oppose nella circostanza agli Sforza. Autore di un violento *consilium contra Iudeos* nel 1488, de Bustis criticò la politica eminentemente opportunistica degli Sforza, che «ci tenevano ad assicurarsi il sostegno degli israeliti»⁶⁴. Tuttavia, gli uomini del tempo percepiscono fortemente la nuova piega assunta dalla politica ducale. Già il 17 luglio 1488, la cancelleria pontificia scrisse al nunzio Giacomo Gherardi, noto diplomatico, scrittore e umanista, perché pregasse Gian Galeazzo Maria Sforza di non opprimere ingiustamente gli ebrei del ducato⁶⁵; era stata l'*universitas Hebreorum* di Roma a esporre i fatti al potere pontificio⁶⁶. Vale la pena notare che si invoca qua anche il vecchio argomento del “popolo testimone” («Nos qui novimus Hebreos ipsos in fidei nostre Christiane testimonium a Romana Ecclesia tolerari», scrive lo scriba del papa a mo' di giustificazione).

Cosa concludere a proposito di questo repentino rovesciamento della fine del secolo? La politica principesca è cosa eminentemente duttile e pragmatica, ed è cosa che può variare: alle fine il bisogno di denaro la rende brutale. Come i suoi predecessori, il Moro si servì della pressione sulla popolazione ebraica per sostenere le finanze dello Stato, che, alla fine del secolo, attraversavano una crisi. Più che mai, egli fece degli ebrei dei suoi domini delle “mucche da latte”, per usare la famosa espressione di Cecil Roth, che, per l'Inghilterra medievale, parlò appunto della comunità ebraica come della «King's milch cow»⁶⁷. I numeri sono impressionanti; senza entrare nei particolari, ricordiamo che il contributo ebraico (sotto la forma di un censo annuo) fu moltiplicato per otto rispetto agli anni precedenti e che, in valore assoluto, la quota ebraica nelle entrate ducali complessive passò, se si contano anche le entrate straor-

⁶³ Simonsohn, nn. 2164 e 2165.

⁶⁴ Élie, *Contribution à l'étude*, p. 90: «tenaient à se ménager l'appui des Israélites».

⁶⁵ *The Apostolic See and the Jews*, 3, 1097.

⁶⁶ Sulle relazioni di solidarietà tra gli ebrei d'Italia, si veda Savy, *Entre peuple et communauté*.

⁶⁷ Roth, *A History of the Jews in England*, pp. 38-67. Sulla tassazione degli ebrei in contesti italiani, si vedano Luzzatto, *I banchieri ebrei* e Stow, *Taxation, Community and State*.

dinarie versate dagli ebrei, al 6% del bilancio statale (versato forse dallo 0,5% della popolazione)⁶⁸. Una situazione che era resa possibile anche dal fatto che in Lombardia – a differenza di quello che si osserva in altri stati territoriali italiani – il prestito ebraico sembra essersi indirizzato in fin dei conti a beneficio del credito “privato” del principe (con tutta l’ambiguità del termine “privato” nel tardo medioevo⁶⁹) e delle finanze pubbliche del ducato piuttosto che delle finanze dei singoli comuni cittadini soggetti.

Il Moro ha lasciato un documento che è per noi di primaria importanza, per due ragioni: in una sorta di testamento politico, scritto probabilmente nel 1497 con la preoccupazione de «l’offitio de bono principe», si tratta in effetti sia della pietà del principe, sia della sua politica verso gli ebrei⁷⁰. La prima parte («La prima ordinatione») riguarda l’educazione che converrà dare a suo figlio se lui muore all’improvviso. Il Moro, dopo aver ricordato in modo abbastanza convenzionale che «omne possanza e principato è dato da Dio», chiede che suo figlio sia cresciuto nella massima pietà; bisogna che quelli che lo educeranno «lo istituissano a religione, et a ricognoscere el Creatore suo come datore del bene». Ma questa pietà è presentata in maniera molto astratta e un po’ sommaria.

Per quanto riguarda la politica nei confronti degli ebrei, il duca scrive in sostanza, nella parte del documento dal titolo «De li Judei et marrani», che gli ebrei sono stati espulsi, e che questa è un’ottima cosa («essendo per noi ad honore del Salvatore nostro Jesu Cristo cazati li Judei dal dominio nostro, et prohibito che alcuno de loro non si possi dimorare»); a proposito dei marrani, il duca vuole che «sijno como li Judei licentiati dal dominio [suo]».

Non c’è dubbio che la situazione e l’atteggiamento ducale si sono profondamente modificati rispetto a una trentina d’anni prima. Questo importante documento è testimone di questa evoluzione. Benché esso abbia un obiettivo concreto, espone brevemente ma in modo significativo considerazioni teoriche sul comportamento dei principi, anche se non va preso alla lettera, né va considerato il ritratto fedele di una politica effettivamente attuata. È a nostro avviso discutibile l’idea di una pietà che occupi nell’azione politica del potere principesco un posto centrale, e che lo avrebbe portato a una attività di conversione decisa e drastica.

⁶⁸ Si veda Antoniazzi Villa, *Un processo contro gli ebrei*, in particolare p. 57.

⁶⁹ Si veda Chittolini, *Il «privato», il «pubblico», lo Stato*.

⁷⁰ Il documento (Bibliothèque nationale de France, Mss. Italien, 821) è pubblicato, con titolo *Ordini di Lodovico il Moro intorno al governo dello stato di Milano dopo la sua morte, nel caso della minorità del figlio*, in *Documenti di storia italiana*, pp. 291-330; i passi citati si leggono rispettivamente alle pp. 298 e 327-328. Se ne trova l’edizione anche in *Chroniques de Louis XII* (con titolo *Testament politique de Ludovic le More*, pp. 296-328). È citato da Shephard, *Princely Piety*, p. 375.

6. Alla luce della documentazione pratica: un bilancio provvisorio

Dopo il lungo percorso attraverso le fonti, e dopo queste rapide valutazioni sulle succinte affermazioni di principio fatte dal protagonista, il “principe”, è possibile ora proporre qualche provvisoria considerazione.

Nella documentazione lombarda sin qui esaminata, accanto a fenomeni di conversione si menzionano spesso “devianze” (reali o ipotizzate) che esprimono una mancanza di rispetto per la religione cristiana, che la criticano o che volontariamente la mettono in discussione. Oltre alle accuse di omicidi rituali, si tratta di atti di immoralità sessuale, o di empietà e profanazioni contro l'eucarestia o (più spesso, e probabilmente in connessione con l'importanza del culto della Madonna nelle “religioni civiche” delle città del tardo medioevo⁷¹) contro le immagini della Vergine, o ancora contro il calendario e i tempi sacri cristiani (lo scherno al Venerdì Santo), e così via.

Questa vicinanza tra conversione e “devianza” può far pensare che ambedue si configurino come la fase acuta di un rapporto difficile tra le due religioni: come se le accuse di devianza e la proposta di conversione al cristianesimo fossero due armi, in fin dei conti non così dissimili, utilizzabili dalle autorità della società maggioritaria (in particolare quelle ecclesiastiche). La conversione sembra il modo migliore per “compensare” una grave infrazione all'ordine cristiano; è la maniera più adatta di ripristinare l'equilibrio, di far dimenticare una profanazione o un comportamento immorale.

