



ACTA HISTRIAE
32, 2024, 1



UDK/UDC 94(05)

ISSN 1318-0185
e-ISSN 2591-1767



Zgodovinsko društvo za južno Primorsko - Koper
Società storica del Litorale - Capodistria

ACTA HISTRIAE

32, 2024, 1

KOPER 2024

ISSN 1318-0185
e-ISSN 2591-1767

UDK/UDC 94(05)

Letnik 32, leto 2024, številka 1

Odgovorni urednik/

**Direttore responsabile/
Editor in Chief:**

Darko Darovec

Uredniški odbor/

**Comitato di redazione/
Board of Editors:**

Gorazd Bajc, Furio Bianco (IT), Flavij Bonin, Paolo Broggio (IT), Stuart Carroll (UK), Àngel Casals Martínez (ES), Alessandro Casellato (IT), Dragica Čeč, Lovorka Čoralić (HR), Darko Darovec, Marco Fincardi (IT), Darko Friš, Aleksej Kalc, Borut Klabjan, Urška Lampe, Amanda Madden (USA), John Martin (USA), Robert Matijašić (HR), Aleš Maver, Darja Mihelič, Edward Muir (USA), Jeppe Büchert Netterstrøm (DK), Žiga Oman, Egon Pelikan, Luciano Pezzolo (IT), Jože Pirjevec, Claudio Povolito (IT), Marijan Premović (MNE), Colin Rose (CA), Luca Rossetto (IT), Vida Rožac Darovec, Tamara Scheer (AT), Polona Tratnik, Boštjan Udovič, Marta Verginella, Nancy M. Wingfield (USA), Salvator Žitko.

Uredniki/Redattori/

Editors:

Žiga Oman, Urška Lampe, Boštjan Udovič, Jasmina Rejec, Veronika Kos

Prevodi/Traduzioni/

Translations:

Cecilia Furioso Cenci (it.), Žiga Oman (angl.)

Lektorji/Supervisione/

Language Editors:

Žiga Oman (angl., slo.), Cecilia Furioso Cenci (it.)

Izdajatelj/Editori/

Published by:

Zgodovinsko društvo za južno Primorsko - Koper / Società storica del Litorale - Capodistria® / Institut IRRIS za raziskave, razvoj in strategije družbe, kulture in okolja / Institute IRRIS for Research, Development and Strategies of Society, Culture and Environment / Istituto IRRIS di ricerca, sviluppo e strategie della società, cultura e ambiente®

Sedež/Sede/Address:

Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, SI-6000, Koper-Capodistria, Garibaldijeva 18 / Via Garibaldi 18, e-mail: actahistriae@gmail.com; https://zdjp.si/en/p/actahistriae/

Tisk/Stampa/Print:

Založništvo PADRE d.o.o.

Naklada/Tiratura/Copies:

300 izvodov/copie/copies

Finančna podpora/

Supporto finanziario/

Financially supported by:

Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije / Slovenian Research and Innovation Agency

Slika na naslovnici/

Foto di copertina/

Picture on the cover:

Slika Device iz Čenstohove, samostanska in župnijska cerkev sv. Petra in Pavla v Sv. Petru u Šumi v Istri / Immagine della Madonna di Czestochowa, chiesa monastica e parrocchiale dei Santi Pietro e Paolo Apostoli a San Pietro in Selve in Istria / Painting of Our Lady of Czestochowa, monastery and parish church of St Peter and Paul in Sv. Petar u Šumi in Istria (foto/photo: Gaudencije Vito Spetić).

Redakcija te številke je bila zaključena 30. marca 2024.

Revija Acta Histriae je vključena v naslednje podatkovne baze / Gli articoli pubblicati in questa rivista sono inclusi nei seguenti indici di citazione / Articles appearing in this journal are abstracted and indexed in: CLARIVATE ANALYTICS (USA): Social Sciences Citation Index (SSCI), Social Scisearch, Arts and Humanities Citation Index (A&HCI), Journal Citation Reports / Social Sciences Edition (USA); IBZ, Internationale Bibliographie der Zeitschriftenliteratur (GER); International Bibliography of the Social Sciences (IBSS) (UK); Referativnyi Zhurnal Viniti (RUS); European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS); Elsevier B. V.: SCOPUS (NL); DOAJ.

To delo je objavljeno pod licenco / Quest'opera è distribuita con Licenza / This work is licensed under a Creative Commons BY-NC 4.0.



Navodila avtorjem in vsi članki v barvni verziji so prosto dostopni na spletni strani: <https://zdjp.si>.
Le norme redazionali e tutti gli articoli nella versione a colori sono disponibili gratuitamente sul sito: <https://zdjp.si/it/>.
The submission guidelines and all articles are freely available in color via website [http: https://zdjp.si/en/](https://zdjp.si/en/).



VSEBINA / INDICE GENERALE / CONTENTS

Aleksandro Burra: Ricostruzione interpretativa del rito di investitura del podestà di Capodistria durante il periodo della Repubblica di Venezia	1
<i>Interpretative Reconstruction of the Podestà's Investiture Ritual in Venetian Koper</i>	
<i>Interpretativna rekonstrukcija obreda investiture koprškega podestata v obdobju Beneške republike</i>	
 Nere Jone Intxaustegi Jauregi: Stepfamilies in Early Modern Bilbao: Female Convents, Illegitimacy, and Stepmothers	63
<i>Le famiglie adottive nella Bilbao della prima età moderna: conventi femminili, illegittimità e matrigne</i>	
<i>Krušne družine v zgodnje novoveškem Bilbau: ženski samostani, nezakonski otroci in mačehe</i>	
 Elvis Orbančić & Gaudencije Vito Spetić: Lakrimacija Gospine slike u Svetom Petru u Šumi 1721. godine	79
<i>La lacrimazione dell'immagine della Madonna a San Pietro in Selve nel 1721</i>	
<i>Lacrimation of the Madonna's Image in Sveti Petar u Šumi in 1721</i>	
 Ender Korkmaz: A Power Takeover in the Ottoman Empire: The Downfall of the Committee of Union and Progress in 1912	105
<i>Un colpo di stato nell'impero ottomano: la caduta del Comitato di unione e progresso nel 1912</i>	
<i>Prevzem oblasti v Osmanskem imperiju: padec Odbora za unijo in napredek leta 1912</i>	

Matjaž Bizjak: Bitka za Skader, april 1941	131
<i>La battaglia per Scutari, aprile 1941</i>	
<i>The Battle for Skhöder, April 1941</i>	

OCENE

RECENSIONI

REVIEWS

Teresa Phipps & Deborah Youngs (eds.):

Litigating Women: Gender and Justice in Europe, c. 1300–c. 1800

(Veronika Kos)	173
-----------------------------	-----

RICOSTRUZIONE INTERPRETATIVA DEL RITO DI INVESTITURA DEL PODESTÀ DI CAPODISTRIA DURANTE IL PERIODO DELLA REPUBBLICA DI VENEZIA

Aleksandro BURRA

Istituto IRRIS di ricerca, sviluppo e strategie della società, cultura e ambiente, Čentur 1f, 6273 Marezige, Slovenia
e-mail: aleksandro.burra@irris.eu

SINTESI

Il contributo ha l'obiettivo di verificare l'attendibilità della narrazione storiografica dell'insediamento del podestà a Capodistria agli inizi del '500. Il confronto, eseguito attraverso uno strumento d'analisi originale scaturito dall'antropologia e alla luce della genesi storica dei rituali d'ingresso nonché della prescrizione protocollare ritenuta universalmente valida per le città del dominio veneziano, ha permesso di qualificare ampiamente il rito civico, con il quale il rettore veniva investito pubblicamente dei suoi poteri, svelando le relazioni sociali sottese e permettendo di fare piena luce sulla ricostruzione storiografica dello stesso. I risultati ottenuti rappresentano una novità nel panorama della ricerca storica e fanno emergere nuove e stimolanti ipotesi interpretative nel caso del rituale d'ingresso capodistriano.

