

Itinera

Nuove prospettive
della ricerca storica e geografica

a cura di ARTURO GALLIA



CISGE 2016

CISGE – Centro Italiano per gli Studi Storico-Geografici

c/o Dipartimento di Studi Umanistici

Via Ostiense, 234 - 00144 ROMA - Tel. 06/57338550, Fax 06/57338490

segreteria@cisge.it – www.cisge.it

COMITATO SCIENTIFICO

Claudio Cerreti, Annalisa D'Ascenzo, Elena Dai Prà, Anna Guarducci, Carla Masetti, Lucia Masotti, Paola Pressenda, Massimo Rossi, Luisa Spagnoli

ISBN 978-88-940516-2-9

Edito dal CISGE – Centro Italiano per gli Studi Storico Geografici, Roma

Stampato nel novembre 2016 da Copyando srl, Roma

Il volume è stato stampato grazie al contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università Roma Tre. La redazione del volume è stato curata da Arturo Gallia, con il supporto di Simone Aramini, Martina Consalvi e Simona Onorii. La responsabilità dei contenuti dei saggi, ivi comprese le immagini ed eventuali diritti d'autore e di riproduzione, è da attribuire a ciascun autore.

In copertina: *Tabula Peutingeriana*, dettaglio. Österreichische Nationalbibliothek.

INDICE

- Introduzione*, di ARTURO GALLIA p. 7
- ANDREA VANNI
Le origini dei nuovi ordini religiosi cinquecenteschi. Il problema dell'identità dei chierici regolari p. 11
- YASMINA ROCÍO BEN YESSEF GARFIA
Reti tra la Repubblica e il Re: lo studio della famiglia genovese dei Serra nella comprensione dei modelli politici di Antico regime (prima metà del XVII secolo) p. 21
- ALESSIA SECCO
Pratiche e forme della mediazione nella Toscana del XVII secolo tra poteri controversi e giustizie contese p. 33
- FABRIZIO FILIOLI URANIO
La gestione della flotta pontificia: ascesa sociale e finanza (secc. XVI-XVII) p. 41
- LORIS DE NARDI
La rilevanza del fattore religioso nella decifrazione simbolica della realtà. Una spiegazione multi-disciplinare dell'importanza riconosciuta al "luogo cerimoniale" nelle dinamiche istituzionali d'Antico regime p. 49
- VALENTINA CALDARI
Extra-European Concerns in the Study of European Diplomacy. The Anglo-Spanish Match, 1617-1624 p. 59
- MARÍA JOSÉ RODRÍGUEZ TREJO
La frontera extremeña durante la Guerra de Restauración portuguesa (1640-1668) p. 69
- BEATRIZ CASTRO DÍAZ
En torno a la conflictividad entre escribanos en Galicia a comienzos de la Época moderna p. 81

RUBÉN CASTRO REDONDO	
<i>Los límites de la Galicia moderna. Fronteras, jurisdicciones y competencias</i>	p. 93
SARA CARALLO	
<i>Cartografia storica e GIS nella pianificazione del territorio. I laghi costieri pontini</i>	p. 103
ISABELLE DUMONT	
<i>Il successo della cooperazione sociale e i contesti territoriali locali</i>	p. 125
VALERIO TORREGGIANI	
<i>Il pensiero corporativo in prospettiva transnazionale. Una rassegna di linee interpretative</i>	p. 137
CLAUDIO BRILLANTI	
<i>La Sinistra italiana e il conflitto arabo-israelo-palestinese: nuove prospettive d'indagine storica</i>	p. 147
SARA ROSSETTI	
<i>Orientalismo al femminile. La visione dell'oriente islamico in alcuni scritti inediti di Leda Rafanelli (1880-1971)</i>	p. 159
DIANA TASINI	
<i>L'istruzione universitaria delle donne: obiettivo raggiunto?</i>	p. 169
MARCO ZAGANELLA	
<i>Il centrosinistra e la rottura del rapporto tra tecnica e politica</i>	p. 183

LORIS DE NARDI

LA RILEVANZA DEL FATTORE RELIGIOSO
NELLA DECIFRAZIONE SIMBOLICA DELLA REALTÀ.
UNA SPIEGAZIONE MULTI-DISCIPLINARE DELL'IMPORTANZA
RICONOSCIUTA AL "LUOGO CERIMONIALE" NELLE DINAMICHE
ISTITUZIONALI D'ANTICO REGIME