Ma va sottolineato che questo schema “paritetico” non trova riscontro effettivo nelle scelte politiche e nelle priorità del duca di Milano. Fino alla fine del secolo, il duca non agisce in modo incisivo a favore delle conversioni. Nei casi nei quali esse diventano un problema politico e d'immagine, sia Francesco che Galeazzo Maria e i suoi successori si mostrano alquanto perplessi, a causa dei disordini che esse potevano suscitare e della loro possibile illegalità (se è forzata). E tuttavia, quando la conversione ha avuto luogo, al contrario il duca la difende e la strumentalizza (le convertite sono dotate da loro padre; i manifestanti di Caracosa sono graziati, ma Caracosa rimane cristiana).

La benevolenza ducale nei confronti degli ebrei è reale, ma essa ha dei limiti e si scontra con delle forti opposizioni che vengono in particolare dalla Chiesa: non dal papa o dalle istituzioni romane, ma dalla Chiesa “locale” e localmente presente, cioè il clero secolare (compresi i vescovi) e i mendicanti. Un punto importante per apprezzare la politica ducale in questa materia è la tensione tra la documentazione generale, i capitoli concessi dallo Sforza, che, essendo sottoposti all'approvazione pontificia, sono abbastanza equilibrati, e i documenti quotidiani – missive inviate in tutte le direzioni – dove, al con-

⁷¹ La religione civica è stata oggetto di un gran numero di studi nell'ultimo trentennio. Si vedano in particolare Golinelli, *Città e culto; La religion civique; e Religion et société urbaine*. Sulla dimensione politica di queste espressioni, Chittolini, *Società urbana*; e si veda infine Cengarle, *I Visconti e il culto della Vergine*, particolarmente significativo nella prospettiva che qui interessa perché specifico sul culto mariano e sulla Lombardia.

trario, si vede il vero volto della politica ebraica del duca, cioè, nella maggior parte dei casi, la protezione e il favore⁷².

In breve. Il “principe” forse non è più di tanto filosemita: sviluppare questo punto sarebbe molto lungo e ci porterebbe fuori dal tema di questo articolo. Diciamo semplicemente che sarebbe sbagliato credere che tutti i principi che conducevano una politica favorevole agli ebrei “amassero” gli ebrei in questione. Ma questo “principe” è tollerante, questa parola comune essendo da intendere qua nel suo significato etimologico: tollerare significa accettare quello che si disapprova⁷³. Sulle questioni religiose, veramente, il “principe” fu addirittura «non troppo ortodosso», se vogliamo riprendere le parole del grande storico degli ebrei d’Italia, Attilio Milano⁷⁴. Poco incline alle conversioni, desideroso per ragioni economiche e politiche piuttosto che teologiche di mantenere una presenza ebraica nei suoi domini, preoccupato più di tutto dell’ordine, il “principe” poteva talvolta ostacolare la Chiesa, i suoi prelati e il suo clero. I doveri del “principe”, se osservati dal basso, dalla “documentazione della pratica”, si dimostrano più complessi e mutevoli di quanto in astratto ci si potesse aspettare.

Occorre tener conto, nella valutazione dell’operato dei “principi” italiani nei confronti degli ebrei nel XV secolo, delle varianti geografiche e cronologiche, entrambi cruciali. Cominciamo con la geografia (geografia politica, ovviamente). La configurazione italiana risulta eminentemente complessa e instabile⁷⁵, ed è impossibile insistere troppo sulla specificità del caso lombardo rispetto allo stato territoriale fiorentino o allo stato pontificio, o addirittura a stati monarchico-principeschi vicini, come il Piemonte sabauda⁷⁶, o lontani, come il Regno⁷⁷. La varietà dei regimi politici, i profili dell’attività economica, il ruolo della predicazione francescana, la diffusione dei monti di pietà e altre variabili ancora contribuiscono a spiegare questa diversità e questa profonda instabilità della situazione.

Continuiamo con la cronologia. Abbiamo approfondito in questo contributo un periodo specifico, i decenni precedenti le decisioni di espulsione e la creazione dei ghetti (il primo ghetto è costituito a Venezia nel 1516). Se, complessivamente, il tardo medioevo europeo (dall’inizio del XIV secolo in poi) è un’epoca di consolidamento di un’autorità monarchica più sostenuta e più “nazionale”, e non a caso anche quella di un drammatico rafforzamento

⁷² Antoniazzi Villa, *Un Processo contro gli ebrei*, pp. 51-61 (cap. 4, «Gli ebrei e il potere»).

⁷³ Si tratta di un aspetto che ho sviluppato in Savy, *Les «politiques juives»*, e Savy, *Was there a Princely Way*.

⁷⁴ Milano, *Storia degli ebrei*, p. 205: «Per varie disposizioni ecclesiastiche, e principalmente per quella del segno, non pare che gli Sforza si dimostrassero troppo ortodossi»; l’autore soggiunge che, «come contropartita di questa ospitalità saldamente protetta, gli ebrei pagarono però un prezzo particolarmente alto», e ricorda tra l’altro l’obbligo di prestare denaro anche se questo non comportava per loro nessun guadagno.

⁷⁵ Si vedano le osservazioni di Todeschini, *Les communautés juives*, p. 223.

⁷⁶ Su quello spazio, esiste la buona sintesi di Nada Patrone, *Ebrei nel Quattrocento*.

⁷⁷ Su ebrei e nuovi cristiani nel Regno di Napoli, si veda Scheller, *Die Stadt der Neuchristen*.

della politica di espulsione e conversione degli ebrei⁷⁸, al contrario si tratta per l'Italia di una congiuntura di relativa tranquillità⁷⁹: oseremmo parlare di un'eclissi del "paradigma costantiniano" convertitore? Fatto sta comunque che si osservano tra le diverse parti del mondo occidentale delle sfasature e delle rotture profonde che, d'altronde, sembrano trovare giustificazione e senso anche nel campo della storia economica⁸⁰.

Nei decenni qua presi in considerazione, la situazione italiana è dunque molto diversa da quella europea. Va precisato, peraltro, che tra questi orientamenti della seconda metà del Quattrocento e il periodo precedente si osserva una certa sostanziale continuità. Nel contesto italiano, in effetti, già nel XIV secolo si constata una "laicizzazione" di fatto dei poteri politici, che si mostrano attenti a dotarsi di una *plenitudo potestatis* rielaborata in senso per così dire monarchico, e una spregiudicatezza nel modo in cui interagiscono con la Chiesa e le sue istituzioni. Non sono forse stati i Visconti (e altri lignaggi signorili) scomunicati e soggetti a interdetto per decenni, già nella prima metà del Trecento? Le vicende della seconda metà del Quattrocento che abbiamo preso in considerazione in queste pagine, pur riguardando una tematica complessa che per carenza di fonti non si può studiare facilmente nel XIV secolo, ossia la "politica ebraica" dei principi, sono in continuità con quel periodo⁸¹. È alla specificità di questo periodo secolare che dobbiamo ora rivolgerci, provando ad apprezzare lo spazio occupato dalla pietà del "principe" non più nella documentazione pratica, ma nella letteratura teorica, nella trattatistica.