Parole chiave: podestà, rituale, investitura, Capodistria, Repubblica di Venezia, Età moderna

INTERPRETATIVE RECONSTRUCTION OF THE PODESTÀ'S INVESTITURE RITUAL IN VENETIAN KOPER

ABSTRACT

This article aims to verify the reliability in the historiographic narration regarding investiture of the podestà in sixteenth-century Koper-Capodistria with an analytic tool predicated on anthropology, the historical genesis of entry rituals and the universally valid protocol prescription for cities under Venetian rule. This tool has made possible to broadly qualify civic ritual wherewith the podestà was publicly invested with his powers, revealing the underlying social relationships and allowing for a comprehensive understanding of its historiographical reconstruction. The obtained results represent a novelty in the panorama of historical research and bring forth new and stimulating interpretative hypotheses in the case of the Koper-Capodistriian entry ritual.

Keywords: podestà, ritual, investiture, Koper-Capodistria, Venetian Republic, early modern period

INTRODUZIONE¹

Il presente articolo si incentra su uno specifico rituale e cerimoniale civico, dal quale, in chiave comparativa, è possibile comprendere il mondo politico e sociale di epoca veneziana. Come afferma lo stesso Muir a proposito di Venezia il “rituale civico [...] era un ibrido particolare di elementi liturgici e cerimoniali, presi da fonte diverse” (Muir, 1984, 9). La cerimonia dell’ingresso del nuovo podestà e l’avvicendamento con il nuovo, denominata l’*intrar*, è certamente una “festa politica”, con la quale qui si intende “la festa per imporre l’impronta dello Stato sulla società e attualizzarsi come verifica incessante del potere” (Muir, 1984, 20). Proprio per tale ragione esso era visto come un avvenimento importante dalle comunità locali soggette al dominio veneto. La ripetizione e la regolarità dell’insediamento dei poteri, ogni 16 mesi, senza interruzioni, conferiva al rituale un’inevitabile raffigurazione sostanziale del mito di stabilità, sicurezza e del rispetto degli ordinamenti nel solco di un’ancor più rassicurante tradizione.

Nel presente lavoro è stato dapprima considerato il rituale dal punto di vista della prospettiva antropologica, fornendo al contempo un apparato teorico per l’analisi dell’ingresso podestarile. Inoltre, è stata fornita una sintesi del quadro politico e sociale della comunità capodistriana, rilevando l’importanza del ruolo podestarile all’interno degli ordinamenti veneziani, per poi passare a descrivere compiutamente il rituale in oggetto, facendo riferimento alle fonti a disposizione. L’analisi preliminare di questo processo, attraverso la verifica di un innovativo e corposo apparato teorico, suggerito dall’antropologia, utilizzando il metodo descrittivo, corroborato dal confronto con la genesi storica del rituale, dalla prescrizione protocollare ritenuta universalmente valida per le città del dominio veneziano e da alcune narrazioni del fenomeno in alcune località, ha permesso di fare luce su quanto si crede sia stato lo svolgimento dell’avvicendamento dei poteri a Capodistria. Questa ha fatto emergere la necessità di avanzare ulteriori ipotesi rispetto a quanto comunemente accettato dalla storiografia corrente. Nell’analisi sono state utilizzate alcune fonti sostanzialmente coeve, laddove possibile, riguardanti i primi decenni del XV secolo, le quali per il loro carattere trasversale permettono di avanzare una lettura comparativa del fenomeno, che comunque risulta – è bene dirlo – ancora doverosamente parziale.

FINALITÀ, OBIETTIVI, IPOTESI DI RICERCA

Sulla base dei lavori esaminati, la ricerca si pone il fine di verificare l’eventuale fondatezza delle interpretazioni storiche date all’importante rituale civico dell’ingresso del nuovo podestà a Capodistria, con il quale egli veniva investito pubblicamente dei suoi poteri, attraverso la verifica mediata dall’apparato teorico antropologico in-

1 Questo articolo è il risultato della ricerca condotta nell’ambito del progetto J6-4603 (A) *Affrontare gli stranieri tra il Medioevo e l’Età moderna nelle città dell’Adriatico settentrionale*, finanziato dall’Agenzia di Ricerca e Innovazione Slovena (ARIS) tra il 2022 e il 2025, e del programma di ricerca P6-0435 (A) *Pratiche di risoluzione dei conflitti tra la legge consuetudinaria e statutaria nell’area dell’odierna Slovenia e nelle terre circostanti*, cofinanziato da ARIS tra il 2022 e il 2027.

tegrato dal confronto in particolare con l'*adventus regis* e la prescrizione protocollare ritenuta universalmente valida per le città del dominio veneziano.

- Gli obiettivi della ricerca sono:
- spiegare, sulla scorta delle fonti a disposizione, le sequenze degli atti fondamentali del rituale civico dell'ingresso podestarile a Capodistria;
- analizzare le stesse alla luce dell'importanza che la presenza o assenza di queste comportava a livello di compatibilità con la finalità propria del rituale civico;
- analizzare il rituale in base alle componenti costituenti e delineare le relazioni socio-politiche tra le classi subalterne e dominanti emergenti nel contesto cittadino;
- proporre sulla scorta della prescrizione protocollare desunta un possibile scenario di svolgimento del cerimoniale e del rituale a Capodistria.

Una domanda di ricerca di fondo da porre a verifica ci ha guidato nella progettazione dello studio, della sua metodologia e dei metodi di ricerca, ovvero: il rituale civico dell'ingresso del podestà è conforme con le interpretazioni storico-antropologiche esistenti o andrebbe rivisto alla luce delle stesse?

RIFLESSIONE ANTROPOLOGICA PRELIMINARE

Il rito nella prospettiva antropologica

Secondo il linguista Emile Benveniste, il **rito**, dalla parola latina *ritus*, “ordine prescritto”, è associato a forme greche come *artus* (ricetta, ordinanza), *ararisko* (armonizzare, adattare), *arthmos* (legame, giunzione). “La radice *ar* deriva dall'indo-europeo vedico (*rta*, *arta*) e rimanda all'ordine cosmico all'ordine dei rapporti tra gli dei e gli uomini e all'ordine degli uomini tra di loro” (Benveniste, 1969, 100; Rivièrè, 2000, 10). Pertanto, i riti

che siano fortemente istituzionalizzati o informali, che regolino situazioni di comune adesione a valori o siano regolatori di conflitti interpersonali, [...] sono sempre l'insieme dei comportamenti individuali o collettivi, relativamente codificati, con un supporto corporeo (verbale, gestuale, di postura), di carattere più o meno ripetitivo, di forte carica simbolica per gli attori e di solito per i testimoni, fondati su un'adesione mentale eventualmente non consapevole, di valori relativi a scelte sociali importanti, la cui attesa efficacia non appartiene a una logica semplicemente empirica che si esaurirebbe nella strumentalità tecnica del legame causa-effetto (Rivièrè, 2000, 10).

A seguire, il complesso di formule, gesti, movimenti e oggetti² che esprimono, esplicitano e accompagnano la celebrazione di un rito è rappresentato dal rituale,

2 Le Goff (2001, 27) sostiene che i riti di vassallaggio mettono in gioco tre categorie di elementi simbolici per eccellenza: la parola, il gesto, gli oggetti.

che osserverebbe un cerimoniale ben definito in momenti particolarmente solenni, costituito dall'insieme di norme scritte o tramandate (Arcangeli, 2023, 16).

Se la cerimonia è un elemento di stabilizzazione della vita sociale, il rito, in quanto processo, implica un forte dinamismo, poiché è produttore di significato e ha conseguenze tangibili sui partecipanti, se non altro per il carattere collettivo che riveste e per la carica affettiva portata dai simboli (Rivière, 2000, 26).