Introduzione

In antico regime si poteva entrare in contatto con il Sovrano solo «por medio de una serie de ritos, protocolos y redes nobiliarias, cada una de las cuales era tan impenetrable como lo anterior» (ZAMORA NAVIA, 2010, p. 104). L'insieme di queste pratiche costituiva un vero e proprio rituale che, conosciuto per lo più sotto il nome di cerimoniale, serviva a disciplinare l'accesso alla fonte principale del *patronage* in un dominio: il Re o il suo *alter-ego*.

Per la sua finalità il cerimoniale di corte aveva molti punti in comune con quello religioso (liturgia): entrambi erano il risultato di riti positivi e negativi miranti a preservare l'integrità dell'oggetto da proteggere (il Sovrano, ovvero il governo politico, o il culto divino, cioè quello spirituale), che doveva rimanere separato e inaccessibile per tutti coloro che non afferivano all'oligarchia nobiliare (volgo) e a quella ecclesiastica (laici). Non a caso, come ha messo in evidenza Cinzia Cremonini: il termine cerimonia, che in latino indicava "venerazione delle cose sacre" o "uso, pratica religiosa, culto", mantenne anche nell'epoca moderna una forte attinenza con l'universo religioso e il *Vocabolario degli Accademici della Crusca* (1612, 1691, 1717, 1729) definiva la cerimonia come il «culto esteriore intorno alle cose attinenti a religione» e come «atti compiuti da «magistrati o da' principi nelle azioni pubbliche» (CREMONINI, 2012, pp. 8-9). Inoltre, se la liturgia divideva sacro e profano e preparava l'individuo all'ingresso nel mondo ecclesiastico attraverso forme di astinenza, prove d'iniziazione e la vestizione di abiti o paramenti particolari (DURKHEIM, 2005, pp. 360 e ss.), il cerimoniale di corte separava l'universo nobiliare da quello popolare, stabilendo una serie di rinunce (non praticare arti vili o meccaniche), prove (imprese militari o servizio regio) e cerimonie d'iniziazione (atti d'investitura di cavalieri, feudi etc.) che sancivano l'ingresso dell'individuo nell'oligarchia nobiliare: l'unica deputata al governo della cosa pubblica e che, al pari di quella sacerdotale, portava abiti e paramenti particolari (ricamature in oro o argento, spada lunga, blasone etc.), solo a lei riservati da una minuziosa legislazione suntuaria. Così, visto che il pontefice era il vicario di Cristo in terra e i sovrani regnavano per volontà di

Dio, ne facevano le veci e ne rappresentavano l'onnipotente sovranità (DI DONATO, 2010, p. 42), se i cardinali erano i principi della chiesa, i nobili erano i sacerdoti della regalità, che potendo accedere al Sovrano (sacro di per sé) ricevevano attraverso il cerimoniale parte della sacralità di cui era ammantato.

In altre parole, quindi, i riti negativi del cerimoniale, che Émile Durkheim in *Le forme elementari della vita religiosa* chiama interdizioni, servivano a selezionare la classe dirigente che avrebbe affiancato il Sovrano nella sua azione di governo (DURKHEIM, 2005, pp. 360 e ss.). Come sottolinea Hernando Sánchez, infatti, «en este universo la formas, los valores y los criterios que rigen el comportamiento de cuantos frecuentan el palacio de forma estable o esporádica, conforman un modelo de vida reflejado en la codificación de sus principios ideales, sus criterios de convivencia y su ética particular» (HERNANDO SÁNCHEZ, 2001 : p. 595): un compito che, nel concreto, era poi affidato ai riti positivi, ovvero alle regole codificate o consuetudinarie che permettevano l'incontro con il sacro (il sovrano), attribuendo ad ognuno un luogo determinato. Il cerimoniale, quindi, era più che un simbolo: «reflejaba un cosmo en el que cada individuo conocía su ubicación» (OSORIO, 2006, p. 771) e questo perché solo chi ricopriva un ruolo politico poteva partecipare alle cerimonie pubbliche e il posto attribuitogli coincideva con quello occupato nella società (RIVERO RODRÍGUEZ, 2008, p. 56).