7. *Il discorso teorico: i trattati de principe*

Il mio obiettivo finora è stato quello di descrivere idee e fatti principeschi "dal basso", per così dire: ricostruire l'ideologia non sulla base delle affermazioni teoriche contenute nei trattati, ma nella pratica, chiarendo gli obblighi del governante in materia religiosa così come appaiono alla luce della documentazione quotidiana, elaborata giorno per giorno.

Abbandoniamo ora questa prospettiva, e interessiamoci alle concezioni teoriche. Cosa produce il confronto con i testi in cui si esprimono queste concezioni, innanzitutto i trattati sul "principe", un genere letterario abbondantemente rappresentato in Italia durante il Rinascimento, in cui si discorre su

⁷⁸ È un punto che discute già Kriegel, *Mobilisation politique*, pp. 6-9, che rinvia in particolare alle tesi classiche di Salo Baron. Le espulsioni sono state oggetto di studi soddisfacenti per i due principali spazi "nazionali": Mundill, *England's Jewish Solution* e Sibon, *Chasser les juifs*.

⁷⁹ Si vedano, a titolo comparativo, *The Jews of Europe* e *Jüdische Gemeinden*. Molto prezioso anche Haverkamp, *Ebrei in Italia e in Germania*.

⁸⁰ Non è forse una delle idee di fondo di Todeschini, *La banca e il ghetto?*

⁸¹ Sull'ideologia "monarchica" e la *plenitudo*, si vedano Black, *Absolutism in Renaissance Milan*, Cengarle, *A proposito di legittimazioni*, e Cengarle, *Les maestà all'ombra del biscione* (oltre alle osservazioni di Savy, *Remarques sur le pouvoir*).

ciò che devono essere le virtù di quest'ultimo⁸²? Ad un primo sguardo, questi testi traboccano di pietà, e la prima sensazione è quella di trovarsi di fronte a una contrapposizione nettissima tra teoria e pratica. Ma un esame più attento dimostra che il significato di questi testi è in realtà diverso, e consente di restituire al quadro complessivo la sua coerenza.

Le differenze e le sfumature che distinguono tra di loro questi testi famosi non devono essere ignorate. Si potrebbe risalire alla lettera di Petrarca talvolta descritta come un trattato sul buon governo e uno *speculum principis*⁸³: se il suo obiettivo dichiarato è di far crescere la devozione e il rispetto provato dal destinatario nei confronti di Dio («virtutum bonorumque omnium largitori devotior fias atque in dies obsequentior»), fatto sta però che la pietà vi sembra tratteggiata in maniera piuttosto convenzionale e poco tematizzata. Quello che a Petrarca interessa qua è innanzitutto la questione di sapere se il “principe” deve essere piuttosto amato o temuto⁸⁴. Tra i testi cronologicamente più vicini agli eventi trattati in questo saggio, ricordiamo anche il *De vero principe* di Bartolomeo Platina (1481 c.), il *De principe liber* di Giovanni Pontano (scritto nel 1468, pubblicato nel 1490), e un po' più tardi il *De officio principis* di Giovanni Francesco Bracciolini (1504), o il voluminoso *De regno et regis institutione* di Francesco Patrizi (1519), senza dimenticare naturalmente due opere fondamentali, il *Principe* di Machiavelli (1513) e l'*Institutio principis christiani* di Erasmo (1516). Non tutti questi testi appartengono allo stesso genere: Machiavelli, quando afferma di preferire «la verità effettuale delle cose» piuttosto che il discorso edificante degli *specula principis*, procede ad un chiaro spostamento dei valori che presiedono alla descrizione della figura ideale; e non è l'unico autore che agisce in questo modo. Oltre alle diversità dei generi letterari, ci sono, naturalmente, grandi differenze nei punti di vista. Niente potrebbe essere più falso dell'idea che, del “principe”, la trattatistica offrirebbe un'immagine unica: si percepiscono ovviamente le differenze tra i singoli autori, ma anche le differenze dovute a opinioni, ambienti e orientamenti politici.

Eppure si sente un'ispirazione generale⁸⁵, che contraddistingue fortemen-

⁸² Sulle virtù principesche – ma non necessariamente negli *specula* – offre una visione d'insieme *Princely Virtues in the Middle Ages*.

⁸³ *Sen.* 14, 1 («Quale esser debba chi regge il governo della sua patria»), indirizzata da Arquà a Francesco il Vecchio da Carrara signore di Padova (28 novembre 1373).

⁸⁴ Su questa missiva, forse la più lunga e tra le più famose di Petrarca, dobbiamo per mancanza di spazio fare solo riferimento alla bibliografia esistente, in particolare: Bejczy, *The State as a Work of Art*; Ponte, *I consigli politici*; e Hermand-Schebat, *Les figures du bon prince*. Petrarca discusse del buon governo anche in *Fam.* 12, 2 (a Niccola Acciaiuoli, da Avignone, il 20 febbraio 1352).

⁸⁵ Come si legge in Pastore Stocchi, *Il pensiero politico*, p. 51, questi scritti «risentono, secondo gli interessi e le esperienze dei rispettivi autori, di realtà sociopolitiche obiettivamente differenziate nelle forme e nella cronologia», ma si percepisce «un'ispirazione abbastanza simile»; l'intera sezione di questo studio dedicata a «I trattati sul principe» (pp. 51-56) presenta un grande interesse. Si veda anche Rubinstein, *Le dottrine politiche*, che espone la riflessione del tempo sulle virtù del podestà; e inoltre anche Gilbert, *The Humanist Concept*, che rimane un riferimento fondamentale.

te i trattati dell'epoca umanistica rispetto ai testi del tardo medioevo, *in primis* dagli *specula principis*⁸⁶. Le virtù principesche evidenziate dai trattati *de principe* umanistici non manifestano più una preoccupazione prevalente per la salvezza dell'anima come invece facevano gli *specula*, che difendevano una concezione ministeriale dell'esercizio del potere: ormai, premezzano l'efficienza professionale e le virtù antiche. Pur se, ovviamente, i testi medievali sono anch'essi complessi e meritano un esame attento⁸⁷, si può dire che la distanza tra gli *specula* e i trattati è tanto più marcata quanto questi ultimi si indirizzavano al re, e non al "principe". Vi è qui un paradosso: il "principe", pur essendo meno potente o almeno "meno sovrano" del monarca, si dimostra più di lui capace di sfuggire alla tutela sacerdotale. È innanzitutto al re che si rivolge questa letteratura politico-morale, sin dalle sue origini nell'alto medioevo fino ai suoi ultimi rappresentanti. Il "principe" in qualche modo sembrerebbe approfittare del fatto di trovarsi in una relativa penombra.

Torniamo ai trattati umanistici: nei loro cataloghi ragionati di virtù, definite con grande cura e illustrate con esempi antichi, tutto scaturisce dalle quattro virtù cardinali (prudenza, giustizia, fermezza e temperanza). Non si meraviglierà nessuno se il modello antico non offre alcun esempio di pietà cristiana: questa evidenza rende difficoltosa l'evidenziazione della pietà tra le virtù del "principe". Al contrario, queste virtù sono legate agli obblighi pubblici e "professionali": sono dunque immanenti e definite dalla loro capacità di produrre gratitudine e consenso del popolo. Certamente la religione è presente; ma lo è come virtù politica. Manifestare la propria pietà procura al "principe" il rispetto dei suoi sudditi e il loro affetto⁸⁸. Vero è che Platina dedica il secondo capitolo del primo libro del suo *De principe* alla religione del principe («De religione principis»): ma non ci si trova niente di "interno", di intimo. Lo stesso nel *Principe* di Machiavelli, che espone anche lui una concezione soprattutto utilitaria della pietà principesca⁸⁹.