Una prima distinzione possibile di un rito, certamente utile in questo lavoro, è quella tra sacro e profano proposta, ad esempio, da Van Gennep e Durkheim, anche se spesso – è bene dirlo – nelle civiltà antiche si palesa un'importante sovrapposizione e compenetrazione fra identità civica e sociale e quella religiosa, mentre man mano che la società passa alla modernità diminuisce la sua presa a favore del mondo profano (Gluckman, 1972, 36). Nel mondo medievale, in maniera crescente dal XI secolo, “i rituali religiosi e quelli secolari funzionano in modo simile, e la loro stessa efficacia si intreccia, dal momento che (ad esempio) l'offesa è fatta non soltanto a un uomo, ma alla società, al re, e dunque a Dio” (Boquet & Piroška, 2018, 262)³. Questo, di converso, voleva dire che la comunità aveva facoltà di intervenire nelle offese in qualsiasi fase, sia attraverso la mediazione che l'arbitrato, per definire i termini della pace o conseguirla risolvendo le ingiustizie con un pagamento compensativo o stabilendo una nuova relazione tra le parti in conflitto fissata nelle consuetudini e supportata da credenze rituali (Darovec, Ergaver & Oman, 2017, 395–396).

Dunque, i riti possono essere visti come espressioni simboliche ordinate, aventi anche una precisa funzione sociale nella misura in cui hanno l'effetto di regolare e mantenere l'edificio sociale (Radcliffe Brown, 1975, 167). Insomma, le cerimonie sono il legame che tiene unito le moltitudini; sono strumenti intesi a uniformare il pensiero e a portare ordine nel governo: se si rimuove questo legame, le moltitudini cadono nella confusione (Radcliffe Brown, 1975, 168). Divergendo da Durkheim e da Radcliffe Brown, per i quali il fenomeno del rito deve essere compreso all'interno della sua componente “sociale”, Arnold Van Gennep aggiunge che lo scopo dei riti non è solo nel mantenimento del consenso tra i membri della società, ma anche nel definire il passaggio degli individui e dei gruppi da un ruolo sociale o status a un altro, insomma un modello dinamico di vita sociale (Gluckman, 1972, 30), laddove la “condizione comune resta che essa venga compiuta con l'ausilio di simboli, cioè di equivalenti significativi del significato, dipendenti da un ordine di realtà diverso da quest'ultimo” (Lévi-Strauss, 2015, 175)⁴.

3 Spesso non è neanche agevole specificare se si tratta di un rito propriamente religioso o secolare, basti pensare all' “investitura reale dei Capetingi (rito primordialmente politico), comporta una sfilata-parata (rito secolare), un'incoronazione da parte di un'alta personalità ecclesiastica (azione religiosa) con acclamazione dei grandi del reame (azione civile), che dona in più il potere (magico) di guarire le ferite” (Rivière, 2000, 13).

4 La solidarietà nazionale odierna si basa sul sentimento di patriottismo dei cittadini, che tende a trovare alcune delle sue più importanti espressioni nei confronti di alcuni oggetti concreti eretti a simboli, quali le bandiere, i re, o i presidenti, e tali oggetti diventano in questo modo oggetti dell'atteggiamento rituale (Radcliffe Brown, 1975, 135–136).

In aperto contrasto con la funzione già evidenziata di coesione interna dei rituali, si deve rilevare che a volte la celebrazione di un rituale in società dilaniate da conflitti può incitare a nuova discordia. Al di là dello scopo palese, i rituali hanno a che vedere anche con i conflitti tra i gruppi e le relazioni con gli stessi, conflitti che sono stabiliti e confermati dalle stesse regole sociali. Gli uomini vivono quindi vincolati da legami di cooperazione e conflitto, che gli attori nelle cerimonie rappresentano simbolicamente attraverso i ruoli richiesti dalla situazione (Gluckman, 1972, 59).

L'idea che guida la presente riflessione, prendendo spunto da Turner, è che ogni collettività integra progressivamente la propria esperienza esprimendola in un dramma sociale rappresentato, che per essere credibile non deve solo essere narrato, ma deve essere vissuto emotivamente, in un gioco di transfert tra finzione e realtà, una *performance* con delle regole e una successione ordinata di sequenze, dove si associa il rito al teatro e al gioco (Rivière, 2000, 25–26). “La struttura drammatica del rito comporta una progressione di azioni, reciprocità dei ruoli, definizione dei luoghi e inserzione in un lungo tempo dell’effetto di brevi azioni rituali” (Rivière, 2000, 27). Inoltre, come Durkheim aveva intuito, le formule da pronunciare e i movimenti da compiere hanno in sé stessi l’origine della propria efficacia e la perderebbero se non fossero ripetuti esattamente nel modo consacrato dal successo (uguaglianza del rituale) (Durkheim, 2013, 87; Fortes, 1972, 94–95, 97).

METODOLOGIA DI RICERCA

Due sono gli strumenti principali di analisi predisposti e presi in prestito dalle concettualizzazioni antropologiche, in particolare dall’antropologia simbolica⁵, che ci aiuteranno, utilizzando il metodo descrittivo, a cogliere gli obiettivi della ricerca, andando a toccare e ponendo a verifica aspetti specifici del rituale civico, passanti dall’identificazione della struttura e delle sequenze dei riti dello stesso per includere anche gli elementi all’interno degli atti cerimoniali. Insomma, forzando il presupposto teorico di Radcliffe-Brown⁶ nel delineare prima la struttura vitale del rituale, si cercherà anche di scoprire il ruolo o la funzione dei diversi elementi/simboli, rappresentando quest’ultimi l’unità fondamentale e specifica della struttura, contenente le proprietà specifiche del comportamento rituale (Turner, 2001, 43). In altre parole, ogni “tipo di rituale può essere considerato come una configurazione di simboli, una sorta di “partitura”, nella quale i simboli sono le note” (Turner, 2001, 75).

5 L’antropologia simbolica rappresenta uno dei movimenti, all’interno delle discipline antropologiche, della seconda metà del XX secolo, che si è sviluppato attorno agli anni ’70 dello scorso secolo, dalle opere di alcuni antropologi come Clifford Geertz, Victor Turner, Mary Douglas, i quali, hanno concentrato le loro riflessioni sul simbolo e il simbolico quale chiave di accesso per l’interpretazione dei differenti fenomeni culturali.

6 Radcliffe Brown (1975, 10) interpreta i sistemi sociali come particolari forme della vita sociale, attraverso i tre concetti fondamentali di struttura, processo e funzione. L’impostazione teorica dell’autore è facilmente desumibile da un esempio organicistico dello stesso. Se ad esempio “il cuore cessasse di svolgere la sua funzione, il processo vitale si arresterebbe e la struttura, in quanto struttura vitale, cesserebbe di esistere. Perciò il processo dipende dalla struttura e il perdurare della struttura dal processo”.

Il **primo** di questi strumenti denominato “*strutturale*”, pertanto, permetterà di inquadrare nella prospettiva antropologica il rituale in oggetto, attraverso alcune concettualizzazioni o generalizzazioni, che ci permettono di inserire lo stesso entro delle categorie rituali affini, per svelarne la struttura e le sequenze degli atti in un quadro comparativo e vicendevolmente arricchente.

Il **secondo** apparato denominato “*funzionale*” invece si basa in buona parte sul saggio di Dario Verderame, che ha individuato tre componenti del rituale (formale, simbolica, estetico-corporea) sulle quali fare leva al fine di descrivere in profondità il fenomeno e capire attraverso i suoi atti, quali elementi “inconsci” sono indispensabili al fine di rendere la performance efficace e di produrre il risultato atteso.

Primo strumento strutturale d’analisi

Il presente rituale civico potrebbe inserirsi agevolmente entro due schemi o strutture dei rituali, scandite da alcune fasi e tappe ben determinate. La prima, in una prospettiva più generale, è certamente la concettualizzazione dei *riti di passaggio* di Van Gennep, alla quale è stato associato l’approfondimento apportato da Bourdieu, e l’altra, più specifica, è rappresentata dal rituale simbolico del vassallaggio proposto da Le Goff.