Se in antico regime ognuno aveva il suo posto (sociale, politico, spaziale), per il discorso che si sta facendo si deve considerare che l'esperienza consiste in una produzione di simboli che finiscono con l'essere la principale chiave interpretativa della realtà e che per di più, essendo autoprodotti, non hanno tutti la stessa importanza, perché derivano il loro peso dalla parte dello spazio in cui si trovano (CASSIRER, 1966, pp. 52 e ss.). Di conseguenza, visto che «non fa lo stesso se le cose, pur rimanendo le stesse, stanno a destra o a sinistra, sopra o sotto, davanti o dietro», perché la spazialità non è una superficie «neutra, omogenea, infinita e isotropa, cioè indifferente alle direzioni», nella realtà come nell'immagine (BARALE, PINOTTI, 2012, p. 3), per comprendere l'importanza attribuita al cerimoniale nella dialettica politico-istituzionale d'antico regime occorre ragionare più nel dettaglio, rispetto a quanto si sia fatto fin'ora, sulle categorie valoriali che stavano dietro alle coordinate spaziali che lo strutturavano: destra \ sinistra, centro e seduto \ in piedi.

La Bibbia: testo guida dell'antico regime

Prima di soffermarsi su questo punto, però, occorrerà richiamare, seppur brevemente, la centralità ricoperta nel dibattito politico d'antico regime dalle Sacre Scritture. Nell'immaginario dell'epoca, infatti, l'intera struttura sociale, gerarchica e apparentemente rigida, era legittimata con l'essere la riproduzione in terra di quella del cielo, così come a rappresentarla era la Bibbia (CIARAMITARO, 2008, p. 123). La credenza era così radicata che qualora lo stesso Sovrano

avesse voluto innovare qualcosa correva il rischio di essere tacciato di dispotismo e accusato di empietà per non mostrare il dovuto timor di Dio, da cui tutto l'ordine universale derivava (DI DONATO, 2010, p. 42). La cultura religiosa, infatti, «fue, con la cultura clásica, uno de los elementos claves de la formación de las élites» e la Bibbia in particolare costituì uno dei testi di riferimento del dibattito politico europeo (XAVIER GUERRA, 2003, p. 156).

Tuttavia, mentre il ruolo chiave giocato dalla Grecia e da Roma nella formulazione di modelli politici è stato più volte preso in esame, «la referencia a la “historia sagrada” – la historia de la humanidad y la historia de Israel tal como las presenta la Biblia – lo ha sido mucho menos»; e questo nonostante che tale pratica venne ampiamente utilizzata nella stesura di opere di prim'ordine del pensiero politico moderno, almeno fino alla prima metà dell'Ottocento (IBIDEM). Per esempio:

a) Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659) per criticare la politica del duca di Olivares, «en defensa de una monarquía plural y pactista», prese a modello la monarchia davidica contenuta nel secondo libro del profeta della tribù di Efraim, in cui «David, ungido años antes como rey, recibe una segunda unción dada por el pueblo después de la muerte de su predecesor Saúl». In questo modo Palafox poté legittimare storicamente e divinamente il modello costituzionale a lui più caro, ma messo in discussione dagli intenti riformatori del favorito di Filippo IV: «una monarquía plural, formada por un agregado de reinos con constituciones y leyes diferentes - las doce tribus -; una monarquía pactista, en el que el poder regio tiene sus orígenes en el pueblo y en la cual las relaciones entre ambos están regidas por un pacto mutuo, y que es, por lo tanto, una monarquía limitada» (IVI, p. 162).

b) Robert Filmer (1588-1653) utilizzò la Bibbia per legittimare l'assolutismo degli Stuart. Nel *Patriarca o il potere naturale dei re* (1680), infatti, per dimostrare che l'investitura dei sovrani provenisse direttamente da Dio e privare la Repubblica del ruolo di mediazione attribuitogli dalla dottrina medievale, sostenne che «el origen del poder absoluto de los reyes está en el mismo Adán, señor absoluto de Eva y de sus descendientes: poder que se transmite luego por primogenitura a sus sucesores» (IBIDEM).

c) John Locke (1632-1704) confutò la tesi di Filmer nel *Primo trattato sul governo* (1680), grazie ad una «exégesi erudita y matizada» delle Sacre Scritture (IVI, p. 176).

d) Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704), precettore del Delfino e dei suoi tre figli, nel *Discours sur l'Histoire universelle* (1681) giustificò l'assolutismo attingendo in maniera così massiccia dai testi sacri che «un examen sumario de las citas bíblicas muestra que prácticamente todos los libros de la Biblia, del Antiguo y del Nuevo Testamento, incluidos los poéticas, sapienciales y proféticos, son utilizados en múltiples ocasiones» (IVI, p. 164).