⁸⁶ Sugli *specula* e l'educazione principesca, in una bibliografia immensa, si vedano *L'éducation des rois* (in particolare, in quel *dossier*, Tognon, *Intelletuali ed educazione*); Senellart, *Les arts de gouverner*; *Specula principum. Riflesso della realtà giuridica*; e *Le prince au miroir*. Si veda anche Quagliani, *Il modello del principe*, meno vicino però all'oggetto della nostra riflessione di quanto potrebbe sembrare.

⁸⁷ Su uno dei più celebri di loro, il *Policraticus*, rimandiamo agli avvertimenti di Barrau, *Ceci n'est pas un miroir*, e all'insistenza di Senellart, *Machiavélisme et raison d'État*, sulla sua specificità; si legge in particolare, a p. 26, che i principi nella concezione di Giovanni di Salisburgo sono «administrateurs d'un salut qui ne consiste pas dans la rédemption des âmes (*salus animarum*), mais dans le bien public».

⁸⁸ Pastore Stocchi, *Il pensiero politico*, p. 53, «nei trattati umanistici non si insist[e] sulla fede (virtù teologale) del principe, quanto piuttosto sulla *religio*, intesa come pratica formale del culto, raccomandata per i vantaggi che assicura». E p. 54: «l'appariscente inflessione retorico-moraleggiante e i fitti ricordi classici dissimulano, nella vasta letteratura quattrocentesca sul principe, un impianto assai più disincantato e realistico di quanto non sembri allo stesso F. Gilbert». Per quanto riguarda Machiavelli, oltre al suo *Principe*, andrebbero riletti anche i *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, in particolar modo I, 12, passo celebre che, lungi dall'esprimere una fervente spiritualità, sostiene «di quanta importanza sia tenere conto della religione».

⁸⁹ Sulla pietà del principe, si veda Shephard, *Princely Piety*, in particolare pp. 382-388: con il suo lavoro sulla contrapposizione tra "sembrare" ed "essere", questo studio dimostra come

Oltre all'ovvia assenza del cristianesimo nei modelli antichi, l'assenza della pietà ha anche delle complesse motivazioni politiche tardomedievali: va ricordato qua che "principe" è il nome dato, nel XV secolo, a quello che si chiamava poco prima il "signore" (*dominus*), cioè, se consentiamo di portare sull'istituzione e la sua storia uno sguardo genealogico, il "discendente" di quello che il comune aveva fatto magistrato straordinario. Il signore è più di un semplice podestà, d'accordo, e la signoria non solo ha diverse eredità, ma come ho già detto sviluppa nel Quattrocento una forte ideologia monarchica e di "sovranità".

Ma forse si capisce meglio che la sacralità del signore non sia ovvia se sottolineiamo che comunque la signoria deriva in parte dal comune e mantiene a lungo un legame con la società urbana. Perché, con molta fatica, qualche elemento di sacralità e qualche parvenza di sovranità si attacchino ai signori d'Italia, in particolare in Lombardia o negli stati estensi (mentre invece i Savoia o a maggior ragione gli Aragonesi hanno a disposizione dei modelli monarchico-principeschi più forti), occorrerà lo sviluppo di un certo numero di processi ormai abbastanza conosciuti: pensiamo all'influenza di modelli stranieri, al lavoro dell'ideologia e al processo di dinastizzazione, senza dimenticare la partecipazione alla sovranità imperiale, attraverso la diffusione prima del modello del vicariato poi delle investiture di titoli sempre più prestigiosi (i principi, lungi dal voler affrancarsi dell'imperatore per essere "veramente principi", trovano in un primo periodo in lui il fondamento della continuità del loro potere, che consente loro di allontanarsi dalla tradizione comunale)⁹⁰.

Per capire cosa è il "buon principe", bisogna dunque considerare anche quelle che sono le virtù del "buon magistrato": non ci si trovano la pietà e lo zelo convertitore. Un *dominus* non è un re, non ha il carico delle anime del proprio regno, a differenza del "cristianissimo", che è forse quasi un vescovo (se si pensa a Luigi IX di Francia), almeno quasi un chierico. Vero è che ci fu un tempo in cui governare era un'arte di condurre le anime; ma questo tempo è finito. L'età del *regimen* patristico è il VI secolo⁹¹.

L'impressione iniziale di una pietà proliferante nella trattatistica è dunque molto superficiale. Al contrario, si nota il parallelismo tra pratica e teoria, nel senso che l'impressionante insistenza della trattatistica sulla pietà del principe rinvia spesso ad una pietà formale e ostentata, e comunque ad una

il principe si preoccupi di pietà ma concepisca quest'ultima come una virtù che va manifestata piuttosto che come l'espressione di un'interiorità. L'autore cita un brano significativo del *Principe*, XVIII: «E non è cosa più necessaria a parere d'averne, che quest'ultima qualità [*la religione*]; perchè gli uomini in universale giudicano più agli occhi che alle mani, perchè tocca a vedere a ciascuno, a sentire a pochi».

⁹⁰ Non possiamo elencare qui tutti i contributi raccolti nei voll. 1 e 4 della serie *Italia comunale e signorile*, a cura di Jean-Claude Maire Vigueur e Andrea Zorzi (*Signorie cittadine nell'Italia comunale e Signorie italiane e modelli monarchici*). Si veda anche Gamberini, *La legittimità contesa*, in particolare pp. 125-135. Abbiamo studiato alcuni di questi aspetti in Savy, *Remarques sur le pouvoir* e Savy, *Pouvoir seigneurial*.

⁹¹ Si veda Senellart, *Les arts de gouverner*, pp. 27-29.

pietà o meglio ad una religiosità di carattere innanzitutto politico: il quadro complessivo, che integra sia la documentazione pratica sia la trattatistica, ci sembra decisamente coerente. Arrivati a questo punto, parlare di una causalità (il principe non si preoccupa della pietà perché i trattati del principe non la menzionano, o il contrario) o addirittura dire qualcosa sulla causalità sarebbe fare un passo che noi non facciamo.

8. Conclusione

Che significato va dato, infine, a questa reticenza principesca al convertire che abbiamo cercato di mettere in risalto in questo saggio? E come possiamo interpretare questa capacità del principe di liberarsi parzialmente dall'obbligo religioso⁹²?

Carl Schmitt affermava nella sua *Teologia politica* (1922) che «sovrano è chi decide sullo stato di eccezione». Senza necessariamente sottoscrivere questa definizione del sovrano, si può ammettere che tale capacità decisionale forse non *fa* il sovrano, ma di sicuro è di un sovrano; allontanarsi dalla pressione ecclesiale è un modo di affermare la propria superiorità politica. Ma non spingere alla conversione è veramente agire in modo eccezionale? Diremmo di sì, anche se la risposta alla domanda preliminare di sapere dov'è l'eccezione non è semplice quanto sembra. Non è forse stato dimostrato di recente che Giovanni Duns Scoto fu «il primo e praticamente l'unico teologo medievale che [avesse] raccomandato quei battesimi forzati di adulti che il diritto canonico vietava esplicitamente»? Giudicava che non ci fosse nulla che limitasse le decisioni principesche in materia religiosa, mentre altri pensatori mettevano in risalto altri elementi, come l'usanza della Chiesa. È un problema di «gerarchia dei poteri»⁹³.