La concettualizzazione dei *riti di passaggio* di Van Gennep assume rilevanza al momento di un mutamento nella vita degli individui e dei gruppi, ovvero nel passaggio materiale da un luogo a un altro o da una condizione sociale o di vita a un’altra, contribuendo con una serie di regole e meccanismi a facilitare tale cambiamento nella società, senza turbamenti sulla vita individuale e collettiva (Van Gennep, 1981, XVIII; Gluckman, 1972, 20). Questo passaggio però non è mai soltanto simbolico, è un movimento fisico reale da un posto all’altro, molte volte da uno spazio profano ad uno sacro (Muir, 2000, 26).

Essi iniziano con riti di separazione [o preliminari n. d. a.] che separano il soggetto dall’ambiente o, come meglio possiamo dire, dall’ambito sociale in cui si trova, vengono poi dei riti di transizione [o di margine o liminari n. d. a.] durante i quali il soggetto rimane, per così dire, in attesa sulla soglia dello status o dell’ambito sociale in cui dovrà entrare, in quanto non ha più la condizione precedente e non ha ancora acquisito la nuova; e infine vengono i riti di incorporazione [o di aggregazione o postliminari n. d. a.] al nuovo stato (Fortes, 1972, 75; Van Gennep, 1981, XVIII–XIX, 18).

Importante e centrale in questa concettualizzazione la nozione di margine, ideale e materiale, non solo come elemento intermedio, di sospensione tra due mondi, ma come stato vero e proprio, che nelle società tribali, orali o preletterarie tende ad essere “sacro” (Gluckman, 1972, 21).

Turner evidenzia essere proprio la fase liminare come quella più creativa, dal punto di vista simbolico, di tutto il processo rituale: gli individui sottoposti al rito, attraversando questa fase non appartengono più alla condizione sociale preesistente e non sono ancora

stati aggregati alla nuova condizione verso cui il rito li accompagna. Sono in una fase di “invisibilità strutturale” in cui ogni classificazione sociale è sospesa, in cui le differenze vengono messe da parte e gli individui entrano in una “*communitas*”, una comunità transitoria caratterizzata da un’uguaglianza di condizione, da legami non strutturati tra i membri del gruppo di grande generatività, che dà via libera alla speculazione, anche in funzione anti-strutturale e non solo in quella regolatrice a livello sociale (Turner, 2001, 126, 138). Parentesi anarchiche, dunque, in cui vengono meno le norme che tengono sotto controllo gli impulsi sessuali ed impediscono forme di linguaggio ingiurioso o atti osceni, quindi un mondo privo di struttura, capovolto, dove il potenziale diventa reale, regalando “un breve ma inebriante sentore di utopia o paradiso”: un’evasione però momentanea dalle regole che se da una parte contribuisce ad accettarle, dall’altra parte dischiude la porta alla possibilità di cambiamento (Muir, 2000, 26–27). Il cosiddetto passaggio proposto da Van Gennep chiaramente non può spiegare una cerimonia specifica, tuttavia, si deve rilevare l’esistenza di legami importanti tra il rituale d’ingresso e gli altri riti di passaggio del matrimonio e dell’adozione seppur differenti per scopi e collocazione nella vita sociale. In entrambi i casi è in questione l’inserimento di uno straniero in un nuovo raggruppamento, che passa attraverso la necessità di rituali di aggregazione e “in queste cerimonie gli elementi “politico-legali” e “sociali” sono più importanti di quelli magico-religiosi” (Fortes, 1972, 76).

Il rito, quindi, istituisce in quanto sanziona e santifica un ordine stabilito, attraverso il solenne passaggio di una linea che instaura una divisione fondamentale dell’ordine sociale (Bourdieu, 1978, 58). Questa diventa un’assegnazione statutaria, incoraggiando il promosso a vivere secondo le aspettative sociali legate al suo rango, avente il fine di aggregarlo ad individui tra loro classificati in compartimenti diversi (Van Gennep, 1981, 22; Rivière, 2000, 19).

L’altra generalizzazione o concettualizzazione di Le Goff rimanda alla cerimonia d’investitura vera e propria. Radicata in antichi rituali profani e religiosi, permeati di simbolismo cristiano soprattutto a partire dal periodo carolingio-ottoniano in poi, nel XIII secolo si era imposta nelle libere professioni (*artes liberales*), prendendo a modello proprio il rituale dei cavalieri e dei notai, distinguendosi nei gesti simbolici, negli oggetti e nelle parole tra i vari settori della società, mantenendo tuttavia una struttura interna invariata, identica a quella del rituale della vendetta, intesa come sistema regolamentato di risoluzione dei conflitti (Darovec, 2014, 454–455, 481; 2017, 86–87). Proprio l’investitura rappresentava una chiave per leggere le relazioni sociali e di potere dell’epoca medievale, basate su una concezione “calda” della politica, fondata sul riconoscimento del legame affettivo (Boquet & Piroška, 2018, 18).

Insomma, in “una società il cui governo si incarna nella relazione interpersonale, il legame affettivo contiene *de facto* una dimensione politica, e inversamente, ogni rapporto d’alleanza o di ostilità viene formalizzato sul piano affettivo” (Boquet & Piroška, 2018, 127).

L’investitura degli affari pubblici medioevale vedeva un uomo (il vassallo) entrare nella vassallità del suo futuro *dominus*, promettendogli fedeltà e ricevendo in cambio un *beneficium*. Nella distinzione proposta da Le Goff le tre categorie di elementi simbolici

messi in gioco nel rituale simbolico d'ingresso del vassallaggio (la parola, il gesto, gli oggetti) vengono distinti in tre tappe successive: omaggio (l'*hominium*), la fede o fedeltà (*fides*) e l'investitura vera e propria (Le Goff, 2019, 27). La fase iniziale è l'omaggio o *hominium*, che normalmente comporta due atti: una dichiarazione dell'impegno del vassallo a diventare uomo del signore, seguito da un secondo atto l'*immixtio manuum*, dove il primo mette le mani giunte tra quelle del secondo. Il secondo stadio è quello della fedeltà o *fides*, in cui il vassallo e il signore promettevano (davano la loro fede) scambiandosi un bacio reciproco sulla bocca (*osculum*), completando il rito con un giuramento o una promessa, oltre al giuramento su un oggetto sacro, la Bibbia o una reliquia⁷. Infine, nell'ultima tappa, vi è l'investitura vera e propria del feudo, attraverso la consegna di un oggetto simbolico di varie tipologie da parte del signore al suo vassallo.

Per l'autore non si tratta di una semplice sequenza temporale, ma di una struttura logica e necessaria, in quanto i riti e i gesti che danno vita al rituale vassallatico costituiscono “un sistema, cioè funziona solamente se non vi manca nessun elemento essenziale e acquista significato ed efficacia solo grazie a ciascuno di tali elementi” (Le Goff, 2019, 42). Se si considerano le tre tappe dell'investitura si nota che il rito dell'omaggio “è stato applicato in ambito religioso così come in quello amministrativo e legale, attraverso l'umiliazione/umiltà ed esprime il sistema di valori, uno specchio delle norme della società” (Darovec, 2018a, 5). Durante la seconda fase del giuramento, secondo Darovec (2020, 680–681), erano sempre presenti la disuguaglianza e l'uguaglianza: la fedeltà si giurava all'istanza superiore (signore) e, quando questi l'accettava, veniva a stabilirsi un utopico rapporto di parità e un vincolante impegno reciproco, garante della stabilità, proprio “grazie alla capacità di creare un'uguaglianza simbolica all'interno di un rapporto gerarchizzato” (Boquet & Piroška, 2018, 209).

L'investitura rispondeva quindi ad una precisa logica del simbolismo vassallatico: al dono dell'omaggio e della fede (giuramento) del vassallo corrispondeva dunque il controdono materiale del signore, per dirla alla Mauss (2002), attivando e coltivando speciali reti di scambio, assicurando la coesione sociale della comunità.

Insomma, il vassallo diventava un uomo di bocca e di mano⁸ del signore, in cui appare cruciale il simbolismo dell'oggetto del signore e in particolare del corpo, che costituiva un lessico nelle manifestazioni rituali, sancendo attraverso una cerimonia la conclusione di un patto, di un contratto, ovvero di “una questione legale e patrimoniale” (Le Goff, 2019, 48–49; Muir, 2000, 39). Si trattava però di un cerimoniale progettato per il pubblico, poiché la sua funzione chiave era quella di conferire l'ufficio, pertanto, non era solo un atto di nomina a una posizione ma anche un annuncio formale interpretato ideologicamente (Darovec, 2014, 481).