Questi brevi accenni dimostrano come la Bibbia venisse considerata una vera e propria pedagogia divina «con lo que Dios, el Rey supremo, instruye a los que le representan en la tierra» (IVI, p. 165). Infatti, anche le opere di carattere pedagogico indirizzate ad un pubblico nobile attingevano a piene mani dalle Sa-

cre Scritture ed erano articolate intorno ai medesimi concetti su cui furono edificati nel tempo i cerimoniali di corte:

- a) Dio è il Re dei Re e i sovrani sono i suoi vicari in terra;
- b) Tale dignità è riconosciuta ai suoi vicari anche a livello simbolico dalla corona e trono.

Francisco de Quevedo (1580-1645), per esempio, nella *Politica de Dios y gobierno de Christo sacada de la Sagrada Escritura, para acierto de rey y reyno en sus acciones* (1662) afferma che a Dio dovesse essere attribuita una dignità regale superiore a quella riconosciuta agli altri sovrani, in primo luogo perché dall'inizio dei tempi amministrò «tres generos de Republicas»: quella celeste degli angeli; quella dell'Antico Testamento, in cui gli uomini dovevano rispondere delle loro azioni direttamente a Dio, che «daba la ley, castigaba los delitos, pedia quenta de las traiciones y inobediencias, eligía los Reyes, confundía las lenguas, vencía las battallas, nombrava los capitanes y conducía sus gentes»; quella corrispondente alla vita di Gesù Cristo (Nuovo Testamento), in cui il Signore fattosi uomo discese sulla terra per «enseñar a los Reyes» (ormai identificati ufficialmente come suoi vicari), perché potessero governare saviamente ed essere d'esempio a tutto il mondo (DE QUEVEDO, 1662, p. 12 e ss.); e in secondo luogo perché Gesù fu acclamato dagli Angeli «Principe de la Paz», venne visitato da Re provenienti dall'Oriente che «le adoraron, como a Rey, que lo es de los Reyes» e affermò di avere un Regno, seppur non in questo mondo (IVI, p. 15).

Un analogo esempio è offerto dal siciliano Carlo Maria Carafa (1651-1696), principe di Butera, che, nell'*Instrucion christiana de principes y reyes sacada de la Escritura Divina* (1687), identifica Dio come il Sovrano del Creato e dedica l'opera alla «soberana magestad del Verbo encarnado», a cui riconosce il titolo di «Re de Reyes y Señor de Señores» e attributi riconducibili, seppur in scala ridotta, anche ai monarchi umani: essere «arbitro y moderador», portare una corona e sedere sul trono (CARAFA, 1688, f. 1). Inoltre, fin dalle prime pagine dell'opera appare chiara la comunanza di compiti e attributi tra Dio e i Sovrani, ma anche tra Dio e i principi, chiamati ad essere sovrani dei loro possedimenti. Una vicinanza che, come si vedrà in seguito, l'antico regime si preoccuperà sempre di sottolineare anche simbolicamente, al fine di riaffermare il legame tra mondo terreno e mondo celeste e ribadire (attraverso il cerimoniale) ad ognuno il suo posto in una gerarchia che, non essendo il risultato del capriccio umano ma il riflesso dell'ordine divino, non poteva essere messa in discussione con leggerezza. Infatti, questa assimilazione Dio \ Re non determinava solo la rappresentazione simbolico \ cerimoniale del sovrano, ma influenzava anche la disposizione spaziale degli attori politico istituzionali che avrebbero dovuto entrare in contatto con lui, chiamati a disporsi intorno alla sua persona secondo le categorie valoriali proprie della Sacra scrittura, essendo in quest'ultima, come sottolineava il principe di Butera, «racchiusa l'unica verità, che deve servire da modello di comportamento» (IBIDEM).