Senza arrivare a dire che ha prevalso l'opzione estremistica del Dottor Sottile, si può affermare che, alla fine del Medioevo, si è diffusa l'idea che la conversione vada favorita (il che non equivale, sicuramente, a imporla per la forza; e veramente la si favorisce in buona misura per opportunismo politico)⁹⁴. L'«eccezione» sarebbe dunque piuttosto dalle parti del duca che rinuncia alla «missione *ad hebreos*». Così la politica ducale sarebbe parte di uno spazio singolare: approfittando dell'imporsi della ragione di Stato, il principe divie-

⁹² Un paragone con altri spazi principeschi italiani sarebbe sicuramente proficuo. Si veda ad esempio Marietti, *Laurent le Magnifique*.

⁹³ Marmursztejn e Piron, *Duns Scot et la politique*, p. 35: «Duns Scot est ainsi le premier et pratiquement le seul théologien médiéval qui ait prôné des baptêmes forcés d'adultes que le droit canonique prohibait explicitement»; e p. 38: «ce dernier apparaît en définitive comme le seul théologien de son époque qui ait préconisé la disparition presque complète des juifs par la conversion forcée».

⁹⁴ Sono molti i lavori che riflettono su quel tema. Si vedano almeno Caffiero, *Battesimi forzati; Ebrei e cristiani nell'Italia medievale e moderna; Forzare le anime*; Esposito, *Un'altra Roma*; Stow, *The Papacy and the Jews*; Stow, *Jewish Life*; e *Strategie e normative per la conversione*.

ne autonomo dall'obbligo religioso di conversione e promuove un regime più tranquillo e più legalistico, nel quale si lasciano gli ebrei in pace finché lo Stato è ben gestito e l'ordine regna⁹⁵. Vediamo il non-interventismo dello stato come un paradossale indizio della sua potenza, in quanto la sua mancanza di entusiasmo deriva da un suo pragmatismo, ma anche da una sorta di autonomia, dal costituirsi di uno spazio del potere che in qualche misura prescinde dalla religione e gli consente di affrancarsi dall'ingiunzione di conversione.

In una situazione come questa, l'interesse politico ed economico puro favorisce la diversità religiosa, senza però che quest'ultima sia veramente voluta come tale. Prima della modernità, non esistono veramente discorsi politici che giustificano la diversità "come tale". Tutt'al più si trova un discorso religioso che assegna un valore positivo alla pluralità delle diversità: la presenza ebraica sarebbe opportuna in quanto conviene mantenere questo "popolo testimone", per esempio (un'idea che abbiamo incontrato *sopra*); oppure «haereses oportet esse», «conviene che ci siano degli eretici» nelle parole di Paolo, *I Cor.*, 11, 18-19, perché l'eresia consente di chiarire la dottrina giusta.

Esiste un altro e tutto diverso tipo di discorso che legittima la diversità religiosa: quello apologetico, che difende cioè l'opportunità della diversità perché è lui stesso prodotto di questa diversità. Si può così pensare al famoso testo pubblicato nel 1638 a Venezia da Simone Luzzatto, *Discorso circa il stato de gl'Hebrei, et in particolar dimoranti nell'inclita città di Venetia*, nel quale l'autore afferma che la radicale eterogeneità degli ebrei e dei cristiani rende possibile una convivenza pacifica e fruttuosa – ma la data è molto successiva e, come abbiamo detto, si tratta di apologetica. Si ha piuttosto l'impressione che, nell'Italia del XV secolo, la fede e la pietà e soprattutto la loro attuazione politica siano quasi scomparse dal programma politico del principe, dalla sua agenda. È per questo motivo che è possibile questo momento di calma, piuttosto che per una improvvisa valorizzazione della diversità religiosa per sé stessa. Si potrebbe dire che la missione del principe in questo campo si è esaurita o ha assunto altre forme, e che è stata trasferita ad altri agenti di conversione, gli osservanti *in primis*.

È l'abbozzo di un momento di regresso nella religiosità del principe: in Francia, il re è e resta sicuramente il "cristianissimo", ma in Italia sembra che il discorso della religiosità del principe stia vivendo un'eclissi, prima dell'impostazione del rapporto fra potere e religione data dalla Controriforma cattolica e nel suo ambito dalla riflessione della "teologia politica" dei gesuiti (anche se la rinascita del discorso nei XV e XVI secoli si capisce anche nel quadro del disciplinamento sociale complessivo).

Nel mezzo del ribollimento religioso (Riforma e Riforma cattolica, guerre di religione) e in virtù dell'assolutismo (e non più di una sottomissione del po-

⁹⁵ Su questi aspetti, costituisce un'introduzione illuminante Senellart, *Machiavélisme et raison d'État*. Sull'eccezione nel tardo Medioevo, si vedano Vallerani, *Paradigmi dell'eccezione*, e i contributi raccolti in *Tecniche di potere*.

tere secolare a quello della Chiesa), il potere, monarchico e anche principesco, recupera la capacità di decisione in materia di cura delle anime.

Ritornando, in conclusione, alla tensione che abbiamo evocato all'inizio, possiamo paradossalmente parlare di un significato minore rivestito, agli occhi dello storico, dall'elemento costante e stabile costituito dalla "natura" cristiana del potere politico nel Medioevo. L'elemento invariante sarebbe dunque meno significativo delle variabili. I poteri medievali si definiscono cristiani continuamente, ma veramente quest'autodefinizione non è così impegnativa. Non è "falsa": tale affermazione non è uno schermo, è sincera, ed è anche essenziale per capire l'esercizio del potere nel Medioevo. Ma non è oggetto di una scelta. Ciò che è significante è la variabile, in questo caso la politica dei principi verso gli ebrei.