7 Secondo Bloch solo in età carolingia all'omaggio si sovrappose appunto il giuramento di fedeltà, un secondo rito propriamente religioso, che rispetto all'omaggio, vero creatore della relazione di vassallaggio, conferiva al rito un impronta volutamente cristiana e in una società sconvolta, dove la diffidenza costituiva una regola, “l'appello alle sanzioni divine sembrava uno dei rari freni aventi una certa efficacia” (Bloch, 1999, 172–173).

8 Nel “diritto romano la parola *manus* indicava il potere del capofamiglia e nelle pitture cristiane medievali spesso è raffigurata la mano di Dio, strumento dell'azione divina” (Muir, 2000, 40).

Secondo strumento funzionale d'analisi

Nel suo lavoro Verderame ha individuato tre componenti, costituenti il secondo strumento d'analisi di questa ricerca, che qualificano tale "azione sociale": una formale, una simbolica e, infine, una estetico-corporea (Verderame, 2015). Queste, come asserisce l'autore, si trovano nella realtà mescolate alle diverse interpretazioni del rituale e saranno delineate a seguire (Verderame, 2015).

La componente formale

Una prima e fondamentale caratteristica dell'azione rituale è quella di essere meta-performativa. Il rito funge da context maker, delimitando un particolare ambito di attività nel quale avviene una "messa in parentesi" della realtà del mondo e la creazione di un orizzonte di senso rispondente a una logica "diversa" rispetto a quella propria di altri ambiti della realtà sociale. Attraverso l'istituzione di un frame, di una cornice, che separa le attività al suo interno da quelle quotidiane, la performance rituale genera un "contesto meta-comunicativo" (Bateson, 1972), nel quale gli individui danno vita a un mondo del "come se", un mondo "immaginato", basato sulla condivisione di un "potrebbe essere" (Turner, 1969 e 1982). Ciò, a sua volta, ha delle conseguenze. Secondo Rappaport (1999), le proprietà formali del rituale rendono possibile l'istituzione di convenzioni, le quali prescindono dalla sincerità dell'adesione soggettiva. Ad esempio, prendere parte alla messa vuol dire accettare l'ordine liturgico a essa collegato e al tempo stesso realizzarlo, indipendentemente da quale sia lo stato interiore di chi vi partecipa (ivi, 181-182) (Verderame, 2015).

La componente simbolica

Il simbolo sarebbe un vero e proprio condensatore di referenti, un'entità con un complesso valore cognitivo e affettivo; concentra referenze biologiche e fisiche cariche di affettività con referenze normative strutturali e ideologiche (Turner, 1972, 17). Secondo Geertz qualsiasi cosa veicola un significato, all'interno di una data esperienza, funge da stimolo attivatore di significati simbolici che servono all'individuo a collocare l'esperienza all'interno delle coordinate della sua cultura (Geertz 1998, 116). Pertanto, come sostiene Guidoni il simbolo è certamente il mezzo di comunicazione più duttile ed efficace, in quanto il tasso di ricezione dei messaggi simbolici era, nel periodo medioevale, estremamente alto, data la forte prevalenza di individui analfabeti nella società (Guidoni, 1974, 497)⁹.

9 Una gran parte del simbolismo medievale riposa su numeri e figure aventi un grande potenziale evocativo: "il paradiso terrestre è spesso rappresentato come un cerchio con al centro la famosa fontana quadrata; la Gerusalemme celeste è un quadrato con 4 gruppi di 3 porte, quadrate e sormontate da cerchi. In uno spazio tridimensionale il significato del cerchio e del quadrato passano alle sfere e ai cubi, elementi di base dell'architettura romanica" (Delort, 1997, 47).

Il rituale, sostengono molti autori, ha anche come caratteristica definitoria il fatto di essere un'azione simbolica. La sua "materia prima" sono i simboli che esso mette in pratica nel corso di performance particolari. Data questa sua caratteristica, il rituale è per definizione espressione della sfera culturale, che proprio attraverso la sua azione prende forma e viene modellata. Nell'ambito degli studi sul rituale, spetta soprattutto a Victor Turner il merito di aver approfondito gli aspetti legati al simbolismo rituale. Per l'antropologo, quest'ultimo ha una natura fondamentalmente dinamica. Nei riti, il "simbolico" non è semplicemente funzionale alla rappresentazione dell'ordine esistente, ma diviene uno strumento attraverso il quale gli attori sociali manipolano e trasformano le relazioni entro cui sono impegnati. Il potere semiotico del simbolismo rituale risiede, secondo Turner, nel fatto che i suoi simboli – specie quelli che egli definisce "dominanti" (Turner, 1967) –, pur se oggetto di interpretazioni disparate e anche conflittuali, creano uno spazio condiviso, aperto alla creatività e alla sperimentazione (Verderame, 2015).

Turner esamina i tre livelli interpretativi del simbolismo rituale per mettere in luce il sistema di valori di una società. Inizialmente, esamina il livello "esegetico", indagando come la popolazione locale interpreta i significati dei simboli, successivamente confronta il significato del simbolo con il suo uso, ovvero ciò che essi fanno con i simboli, costituente il livello "operativo", ed infine affronta il terzo livello, "di posizione", in cui collega questi simboli ad altri utilizzati nello stesso insieme di riti, estendendo così il raggio dell'interpretazione dal singolo al complesso degli altri simboli (Turner, 1972, 150, 196; Gluckman, 1972, 35).

Inoltre, non sono prive di significato simbolico le categorie interpretative articolate sull'asse spaziale centro-periferia cittadino. La segmentazione dell'unità urbana e territoriale in parti radiali tra loro "equivalenti" e la suddivisione gerarchica dello spazio (dalla zona centrale, sede del potere, alla fascia periferica) non sono fatti marginali o di natura puramente amministrativa (Guidoni, 1974, 490)¹⁰.

Proprio lo spazio fisico cittadino nel Medioevo (e nell'Età moderna) era contrassegnato da simboli del potere rivolti principalmente alle classi subalterne, chiamate a collaborare ovvero a prendere posto nella vita quotidiana, come nel rituale, nell'involucro predisposto dalle classi dominanti, al fine di "coprire e sminuire i contrasti economico-sociali, "spiritualizzando" il sistema urbanistico e "incorporandolo" in un modello culturalmente e ideologicamente prestigioso" (Guidoni, 1974, 497).

La componente estetico-corporea

La realtà del rito, tuttavia, non si esaurisce completamente nel suo simbolismo e nelle credenze che a quest'ultimo sono associate. La sincronizzazione che il rito promuove

10 Quest'ultima considerazione è valida in merito all'estensione a tutto il territorio del diritto e della legge delle città nell'Italia settentrionale, a costruire un unico corpo, di cui la città e il capo, e le campagne, organicamente e inscindibilmente legate, le membra (Chittolini, 2003, 23-24).

attraverso la ripetizione di gesti, posture, ecc., non è tanto il frutto di una “ragione verbale” o del potere unificante esercitato dai simboli che esso evoca, ma deriva dalla corporeità, intesa come modalità originaria e pre-linguistica di rapportarsi al mondo (Tagliaferri, 2009). Ciò che il rituale chiama in causa è un sapere pratico, generato e incorporato attraverso la gestualità e di volta in volta ricostruito dai performers secondo gradi variabili di auto-coscienza e riflessività (Schechner, 1999, 186). Secondo una simile prospettiva, ciò che risulta decisivo nel rituale non è ciò che si “pensa” o “crede”, ma ciò che viene fatto (Terrin, 1999, 162). Prima ancora che la formazione di oggetti simbolici condivisi, nel corso dell’evento rituale ha luogo una sorta di “significanza originaria” (Langer, 1954, 203-204), basata su elementi percettivi – estetici, nel significato etimologico di questa parola –, attraverso la quale la molteplicità dei dati esperienziali viene ad essere organizzata in una forma comune. Si tratta, altresì, di una “imitazione creativa” che vede come protagonisti i corpi; aspetto, quest’ultimo, che rimanda alla connessione originaria, quasi dimenticata, tra mimesi e rituale (Tatarkiewicz, 1975, 273; Koller, 1993) (Verderame, 2015).