La rilevanza del fattore religioso nella decifrazione simbolica della realtà

Ritornando al nostro tema, quindi, non stupirà constatare che il cerimoniale, chiamato a mettere in scena gli equilibri politici di una società che aveva nel modello celeste un costante punto di riferimento, scaturisse direttamente dalle Sacre Scritture. A dimostrarlo è l'esame del testo biblico stesso, che permette di ricostruire, nel senso antropologico del termine, i valori sottostanti agli assi principali su cui ruotò per secoli la dialettica politico-istituzionale giocata sul piano della rappresentazione del potere: destra/sinistra, centro e seduto/in piedi; un aspetto ad oggi per lo più trascurato dagli studiosi, ma essenziale per comprendere le pretese cerimoniali che quotidianamente rendevano irrequiete componenti della società già in possesso di una notevole influenza economica, sociale e politica, ma insoddisfatte del trattamento onorifico.

In primo luogo, per capire la struttura del cerimoniale d'antico regime va tenuto conto che la Bibbia ha fatto proprie le principali categorie valoriali delle grandi culture antiche (ebraica, latina, greca, egizia etc.) coniate per tentare di spiegare fenomeni che oggi noi sappiamo essere dovuti alla conformazione del nostro cervello e ai suoi meccanismi cognitivi, ma che all'epoca non potevano essere compresi nella loro interezza. In particolare, questo vale per quei fenomeni come l'opposizione destra/sinistra, che, derivando da piccole differenze fisiche e biologiche insite nell'essere umano, vennero spiegati nello stesso modo in ogni angolo del pianeta: attribuendo, cioè, al lato destro la valenza sacra - positiva e al sinistro quella profana - negativa¹. Proprio per questo, nella Bibbia la destra viene menzionata molto più spesso della sinistra ed è sempre associata ad aspetti positivi²: la mano e il lato destro sono associati a potere, onore, giustizia e salvezza; sul lato destro di una persona stanno le persone più degne, gli amici e i difensori (Salmi 45, 10); alla sua destra Dio ha la legge (Deuteronomio 33:2) e quando un uomo su questo lato non ha più amici, ma solo nemici (Giobbe 30, 12; Salmi 142, 5), o ancor peggio Satana l'accusatore (Zaccaria 3,1; Salmi 109, 6), allora la sua situazione è senza via d'uscita; al momento del giudizio finale, «il figlio dell'uomo verrà nella sua gloria insieme con gli angeli, si sederà sul suo trono glorioso» e separerà tutte le genti ponendo i giusti alla sua destra e i dan-

¹ Nella cultura egizia, per esempio, il lato destro era quello più importante e prestigioso; in quella greca era il più favorevole, venendo associato al sesso maschile, alla forza e alla giustizia; e a questi classici esempi si potrebbero aggiungere le medesime conclusioni a cui giunsero le popolazioni africane, americane e quelle aborigene australiane (FABBRO, 1995, pp. 30-32).

² Nella Bibbia ebraica 105 versetti riguardano la destra (82,6%) [sono stati esclusi i versetti con i riferimenti spaziali e i detti simmetrici contenenti sia la parola destra sia la parola sinistra], mentre 22 versetti riguardano la sinistra (17,3%). Nel Nuovo Testamento 44 versetti riguardano la destra (91,6%) [anche qui sono stati esclusi i versetti che riguardano i detti simmetrici] e 4 versetti riguardano la sinistra (8,3%). Quindi sia nella Bibbia ebraica sia nel Nuovo Testamento la destra viene menzionata molto più spesso della sinistra (FABBRO, 1995, pp. 118-119).

nati alla sua sinistra (Matteo, 25, 31-46). Un richiamo, quest'ultimo, che, insieme a tanti altri, dimostra come la sinistra fosse identificata come negativa: in Ezechiele (4,4), per esempio, il lato della penitenza viene indicato nel sinistro; in Qohèlet (10,2) si afferma che «la mente del sapiente si dirige a destra e quella dello stolto a sinistra»; e in Giudici (3, 19-22) e Samuele (20, 8-10) vengono riferiti due assassini entrambi commessi impugnando la spada con la mano sinistra.