Opere citate

- L. Allegra, *Identità in bilico. Il ghetto ebraico di Torino nel Settecento*, Torino 1996.
- Anonymi Ticinensis *Liber de laudibus civitatis Ticinensis*, a cura di R. Maiocchi e F. Quintavalle (*Rerum Italicarum Scriptores*², XI, 1), Città di Castello 1903.
- A. Antoniazzi Villa, *Gli ebrei dei domini sforzeschi negli ultimi decenni del Quattrocento*, in *Milano nell'età di Ludovico il Moro*, 1, Milano 1983, pp. 179-184.
- A. Antoniazzi Villa, *Un duca di Milano contro gli ebrei. Note in margine a una ricerca*, in «Rassegna mensile di Israel», 52 (1986), pp. 397-406.
- A. Antoniazzi Villa, *Un processo contro gli ebrei nella Milano del 1488. Crescita e declino della comunità ebraica lombarda alla fine del Medioevo*, Bologna 1986.
- The Apostolic See and the Jews*, a cura di S. Simonsohn, 3, *Documents: 1464-1521*, Toronto 1990.
- R. Aubert, *Frères de Saint-Ambroise*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 18, Paris 1977, pp. 1271-1272.
- J. Barrau, *Ceci n'est pas un miroir, ou le Policraticus de Jean de Salisburys*, in *Le prince au miroir*, pp. 87-112.
- I.P. Bejczy, *The State as a Work of Art: Petrarch and his Speculum Principis (Sen. XIV, 1)*, in «History of Political Thought», 15 (1994), pp. 313-321.
- N. Ben-Azryeh Debby, *Renaissance Florence in the Rhetoric of Two Popular Preachers: Giovanni Dominici (1356-1419) and Bernardino da Siena (1380-1444)*, Turnhout 2001.
- D. Berger, *Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages*, in «American Historical Review», 91 (1986), pp. 576-591.
- J. Black, *Absolutism in Renaissance Milan. Plenitude of Power Under the Visconti and the Sforza 1329-1535*, Oxford-New York 2009.
- M. Botticini, *A Tale of «Benevolent» Governments: Private Credit Markets, Public Finance, and the Role of Jewish Lenders in Medieval and Renaissance Italy*, in «The Journal of Economic History», 60 (2000), 1, pp. 164-189.
- M. Caffiero, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma 2004.
- M. Caffiero, *Le doti della conversione. Ebrei e neofite a Roma in età moderna*, in «Geschichte und Region / Storia e regione», 19 (2010), 1 (*Heiratsgüter / Doti*, a cura di S. Clementi e M. Garbellotti), pp. 72-91.
- I. Cammarata, U. Rozzo, *Il beato Giovannino patrono di Volpedo. Un fanciullo «martire» alla fine del secolo XV*, Volpedo 1997.
- F. Cengarle, *I Visconti e il culto della Vergine (XIV secolo): qualche osservazione*, in «Annali di storia moderna e contemporanea», 16 (2010), pp. 215-228.
- F. Cengarle, *A proposito di legittimazioni: spunti lombardi*, in *Signorie cittadine nell'Italia comunale*, pp. 479-493.
- F. Cengarle, *Les maestà all'ombra del biscione: dalle città lombarde ad una monarchia europea, 1335-1447*, Roma 2014.
- G. Chittolini, *Il «privato», il «pubblico», lo Stato*, in *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Chittolini, A. Molho e P. Schiera, Bologna 1994, pp. 553-589.
- G. Chittolini, *Società urbana, chiesa cittadina e religione in Italia alla fine del Quattrocento*, in «Società e storia», 33 (2000), 87, pp. 1-17.
- Chroniques de Louis XII par Jean d'Auton*, a cura di R. de Maulde La Clavière, 2, Paris 1891.
- E.M. Cohen, *Elia da Vigevano's Prayerbooks of 1490*, in «Studia rosenthaliana», 38 (2006), pp. 169-177.
- J. Cohen, *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca e London 1984².
- V. Colorni, *Gli ebrei nel sistema del diritto comune fino alla prima emancipazione*, Milano 1956.
- Contesting Inter-Religious Conversion in the Medieval World*, a cura di Y. Fox e Y. Yisraeli, London e New York 2017.
- Corps universel diplomatique du droit des gens*, a cura di J. Dumont, 3, 1, Amsterdam-La Haye 1726.
- G. D'Agostino, «Più glie delectano canzone veneciane che francese»: *echi di poesia italiana alla corte napoletana di Alfonso il Magnanimo*, in «Musica Disciplina», 49 (1995), pp. 47-77.
- Documenti diplomatici tratti dagli Archivi milanesi*, a cura di L. Osio, 1, Milano 1864.

- Documenti di storia italiana copiati su gli originali autentici e per lo più autografi esistenti in Parigi*, a cura di G. Molini, 1, Firenze 1836.
- Ebrei e cristiani nell'Italia medievale e moderna: conversioni, scambi, contrasti*, a cura di M. Luzzati, M. Olivari e A. Veronese, Roma 1988.
- Gli Ebrei in Italia*, 1, *Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, a cura di C. Vivanti, Torino 1996.
- Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIII^e-XV^e siècle)*, a cura di N. Bériou e J. Chiffolleau, Lyon 2009.
- L'Éducation des rois: pédagogie et pouvoir*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes», 99 (1987), 1, pp. 235-446.
- H. Élie, *Contribution à l'étude du statut des Juifs en Italie aux XV^e et XVI^e siècles*. L'opinion de Bernardin de Busti, in «Revue de l'histoire des religions», 142 (1952), pp. 67-96.
- A. Esposito, *Un'altra Roma. Minoranze nazionali e comunità ebraiche tra Medioevo e Rinascimento*, Roma 1995.
- A. Foglia, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa dagli inizi del XV secolo al 1523*, in *Storia di Cremona. Il Quattrocento. Cremona nel ducato di Milano (1395-1535)*, 6, a cura di G. Chittolini, Cremona 2008, pp. 162-201.
- Forzare le anime. Conversioni tra libertà e costrizione in età moderna*, a cura di M. Caffiero, in «Rivista di storia del cristianesimo», 7 (2010), 1.
- Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, a cura di S.J. McMichael e S.E. Myers, Leiden 2004.
- A. Gamberini, *La legittimità contesa. Costruzione statale e culture politiche (Lombardia, secoli XII-XV)*, Roma 2016.
- M. Gazzini, *Storie di vita e di malavita. Criminali, poveri e altri miserabili nelle carceri di Milano alla fine del medioevo*, Firenze 2017 (Reti Medievali E-Book, 30) < www.ebook.retimedievali.it >.
- F. Gilbert, *The Humanist Concept of the Prince and the Prince of Machiavelli*, in «The Journal of Modern History», 11 (1939), 4, pp. 449-483.
- P. Golinelli, *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*, Bologna 1991.
- S. Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, Philadelphia 1933.
- A. Haverkamp, *Ebrei in Italia e in Germania nel Tardo Medioevo. Spunti per un confronto*, in «Interstizi». *Culture ebraico-cristiane a Venezia e nei suoi domini dal Medioevo all'età moderna*, a cura di U. Israel, R. Jütte e R.C. Mueller, Roma 2010, pp. 47-100.
- P. Henriot, *Entre praxis, évangélisme et conscience de Chrétienté: la conversion des musulmans au Moyen Âge central (XI^e-XIII^e siècles)*, in «Anuario de historia de la Iglesia», 20 (2011), pp. 161-182.
- T. Herzig, *Nuns, Artists, and Baptized Jews: The Vestition Ceremony of Suor Theodora*, quondam Hebraea, in «Memorie domenicane», n.s., 46 (2015), pp. 243-264.
- T. Herzig, *The Prosecution of Jews and the Repression of Sodomy in Fifteenth-Century Italy*, in *L'Inquisizione romana, i giudici e gli eretici. Studi in onore di John Tedeschi*, a cura di A. Del Col e A. Jacobson Schutte, Roma 2017, pp. 59-73.
- L. Hermand-Schebat, *Les figures du bon prince et du tyran dans la Senilis XIV*, 1 de Pétrarque, in *Le Tyran et sa postérité dans la littérature latine de l'Antiquité à la Renaissance*, a cura di L. Boulègue, H. Casanova-Robin e C. Lévy, Paris 2013, pp. 271-285.
- E. Horowitz, *Families and Their Fortunes: The Jews of Early Modern Italy*, in *Cultures of the Jews. A New History*, a cura di D. Biale, New York 2002, pp. 573-636.
- C. Invernizzi, *Gli ebrei a Pavia. Contributo alla storia dell'ebraismo nel ducato di Milano*, in «Bollettino della società pavese di storia patria», 5 (1905), pp. 191-240 e pp. 281-319.
- F. Jesi, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, a cura di D. Bidussa, Torino 2007³ (1973¹, 1993²).
- The Jews of Europe in the Middle Ages (Tenth to Fifteenth Centuries)*, a cura di C. Cluse, Turhout 2004.
- The Jews in the Duchy of Milan*, a cura di S. Simonsohn, 1 (1387-1477), 2 (1477-1566), Jérusalem 1982 (A Documentary history of the Jews of Italy, a cura di S. Simonsohn).
- Jüdische Gemeinden und ihrer christlicher Kontext in kulturräumlich vergleichender Betrachtung von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert*, a cura di C. Cluse, A. Haverkamp e I.J. Yuval, Hannover 2003.
- B.Z. Kedar, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, Princeton 1984.
- M. Kriegel, *Mobilisation politique et modernisation organique. Les expulsions de Juifs au Bas Moyen Âge*, in «Archives de sciences sociales des religions», 46 (1978), 1, pp. 5-20.