Questa è un’importante considerazione, alla luce del fatto che alla fine del Medioevo il pensiero politico era dominato dalla metafora del corpo umano, ribadito dalla teoria degli umori, secondo la quale questo, ed in particolare il viso del principe o del regnante presentava una solidarietà tra virtù personale dello stesso e virtù collettiva dei sudditi (Boquet & Piroška, 2018, 129).

Chi scrive si rende conto che gli strumenti teorici predisposti nella ricerca non possono integralmente sostituirsi alle fonti storiche o meglio sopperire all’esiguità delle stesse. Inoltre, il carattere trasversale delle fonti non sempre può garantire una lettura veritiera del fenomeno, ma piuttosto un’analisi in funzione delle fonti a disposizione (Casini, 1996, 11).

I RITUALI D’INGRESSO REALI DURANTE IL MEDIOEVO E LA PRIMA ETÀ MODERNA

Dato l’argomento del presente saggio, si è voluto approfondire la genesi dei rituali d’ingresso, in particolare di quelli reali (*adventus regis*), alla ricerca di possibili analogie con la struttura, le sequenze degli atti e gli elementi del rituale d’ingresso podestarile, considerando anche la portata del messaggio esplicitato nella comunicazione politica.

Nell’area mediterranea i rituali d’ingresso hanno una lunga tradizione, che inevitabilmente attinge dall’antichità classica. Indipendentemente dalla loro somiglianza, il *triumphus* (trionfo) e l’*adventus* (l’ingresso) erano certamente i principali cerimoniali solenni nell’antica Roma, volti a celebrare il ritorno di un generale o di un imperatore in città, laddove se il primo rappresentava una celebrazione di una vittoria militare, modellata sul modello dell’Urbe eterna (Liverani, 2007, 391), il secondo era prettamente una cerimonia di benvenuto molto formalizzata. In effetti, gli imperatori romani cristiani riformularono l’*adventus* “per celebrare solennemente il loro insediamento all’interno di una “città virtualmente inespugnabile protetta da Dio” (o “Nuova

Gerusalemme”), dove tale cerimoniale si amalgamava bene con i trionfi militari” (Shepard, 2013, 341). Pertanto, un imperatore che ritornava a Costantinopoli poteva ricevere un *adventus* presso la Porta Aurea di Costantinopoli e poi in una processione trionfale attraverso la città terminare il proprio percorso a Santa Sofia e al Grande Palazzo. L'accoglienza sarebbe dunque avvenuta all'esterno della Porta Aurea – che richiama l'ingresso trionfale di Gesù dalla Porta Aurea di Gerusalemme durante la Domenica delle Palme – dai vertici religiosi, dal senato, dai capi delle corporazioni cittadine e da altri notabili; i cittadini si sarebbero allineati lungo la strada principale dove passava il corteo (Shepard, 2013, 341).

Proprio questo cerimoniale offrì delle linee guida per la regia di altre occasioni solenni ricorrenti nell'area mediterranea, non differendo tuttavia nella struttura dalla parte occidentale e centrale d'Europa, e fu esteso ai re, a principi, papi, vescovi, dignitari feudali (conti e duchi nella Francia del X e dell'XI secolo) e alle reliquie, manifestandosi ovunque con l'organizzazione di processioni accolte dalla popolazione con festeggiamenti, inni e offerte (Zupka, 2016, 118, 138; Shepard, 2013, 341, 350)¹¹.

Nella sua forma più pura il rituale in questione si esplicava certamente durante l'ingresso del re in una città, ma i cerimoniali di benvenuto potevano avere anche luogo presso le residenze reali, i castelli ed i monasteri (Zupka, 2016, 119).

Al di là della possibile identificazione proposta in tre tipi dei rituali fondamentali dell'*adventus* anche detto *Joyous Entry*, in termini di ruoli sociali e importanza simbolica¹², colpisce quando si esaminano gli stessi la flessibilità del rituale e la sovrapposizione di diverse tradizioni, miti cristiani e classici nonché memorie storiche, che i suoi protagonisti potevano utilizzare in modo confacente a seconda della contingenza e delle esigenze del momento (Zupka, 2016, 130, 134–136)¹³.

La durata di codeste “entrate” era variabile e in alcuni casi il cerimoniale, con delle pause, si concludeva dopo ben diciassette giorni, tra giochi e banchetti, come dimostra l'ingresso nel 1458 di Filippo il Buono a Gand, che certamente fu una delle più grandi feste urbane mai tenute nelle Fiandre (Arnade, 1996, 141).

11 Secondo Ruiz (2012, 113) l'ingresso cerimoniale reale è stato ulteriormente modificato nel periodo moderno, rappresentando un nuovo modo di articolare l'autorità dei re o di contestarla.

12 La prima tipologia di *adventus* corrisponde al primo arrivo di un monarca e alla sua effettiva assunzione del potere su una determinata comunità; la seconda l'*adventus* ricorrente (virtualmente formale), il cui carattere tende principalmente ad essere semplicemente cerimoniale o confermativo; e la terza il benvenuto cerimoniale ad un sovrano straniero, che rappresenta solo una dimostrazione del dovuto rispetto senza alcuna contrazione d'impegni (Zupka, 2016, 137).

13 Le entrate reali e principesche a Siviglia sono cambiate poco, eccetto per l'introduzione di nuove conoscenze tecniche o militari (scariche di artiglieria, fuochi d'artificio, scariche di archibugio, e similari), invece quello che si è modificato nel tempo è stata la narrazione di questi eventi (Ruiz, 2012, 83). Infatti, dopo il 1550, anche i cosiddetti libretti delle cerimonie, di ampia circolazione, più che rappresentare un resoconto di quello che era effettivamente accaduto finivano per essere strumentalizzati dal committente (spesso le città), laddove il concetto di fama, potenza intellettuale e di reputazione agli occhi della posterità era anche uno degli obiettivi principali perseguiti, accanto all'interpretazione da dare all'evento nel presente e nel futuro (Watanabe-O'Kell, 2014, 159; Murphy, 2016, 14).

Dal confronto con fonti principalmente dell'Europea occidentale, suffragato da esempi del rituale avvenuti in diversi secoli, Zupka (2016, 137) propone una definizione del modello dell'*adventus regis* completo, che consisteva in quattro parti o fasi chiaramente specificate.

La prima fase, nota come adventus, coinvolgeva l'effettiva apparizione del monarca e del suo seguito davanti a una determinata comunità (una città, un monastero o una residenza). Una solenne processione della popolazione locale si dirigeva verso il re in arrivo (occursus). La fase successiva era il benvenuto e l'accoglienza (susceptio o receptio). Questa fase si concludeva con l'ingresso del re in città (ingressus) (Zupka, 2016, 137–138).

Tuttavia, per lo stesso autore,

il rituale continuava con ulteriori atti che includevano la sottomissione pubblica da parte dei borghesi, la consegna di preziosi doni, il rinnovo dei giuramenti di fedeltà, manifestazioni di favore reale e la conferma dei privilegi esistenti e l'attribuzione di nuovi. Questi atti simbolici aggiuntivi spesso diventavano più numerosi e sontuosi, soprattutto nel tardo Medioevo (Zupka, 2016, 138).

Se Zupka fornisce un'intelaiatura concettuale di base della struttura del rituale, però non qualifica le sequenze degli atti portanti che lo caratterizzano nella loro progressione, né tanto meno è esaustivo nell'annoverare gli elementi costituenti.

L'operazione che si intende svolgere, anche grazie al contributo di Ruiz e allo studio di alcuni rituali d'ingresso dall'XI al XVI secolo dell'Europa centro-occidentale, ha lo scopo di fornire un quadro generale di riferimento utile per il presente saggio in chiave squisitamente comparativa, nonostante le varietà assunte dallo stesso rituale nello spazio e nel tempo.