Tale aggettivazione spaziale caratterizzò l'arte e la letteratura cristiana, in quanto

- a) Nella scena dell'offerta di Caino e Abele, quest'ultimo con il suo gradito omaggio (un capo di bestiame) viene sempre raffigurato alla destra di Dio e Caino, reo di aver presentato solo del grano, alla sua sinistra;
- b) Nell'ultima cena Pietro (fondatore della Chiesa) è sempre collocato sul lato destro di Cristo;
- c) Sul Calvario il ladrone buono appare al lato destro di Cristo;
- d) Nella crocefissione il sole risplende nella zona situata a destra, dove il paesaggio è estivo e la chiesa trionfa, mentre in quella sinistra il paesaggio è invernale, illuminato dalla luna e viene richiamata la sinagoga distrutta;
- e) Nella letteratura agiografica si suole raccontare che i santi cristiani da bambini, a testimonianza della loro precoce santità rifiutavano il seno sinistro della madre (HERTZ, 1978, pp. 129-157);

e *mutatis mutandis* influenzò la struttura del cerimoniale di corte, in cui il lato destro del Sovrano (in assenza di esponenti della Chiesa) era riservato unicamente all'antica nobiltà di spada e, proprio per la sua valenza simbolica venne reclamato per sé dal XVII secolo dalla nobiltà di toga (ovunque politicamente ed economicamente in ascesa), relegata all'ignobile lato sinistro, riservato alle magistrature (DE NARDI, 2013, pp. 167 e ss.).

Del resto, non bisogna dimenticare che come nell'iconografia cristiana, in cui tutto gira intorno alla figura di Dio o di Cristo, anche nel cerimoniale di corte l'intera scena ruotava intorno al Sovrano (vicario di Cristo) o al suo Rappresentante, a cui in ogni occasione era riservato il posto centrale, ritenuto il più onorevole, proprio per la grande importanza riconosciuta dalla Bibbia alla simmetria, identificata con il centro e associata all'ideale di conservazione (FABBRO, 1995, p. 74). Ancora una volta, quindi, ci troviamo di fronte all'assegnazione di un luogo cerimoniale in base a valori ripresi direttamente dalla Bibbia, che contribuiscono a rimarcare simbolicamente specifici attributi e prerogative politiche di chi lo occuperà: l'assimilazione con Dio e la funzione di mediazione svolta tra le varie componenti del Regno (SOLANO CAMÓN, 2012, p. 151). Infatti, nelle Sacre Scritture il Padre Eterno viene sempre collocato nel centro di qualcosa: al fuoco (Esodo 19, 18), ai tuoni (Salmi 18,7), all'esercito del cielo (1Re 22,19 e 2Cronache 18,18), ai due ladroni in occasione della crocefissione (Giovanni 19,18), ai sette candelabri (Apocalisse 2,1), ai ventiquattro troni dei ventiquattro anziani (Apocalisse 4,4).

Infine, dalla Bibbia scaturisce anche la simbologia connessa alla prerogativa di sedersi durante le manifestazioni pubbliche, riconosciuta al Sovrano, al suo Rappresentante e a coloro insigniti di riconoscimenti élitari, attestanti la loro vicinanza al monarca (Grandi di Spagna, Principi del Sangue etc.): una pratica essenziale per mettere in risalto la sacralità del principe (e di coloro che più da vicino lo circondavano e servivano), destinato a regnare per espressa volontà del Signore in attesa dell'avvento del Regno dei Cieli. Un particolare che merita di essere approfondito perché, oltre a sottolineare la stretta correlazione tra valori biblici e cerimoniale, aiuta a comprendere il motivo per cui le prerogative cerimoniali delle varie componenti sociali erano difficilmente calpestabili.