- M. Luzzati, *Per la storia degli Ebrei italiani nel Rinascimento. Matrimoni e apostasia di Clemenza di Vitale da Pisa*, in *Studi sul Medioevo cristiano offerti a Raffaello Morghen*, 1, Roma 1974, pp. 427-473, poi in Luzzati, *La casa dell'Ebreo*, pp. 59-106 col titolo *Matrimoni e apostasia di Clemenza di Vitale da Pisa*).
- M. Luzzati, *La casa dell'Ebreo. Saggi sugli ebrei a Pisa e in Toscana nel Medioevo e nel Rinascimento*, Pisa 1985.
- M. Luzzati, *La circolazione di uomini, donne e capitali ebraici nell'Italia del Quattrocento: un esempio toscano-cremonese*, in *Gli ebrei a Cremona. Storia di una comunità fra Medioevo e Rinascimento*, a cura di G.B. Magnoli, Firenze 2002, pp. 33-52.
- G. Luzzatto, *I banchieri ebrei in Urbino, nell'età ducale. Appunti di storia economica, con appendice di documenti*, Padova 1902.
- S. Luzzatto, *Discorso circa il stato de gl'Hebrei, et in particolar dimoranti nell'inclita città di Venetia*, appreso Gioanne Calleoni, Venezia 1638, riedizione in *Scritti politici e filosofici di un ebreo scettico nella Venezia del Seicento*, a cura di G. Veltri, Milano 2013, pp. 3-106.
- G.B. Magnoli, «Il gran disordine de' giudei»: storia di una comunità sotto assedio, in *Gli Ebrei a Cremona. Storia di una comunità fra Medioevo e Rinascimento*, a cura di G.B. Magnoli, Firenze 2002, pp. 53-92.
- G. Maifreda, *The Jews: Institutions, Economy, and Society*, in *A Companion to Late Medieval and Early Modern Milan. The Distinctive Features of an Italian State*, a cura di A. Gamberrini, Leiden 2015, pp. 376-401.
- P. Mainoni, *Fiscalità signorile e finanza pubblica nello stato visconteo-sforzesco*, in *Estados y mercados financieros en el Occidente cristiano (siglos XIII-XVI)*, Pamplona 2015, pp. 105-156.
- M. Marietti, *Laurent le Magnifique: le «prince» et la «religion»*, in *Regards sur la Renaissance italienne: mélanges de littérature offerts à Paul Larivaille*, a cura di M.-F. Piéjus, Nanterre 1998, pp. 329-343.
- E. Marmursztejn, S. Piron, *Duns Scot et la politique. Pouvoir du prince et conversion des juifs*, in *Duns Scot à Paris. 1302-2002*, a cura di O. Boulnois, É. Karger, J.-L. Solère e G. Sondag, Turnhout 2004, pp. 21-62.
- E. Marmursztejn, *Le baptême forcé des enfants juifs. Question scolastique, enjeu politique, échos contemporains*, Paris 2016.
- F. Menant, *Les monastères bénédictins du diocèse de Crémone. Répertoire*, in *Centro Storico Benedettino Italiano. Settimo bollettino informativo*, Cesena 1979, n. 34.
- H. Merḥavia, *La polemica di Bernardinus de Bustus contro gli ebrei e il Talmud*, in «Michael. On the History of the Jews in the Diaspora», 1 (1972), pp. 163-260 [in ebraico].
- A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1963.
- Monti di pietà e presenza ebraica in Italia (secoli XV-XVIII)*, a cura di D. Montanari, Roma 1999.
- R.I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe 950-1250*, Oxford 1987.
- A. Morisi Guerra, *Bottigella (Butigella, de Boticellis, de Butigellis)*, Giovanni Stefano, in *Dizionario biografico degli italiani*, 13, Roma 1971, pp. 461-462.
- F. Mormando, *The Preacher's Demons: Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*, Chicago e London 1999.
- R.R. Mundill, *England's Jewish Solution: Experiment and Expulsion, 1262-1290*, Cambridge 1998.
- Musica antica fra colto e popolare*, a cura di G. Garofalo, Piana degli Albanesi 2006.
- M.G. Muzzarelli, *Ferrara, ovvero un porto placido e sicuro tra XV e XVI secolo*, in *Vita e cultura ebraica nello stato estense*, a cura di E. Fregni e M. Perani, Nonantola-Bologna 1993, pp. 235-257.
- M.G. Muzzarelli, *Pescatori di uomini. Predicatori e piazze alla fine del Medioevo*, Bologna 2005.
- A.M. Nada Patrone, *Ebrei nel Quattrocento tra discriminazione e tolleranza: il caso Piemonte*, Vercelli-Cuneo 2005.
- M. Pastore Stocchi, *Il pensiero politico degli umanisti*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, 3, *Umanesimo e Rinascimento*, a cura di L. Firpo, Torino 1987, pp. 3-68.
- R. Po-Chia Hsia, *Trent 1475. Stories of a Ritual Murder Trial*, Yale 1992.
- Politiche finanziarie e fiscali nell'Italia settentrionale (secoli XIII-XV)*, a cura di P. Mainoni, Milano 2001.
- G. Ponte, *I consigli politici del Petrarca a Francesco da Carrara (Sen., XIV, 1)*, in *Petrarca e la cultura europea*, a cura di L. Rotondi Secchi Tarugi, Milano 1997, pp. 121-127.