L'*adventus regis* può essere facilmente ricondotto ai riti di passaggio descritti da Van Gennep. In questo contesto, la separazione del re dalla sua condizione di estraneo rispetto alla città, simboleggiata dal viaggio verso di essa, è seguita dalla fase liminale (**adventus**) nei pressi della porta cittadina, dove il re si trova sospeso tra due stati: quello di estraneo e quello di nuovo membro della comunità urbana. Una volta varcata la porta, egli si riconnette simbolicamente con la comunità, riaffermando la sua autorità e ristabilendo il legame con i sudditi (**ingressus**).

Sicuramente un momento importante è rappresentato dall'*adventus* dell'illustre ospite all'esterno della città in un luogo simbolico per la sua liminalità (Ruiz, 2012, 116). Questo di solito era uno spazio aperto di fronte alle mura cittadine, in prossimità della porta deputata all'ingresso, come è il caso di Andrea II d'Ungheria a Spalato nel 1217 (Archidiaconus, 1894, 89; Gal, 2019, 92; Zupka, 2016, 125) e dei re francesi a Parigi (di fronte a Port St. Denis) (Bryant, 1990, 91).

Anche i monasteri o conventi erano deputati a ricoprire tale ruolo. Infatti, Béla IV d'Ungheria nel 1251 arrivò a Spalato via mare da un monastero situato tra la città e

Trau (Gal, 2019, 94). Anche Filippo II di Spagna e ogni altro re o principe che visitava Barcellona, prima di entrare in città, si fermava presso il monastero di Valdonzella e attendeva lì i rappresentanti della città, che lo avrebbero accompagnato in città (Ruiz, 2012, 117–118). Dal XVI secolo, anche il convento dei Minimi, al di fuori delle mura della città di Tolosa era il punto di partenza dell'ingresso reale (Debuiche, 2012). Durante il quindicesimo e l'inizio del sedicesimo secolo l'ingresso del nuovo conte a Gand cominciava dopo una notte passata a Zwijnaarde e il giorno seguente lui e i suoi uomini si dirigevano a cavallo verso il villaggio di Sint-Pieter, proprio sul confine meridionale della città (Arnade, 1996, 129–130).

Verso la fine del Medioevo e certamente nell'epoca moderna, l'ordine gerarchico del corteo che andava incontro al re (*occursus*) fuori dalle mura della città si era chiaramente definito. Per la Spagna erano sempre presenti i funzionari municipali e l'alta nobiltà, mentre i dignitari ecclesiastici potevano essere inclusi o esclusi in questi cortei di ricevimento alla pari delle corporazioni artigiane e delle altre confraternite (Ruiz, 2012, 119). Per Andrea II furono gli abitanti di Spalato ad aprire la porta e uscire in processione per incontrarlo, insieme a tutti i cittadini e al suo esercito, cantando le sue lodi (*laudes*) ad alta voce. Poi anche tutto il clero, vestito in abiti sacerdotali sontuosi, con croci e turiboli, avanzava in processione, solo però fino alla piazza in prossimità della porta della città, con la dovuta magnificenza regale (Archidiaconus, 1894, 89; Gal, 2019, 92–93). Fino al luogo preposto a centinaia di metri di fronte alla Port St. Denis a Parigi marciavano in processione il *prévôt de marchands* (preposto dei mercanti), gli *échevins* (funzionari amministrativi e giudiziari del governo cittadino), altri funzionari cittadini e i membri delle gilde; solo dopo il 1431 il clero si unì ai cittadini nell'estendere i saluti ai re, alle regine e ad altri dignitari al di fuori delle mura (Bryant, 1990, 91, 94). A Grand un miglio al di fuori della Percellepoort (la principale porta d'ingresso alla città), un gruppo di chierici cittadini e funzionari comunali accoglieva i Borgognoni, mentre il re, dopo essere entrato, veniva accolto da diversi decani delle corporazioni e dagli artigiani posizionati su entrambi i lati delle strade (Arnade, 1996, 129).

Il benvenuto e l'accoglienza cittadina (*susceptio o receptio*) prevedeva un'assemblea e un giuramento (o dei giuramenti reciproci). Il luogo deputato per eccellenza alla riconferma delle libertà cittadine era quello esterno di fronte alle porte d'ingresso cittadine, poiché queste strutture erano simbolicamente riconducibili ai privilegi giudiziari e finanziari di una città (Murphy, 2014, 168; 2016, 218).

Secondo Murphy (2014, 161–162), è proprio l'incorporazione dell'elemento del giuramento all'interno della struttura dell'ingresso ad averlo trasformato in una cerimonia con al centro un rituale, in quanto i riti si distinguono dalle cerimonie perché provocano un cambiamento o una trasformazione con un effetto duraturo¹⁴.

14 Attraverso il giuramento si creava un legame che veniva ad interrompersi o a spezzarsi alla morte o in seguito al cambio di potere, generando un periodo di instabilità, ripristinato solamente durante una cerimonia di ingresso, quando il nuovo governante giurava di difendere i diritti, le libertà e le consuetudini cittadine in cambio del giuramento di lealtà da parte dei cittadini (Murphy, 2014, 161–162).

Colomanno al tempo del passaggio di alcuni territori della Dalmazia alla corona magiara visitò questo territorio più volte. Nel 1105 e poi nel 1111, tenne prima delle assemblee di fronte alle mura cittadine, fece poi un giuramento insieme ai baroni più importanti del regno e in seguito ebbe luogo la sua entrata cerimoniale in città (Gal, 2019, 99). Il giuramento, atto di grande rilevanza, probabilmente faceva parte delle visite reali ungheresi nella prima metà del XII secolo, ma in assenza di altre fonti a conferma è possibile suggerirne l'esistenza prima delle soprastanti solenni entrate, in quanto trattasi di un atto frequente in particolare negli ingressi reali in tutta l'Europa medievale e i testi dei giuramenti, registrati dal clero, cambiavano molto difficilmente (Gal, 2019, 99). Dopo la metà del XII secolo i giuramenti reali, ovvero la conferma orale dei privilegi accordati alle città, scomparvero dalle visite dei membri della dinastia degli Árpád, in quanto vennero messi per iscritto e confermati dai re, anche a distanza: Emerico d'Ungheria e Béla III, a differenza di Andrea II, confermarono i privilegi reali di Traù lontano dalla Dalmazia (Gal, 2019, 99). Quindi, a partire da questo periodo, scomparvero anche le assemblee del re e dei dignitari davanti alle mura delle città, che non si ritrovano più dall'ingresso di Andrea II nel 1215 (Gal, 2019, 100). Il giuramento attraverso il quale venivano confermati i privilegi cittadini compare fin dal dodicesimo secolo a Bruges, il primo è attestato nel 1127, ad Arras e a Saint-Omer, e nelle città situate all'interno della cintura urbana del nord della Francia e delle Fiandre, per poi estendersi anche alle altre città francesi nel XIV secolo (Murphy, 2014, 162–163). Galberto di Bruges descrisse l'arrivo davanti a Bruges del re di Francia e del neoletto conte Guglielmo Clito proprio il 5 aprile 1127. Gli illustri ospiti furono accolti dai canonici di San Donato, che portarono fuori dalla città le loro reliquie. Il giorno successivo, presso il “luogo consueto”, sullo Zand, all'epoca ai margini della città, fu letto un atto delle libertà di San Donato, seguito da un “piccolo atto” da un accordo tra conte e borghesi sulle rendite fondiari e i diritti di pedaggio. Entrambe le parti si vincolarono con giuramento sulle reliquie portate lì dai canonici, che di fatto assolvevano allo scopo di incoraggiare i contraenti a rispettare i patti (Brown, 2011, 234–235; Galbert of Bruges, 2005, 201–202).