Naturalmente, anche questa prerogativa cerimoniale era giustificata dalle Sacre Scritture, che in diversi passaggi descrivono il Padre Eterno seduto sul suo trono nell'alto dei cieli. In realtà, nei primi testi i rimandi al binomio Dio / Re, quindi Dio / trono, sono scarsi, in quanto a parlare per primo del «trono celeste» è Mosè nell'Esodo quando esclama: «gli Amaleciti hanno osato attaccare il trono del Signore e il Signore sarà per sempre in guerra contro di loro» (Esodo, 17, 16); ma più si prosegue nella lettura le descrizioni si fanno frequenti: il profeta Micaia racconta del «Signore seduto sul suo trono con tutto l'esercito del cielo alla sua destra e alla sua sinistra» (1Re 22,19 e 2Cronache 18,18); Ezechiele vede una «pietra di zaffiro, che pareva un trono e su questa specie di trono appariva come la figura di un uomo, che vi stava seduto sopra, su in alto» (Ezechiele 1, 26); e ad Isaia appare il «Signore seduto sopra un trono alto, molto elevato» (Isaia 6,1). La connotazione regale di Dio, insomma, si accentua maggiormente più ci si addentra nella narrazione, tanto che nei Salmi il concetto viene ripetuto ben 4 volte (Salmi 9, 7; 47, 8; 55,19; 113, 5) e non è assente nemmeno nel Nuovo Testamento. Qui Gesù risponde agli apostoli che gli chiedono se a loro sarebbe stato permesso l'ingresso in cielo: «io vi assicuro che nel nuovo mondo, quando il figlio dell'uomo sarà sul suo trono glorioso, voi che mi avete seguito starete su dodici troni per giudicare le dodici tribù d'Israele» (Matteo, 19, 28); e al sommo sacerdote, che gli domanda se lui fosse «il Messia, il Cristo, il figlio di Dio», «tu l'hai detto, ma io vi dico che d'ora in poi vedrete il figlio dell'uomo seduto accanto a Dio onnipotente» (Matteo 26, 64; Marco, 16, 62); Matteo scrive che chi «giura per il cielo, giura per il trono di Dio e per colui che vi siede sopra» (Matteo 23, 22) e che «il figlio dell'uomo verrà nella sua gloria con tutti gli angeli e prenderà posto sul suo trono glorioso» (Matteo, 25, 31); e nell'Apocalisse il riferimento a questo aspetto è quasi ossessivo, tanto che nei ventuno versetti effettivi di cui si compone il passo (essendo il primo un mero versetto introduttivo), la parola trono ricorre ben in nove, per un totale di diciassette volte³.

³ Apocalisse 3, 21(2 volte); 4, 2; 4, 3; 4, 4; 4, 9; 4, 10 (2 volte); 5, 1; 5, 7; 5, 13; 6, 16; 7, 10; 7, 15; 19, 4; 20, 11; 21, 5.

Conclusioni

A seguito di questo quadro, quindi, appare assai limitata la tradizionale visione storiografica che vede nel cerimoniale solo un linguaggio incaricato di ribadire e rappresentare i caratteri immutabili propri di una mentalità per cui innovazione e cambiamento erano visti con sospetto e negatività, mentre tutto ciò che era tradizionale, antico e stabile era considerato positivamente e con interesse. Infatti, come si è visto il cerimoniale di corte venne strutturato a partire dalla Bibbia, in cui

- a) Il lato destro è quello più prestigioso;
- b) Il luogo centrale è riservato a Dio;
- c) L'atto di sedersi rappresenta il potere;

e di conseguenza, la sua interazione con la cultura del tempo era molto più profonda di quanto la visione tradizionale attesta, perché questo eterogeneo insieme di consuetudini casistiche e norme era una trasfigurazione simbolica dei costrutti mentali dell'uomo d'antico regime, per cui la preminenza e dignità di ognuno erano direttamente proporzionali alla vicinanza al Sovrano, vicario di Dio in terra, ed era sancita dallo spazio intorno a questo occupato.

In conclusione, a causa dell'importanza riconosciuta al luogo cerimoniale in antico regime, in relazione all'alto valore religioso attribuito allo spazio, attaccare le prerogative cerimoniali di qualcuno equivaleva a mettere in discussione la sua veste politica di suddito e quella escatologica di cristiano. Cosicché, studiare da questa prospettiva il cerimoniale permette di comprendere la tenacia con cui diverse componenti sociali difesero il loro luogo cerimoniale e fare luce in maniera più esaustiva sul ruolo giocato dalla mentalità nella dialettica politico \ istituzionale d'antico regime: un aspetto fino ad oggi per lo più trascurato dagli studiosi, ma che potrebbe essere preso in esame grazie ad una profonda riconsiderazione del ruolo avuto nelle dinamiche istituzionali dal «campo di battaglia» simbolico – cerimoniale; un «campo di battaglia» simultaneamente connesso sia agli aspetti più profondi della mentalità sia ai diversi piani dialettici (sociale, politico, istituzionale e religioso) su cui si articolava e sviluppava il confronto come lo scontro in antico regime.