- Pouvoir politique et conversion religieuse*, 1, *Normes et mots*, a cura di T. Lienhard e I. Poutrin, Roma 2017.
- Prince (Le) au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*, a cura di F. La-chaud e L. Scordia, Rouen-Le Havre 2007.
- Princely Virtues in the Middle Ages, 1200-1500. Herrschertugenden im Mittelalter*, a cura di I.P. Bejczy e C.J. Nederman, Turnhout 2007.
- Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, a cura di A. Esposito e D. Quagliani, Padova 1990.
- D. Quagliani, *Il modello del principe cristiano. Gli «specula principum» fra Medioevo e prima Età Moderna*, in *Modelli nella storia del pensiero politico*, 1, a cura di V.I. Comparato, Firenze 1987, pp. 103-122.
- D. Quagliani, *Fra tolleranza e persecuzione. Gli ebrei nella letteratura giuridica del tardo Medioevo*, in *Gli ebrei in Italia*, pp. 645-675.
- La Religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, a cura di A. Vauchez, Roma 1995.
- Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, a cura di P. Boucheron e J. Chiffolleau, Paris 2000.
- C. Roth, *The History of the Jews of Italy*, Philadelphia 1946.
- C. Roth, *A History of the Jews in England*, Oxford 1978².
- N. Rubinstein, *Le dottrine politiche nel Rinascimento*, in *Il Rinascimento: Interpretazioni e problemi*, a cura di M. Boas Hall, A. Chastel e C. Grayson, Bari 1979, pp. 181-237.
- P. Savy, *Remarques sur le pouvoir et la société politique dans le duché de Milan au XV^e siècle*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 115, (2003), 2, pp. 987-1019.
- P. Savy, *Pouvoir seigneurial et modèle monarchique français (Milan, XIV^e-XV^e siècles)*, in *Circulation des idées et des pratiques politiques. France et Italie (XIII^e-XV^e siècle)*, a cura di A. Lemonde e I. Taddei, Roma 2013, pp. 187-208.
- P. Savy, *Les «politiques juives» en Italie du Nord avant les ghettos*, in *Religious Minorities, Integration and the State. État, minorités religieuses et intégration*, a cura di I. Jablonka, N. Jaspert, J.-P. Schreiber e J.V. Tolan, Turnhout 2016, pp. 35-47.
- P. Savy, *Entre peuple et communauté: remarques sur l'idée de nation chez les Juifs d'Italie (XV^e-XVI^e siècles)*, in «Revue de l'histoire des religions», 234 (2017), 2 (*Les juifs et la nation au Moyen Âge*), a cura di J. Sibon e C. Soussen, pp. 297-314.
- P. Savy, *Patrimoine, conflits, conversions: les dots juives en Lombardie (XV^e-milieu XVI^e siècle)*, in *La fabrique des sociétés médiévales méditerranéennes*, a cura di D. Chamboduc de Saint Pulgent e M. Dejou, Paris, Publications de la Sorbonne, 2018, c.s.
- P. Savy, *Was there a Princely Way of Conceiving the Jewish Minority in 15th-Century Northern Italy?*, in «Non contrarii, ma diversi». *What place for the Jewish minority in Early Modern Italy (1400-1800)?*, a cura di A. Guetta e P. Savy, c.s.
- B. Scheller, *Die Stadt der Neuchristen. Konvertierte Juden und ihre Nachkommen im Trani des Spätmittelalters zwischen Inklusion und Exklusion*, Berlin 2013.
- C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in C. Schmitt, *Le categorie del "politico"*, a cura di P. Schiera, Bologna 1972², pp. 27-86 (1^a ed. München-Leipzig 1922).
- M. Senellart, *Machiavélisme et raison d'État. XII^e-XVIII^e siècle*, Paris 1989.
- M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris 1995.
- S. Shaerf, *Appunti storici sugli Ebrei della Lombardia*, in «Rassegna mensile di Israel», 2 (1926), 1-2, pp. 33-49.
- T. Shephard, *Princely Piety and Political Philosophy in Italy, ca. 1430-1530*, in «Viator», 46 (2015), 2, pp. 375-393.
- J. Sibon, *Chasser les juifs pour régner. Les expulsions par les rois de France au Moyen Âge*, Paris 2016.
- Signes et scènes de la conversion dans l'espace public (Antiquité-période moderne)*, a cura di P. Savy e C. Sotinel, in «Archives de sciences sociales des religions», c.s.
- Signorie cittadine nell'Italia comunale*, a cura di J.-C. Maire Vigueur, Roma 2013 (*Italia comunale e signorile*), a cura di J.-C. Maire Vigueur e A. Zorzi, 1).
- Signorie italiane e modelli monarchici. Secoli XIII-XIV*, a cura di P. Grillo, Roma 2013 (*Italia comunale e signorile*), a cura di J.-C. Maire Vigueur e A. Zorzi, 4).
- S. Simonsohn, *Alcune note sugli ebrei a Parma nel 400*, in *Studi sull'ebraismo italiano in memoria di Cecil Roth*, a cura di E. Toaff, Roma 1974, pp. 227-260.

- Specula principum. *Riflesso della realtà giuridica*, a cura di A. De Benedictis e A. Pisapia, Frankfurt am Main 1999.
- K.R. Stow, *Taxation, Community and State: The Jews and the Fiscal Foundations of the Early Modern Papal State*, Stuttgart 1982.
- K.R. Stow, *The Papacy and the Jews: Catholic Reformation and Beyond*, in «Jewish History», 6 (1992), 1-2, pp. 257-279.
- K.R. Stow, *Jewish Life in Early Modern Rome: Challenge, Conversion, and Private Life*, Aldershot 2007.
- Strategie e normative per la conversione degli ebrei dal medio evo all'età contemporanea*, a cura di M. Perani, in «Materia giudaica», 19 (2014), 1-2.
- R. Taradel, *L'accusa del sangue. Storia politica di un mito antisemita*, Roma 2002.
- Tecniche di potere nel tardo medioevo. Regimi comunali e signorie in Italia*, a cura di M. Valerani, Roma 2010.
- A. Toaff, *Il vino e la carne. Una comunità ebraica nel Medioevo*, Bologna 1989.
- A. Toaff, *Jews, Franciscans, and the First Monti di Pietà in Italy (1462-1500)*, in *Friars and Jews*, pp. 239-253.
- A. Toaff, *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Bologna 2007.
- G. Todeschini, *Les communautés juives en Occident au Moyen Âge*, in *Les Juifs dans l'histoire. De la naissance du judaïsme au monde contemporain*, a cura di A. Germa, B. Lellouch e É. Patlagean, Seyssel 2011, pp. 199-224.
- G. Todeschini, *La banca e il ghetto. Una storia italiana (secoli XIV-XVI)*, Roma-Bari 2016.
- G. Tognon, *Intellettuai ed educazione del principe nel Quattrocento italiano. Il formarsi di una nuova pedagogia politica*, in *L'éducation des rois*, pp. 405-433.
- J. Tolan, *Royal Policy and Conversion of Jews to Christianity in Thirteenth-Century Europe*, in *Contesting Inter-Religious Conversion*, pp. 96-111.
- M. Vallerani, *Paradigmi dell'eccezione nel tardo medioevo*, in «Storia del pensiero politico», 2 (2012), pp. 185-212.
- A. Veronese, *La presenza ebraica nel ducato di Urbino nel Quattrocento*, in *Italia Judaica VI. Gli ebrei nello Stato pontificio fino al Ghetto (1555)*, Roma 1998, pp. 251-283.
- A. Veronese, *Note sugli insediamenti ebraici delle regioni centro-settentrionali (con qualche osservazione su quelli ashkenaziti)*, in *Studi di storia degli insediamenti in onore di Gabriella Garzella*, a cura di E. Salvatori, Pisa 2014, pp. 253-267.

Pierre Savy
École française de Rome
savy_pierre@yahoo.fr