BIBLIOGRAFIA

- BARALE A., PINOTTI A. (2012), *Per il verso giusto: destra/sinistra, alto/basso, davanti/dietro nell'immagine*, in «Aistesis», a. V, n. 2, pp. 3-9.
- CARAFÀ C.M. (1688), *Instrucion christiana de principes y reyes sacada de la Escritura Divina*, Palermo, T. Romolo.
- CASSIRER E. (1966), *Filosofia delle forme simboliche*, t. I, Firenze, La Nuova Italia.

- CIARAMITARO F. (2008), *El virrey y su gobierno en Nueva España y Sicilia. Analogías y diferencias entre periferias del Imperio hispánico*, in «EHN», n. 39 (julio-diciembre), pp. 117-154.
- CREMONINI C. (2012), *Alla corte del governatore. Feste, riti e cerimonie a Milano tra XVI e XVIII secolo*, Roma, Bulzoni.
- DE NARDI L. (2013), *Il Cerimoniale dei SS. Viceré (XVII sec.): le dinamiche istituzionali nella Sicilia Barocca*, Tesi di dottorato in Storia e comparazione delle istituzioni politiche e giuridiche europee (S.S.D. SPS/03), XXV Ciclo, Università degli Studi di Messina, Tutor: prof. Livio Antonielli (Università degli Studi di Milano), discussa il 13 marzo 2013.
- DE QUEVEDO F. (1662), *Politica de Dios y gobierno de Christo sacada de la Sagrada Escritura, para acierto de rey y reyno en sus acciones*, Madrid, Diego Diaz de la Carrera.
- DI DONATO F. (2010), *La manutenzione delle norme nell'Antico Regime. Ragioni pratiche e teorie giurpolitiche nelle società pre-rivoluzionarie*, in «Studi parlamentari e di politica costituzionale», a. 43, n. 172, pp. 35-60.
- DURKHEIM È. (2005), *Le forme elementari della vita religiosa*, Roma, Malteni.
- FABRO F. (1995), *Destra e sinistra nella Bibbia. Uno studio neuropsicologico*, Rimini, Guaraldi.
- HERNANDO SÁNCHEZ J.C. (2001), *Teatro del honor y ceremonial de la ausencia. La corte virreinal de Nápoles en el siglo XVII*, in ALCALÁ ZAMORA J., BELENGUER E., ENCISO L.M. (a cura di), *Calderon de la Barca y la España el Barroco*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 591-674.
- HERTZ R. (1978), *La preminenza della mano destra. Saggio sulla polarità religiosa*, in HERTZ R., *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, Roma, Savelli.
- OSORIO A. (2006), *La entrada del virrey y el ejercicio de poder en la Lima del siglo XVII*, in «Historia Mexicana», a. LV, n. 3, pp. 767-831.
- RIVERO RODRÍGUEZ M. (2008), *Una Monarquía de casas reales y cortes virreinales*, in MARTÍNEZ MILLÁN J., VISCEGLIA M.A. (a cura di), *La monarquía de Felipe III*, Vol. IV (Los reinos), Madrid, Fundación Mapfre, pp. 31-60.
- SOLANO CAMÓN E. (2012), *La institución virreinal en Aragón durante la edad Moderna*, in CARDIM P., LLUÍS PALOS J. (a cura di), *El mundo de los virreyes en las monarquías de España y Portugal*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana – Vervuert, pp. 149-172.
- XAVIER GUERRA F. (2003), *Políticas sacadas de las sagradas escrituras. La referencia a la Biblia en el debate político (Siglo XVII a XIX)*, in QUIJADA M., BUSTAMANTE J. (a cura di), *Élites intelectuales y modelos colectivos: Mundo ibérico (siglo XVI-XIX)*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científica, pp. 155-198.
- ZAMORA NAVIA P. (2010), *Cortes Virreinales y Monarquía Hispánica: notas sobre los orígenes madrileños del poder real, virreinal y cortesano en el siglo XVII*, in «Intus-Legere Historia», n. 1, pp. 95-106.