Tra la metà del XIV e la metà del XV secolo in Francia, le entrate cerimoniali erano le occasioni principali durante le quali venivano confermati i privilegi urbani nel luogo convenuto all'esterno, di fronte alla consueta porta d'ingresso, tuttavia, a partire dal regno di Luigi XI e soprattutto nel XVI secolo, le città iniziarono a cercare la conferma dei loro privilegi tramite lettere (patenti reali) all'inizio del regno di un sovrano, anziché attenderne l'entrata inaugurale. (Murphy, 2014, 173–174).

La tendenza delle città a far confermare i propri privilegi in questo modo, se da una parte rifletteva anche l'incremento del potere della monarchia francese durante il XVI secolo, dall'altra portò a dei cambiamenti nella forma del cerimoniale dell'ingresso reale (Murphy, 2014, 175). Infatti, in occasione dell'entrata di Enrico II a Parigi nel 1549, il consiglio comunale fece costruire una piattaforma di legno alla fine della strada di Saint-Laurent. A differenza dei monarchi del

tardo Medioevo, che incontravano la delegazione cittadina a cavallo e salutavano personalmente, giurando di mantenere le libertà della città, Enrico II sedeva immobile e silenzioso sul palco e il cancelliere di corte parlava a suo nome, quando il prevosto dei mercanti offriva le chiavi della città e chiedeva la conferma dei privilegi cittadini (Murphy, 2014, 175; Bryant, 1990, 98). Dal tardo Medioevo all'inizio dell'Età moderna, anche in Spagna si era affermata la consuetudine di omaggiare i reali in visita con l'offerta delle chiavi della città (Ruiz, 2012, 129), tradizione invalsa anche nelle Fiandre (Arnade, 1996, 136), come ad Anversa (Thöfner, 2014, 192).

Un altro passaggio dalla forte connotazione simbolica era l'**ingresso** vero e proprio in città, che andrebbe raccolto in tre sequenze di atti continue ma distinte. Una prima sequenza era rappresentata dal **passaggio attraverso una delle porte cittadine**. Queste segnavano il confine della cosiddetta zona di transizione tra la periferia e la città. Il re, Andrea II, vedendo la solenne processione del clero che gli veniva incontro presso la porta, scese da cavallo e, circondato da una grande schiera di principi, tenuto da entrambi i lati dagli arcivescovi che si erano radunati, procedette a piedi, espressione certamente di umiltà regale (*humilitas*) (Archidiaconus, 1894, 89; Gal, 2019, 93). Situazione sostanzialmente analoga si ritrova a Bruges, quando, nel 1384, il duca Filippo e la duchessa Margherita arrivarono in città. I canonici allora uscirono in processione per incontrarli non alla porta della Croce, presso le mura della città, luogo usuale, ma all'ingresso del borgo, e da qui la coppia fino ad allora a cavallo continuò a piedi in segno di deferenza verso le reliquie di San Donato, richiesta peraltro ottemperata da tutti i sovrani a partire dal dodicesimo secolo (Brown, 2011, 245–246). A Parigi, inoltre, gli *échevins* e i maestri delle gilde tenevano il baldacchino sopra il proprio signore dal momento del suo effettivo ingresso in città (Bryant, 1990, 94). Questa tradizione presente, peraltro, anche in Spagna era confinata però solo al re e alla regina e vedeva i rappresentanti del consiglio comunale reggere la struttura in numero vario a seconda del rango dell'ospite (Ruiz, 2012, 112). Per tale ragione il baldacchino divenne un dispositivo importante per unire il saluto urbano oltre le mura con il corteo del monarca entro le stesse, segnando il momento del suo effettivo ingresso in città e dando continuità alla cerimonia, laddove un eventuale rifiuto regale del saluto e dell'omaggio del baldacchino sarebbe stato interpretato come un rifiuto di riconoscere l'autorità e i privilegi dei suoi portatori – i funzionari e i leader cittadini – e, quindi, sarebbe stato percepito come un'entrata da conquistatore militare piuttosto che quella di un garante della giustizia e dell'ordine (Bryant, 1990, 98). Si segnala inoltre che proprio il solenne momento dell'ingresso effettivo del re in città era segnato dalla musica e in Età moderna era salutato da rumorosi colpi di artiglieria in Spagna, Francia e nei Paesi Bassi (Ruiz, 2012, 129; Cooper, 2015, 21; Van Bruaene, 2007, 275).

Un altro artificio di grande fascinazione per l'epoca erano gli archi effimeri, che si susseguivano marcando il percorso del corteo reale all'interno del perimetro cittadino ergendosi sulle piazze o nei luoghi più importanti dell'identità

civica con un grande effetto scenico, avente funzione di rimarcare le aspettative della cittadinanza in riferimento agli imperativi morali regali (McGowan, 2015, 54; Thøfner, 2014, 186). Tutto il percorso cittadino in Spagna era allietato inoltre dalla musica, dai balli¹⁵, dai *tableau vivant* allusivi o saltuariamente da piccoli spettacoli teatrali anche con animali vivi o combattimenti¹⁶, in cui non mancavano perfino simulazioni di battaglie navali (presenti anche per ragioni di spazio all'esterno della città) in onore all'ospite, come del resto i banchetti esclusivi e anche la distribuzione di vino e cibarie alla folla; di notte poi il percorso era illuminato dalle torce e dai falò e il cielo dai fuochi artificiali (Ruiz, 2012, 130–131, 142). In terra francese forte era il ricordo della cavalleria, mai sopito, e si riversava nella rievocazione di alcune battaglie medievali, riesumando i fasti delle dinastie reali francesi; non meno sfarzose erano anche le battaglie navali di Lione, Parigi e specialmente Rouen della prima parte XVI secolo (Cooper, 2015, 21–22). L'inclusione di elementi artistici di pregio, come quelli descritti nel caso spagnolo, per glorificare il potere del re durante gli ingressi dei Valois era un mezzo per un fine piuttosto che un fine in sé, in quanto le élites urbane usavano i prodotti culturali per incoraggiare il monarca o i suoi rappresentanti a ratificare ed estendere i diritti e le libertà che garantivano loro il controllo sulle strutture politiche ed economiche locali (Murphy, 2016, 9). I temi rappresentati nelle processioni variavano a seconda della contingenza politica del momento, includendo ed integrando diverse allegorie classiche, cristiane, genealogiche, cortigiane, contemplando le memorie storiche con scritte e componimenti in latino (Ruiz, 2012, 125–126; Bryant, 1990, 98). Nella prima metà del XVI secolo, in Francia il tema della guerra fu particolarmente enfatizzato, mentre successivamente trovarono spazio anche espressioni che evidenziavano la discordia civile dovuta alle guerre di religione e la necessità di restaurare il cattolicesimo, come pure il ruolo pacificatore nell'iconografia regale (Cooper, 2015, 16–36). Quest'ultimo motivo era particolarmente caro alle città dei Paesi Bassi, ma qui veniva invocato in difesa del calvinismo durante le entrate del Duca d'Angiò (1555–1584) (Van Bruaene, 2007, 263–284). Il corteo che accompagnava il monarca nel suo percorso rappresentava certamente un elemento simbolico della stratificazione sociale, poco permeabile ai cambiamenti. In Spagna, il re Filippo II entrò come aveva fatto Alfonso XI, sotto un baldacchino di stoffa dorata (un palio), trasportato dai notabili di Siviglia e dai membri dell'alta nobiltà e preceduto nella solenne processione dal priore Don Antonio, che portava sulla spalla una spada sguainata, ripetendo così alcuni aspetti dell'entrata trionfale del suo santo predecessore Ferdinando III a Siviglia nel 1410 (Ruiz, 2012, 97).

15 Nel Medioevo i potenti principi non avevano alcun problema a ballare per intrattenere la folla. Tuttavia, nel XVI secolo, i principi raramente ballavano tra la gente (Ruiz, 2012, 142).

16 In Spagna ogni ingresso reale richiedeva un gran numero di tornei, giostre, spettacoli equestri in abiti moreschi e giochi taurini, tipicamente iberici; questi più di altri portavano un segno di classe distintivo, ribadendo la posizione e il ruolo della nobiltà all'interno della società del tempo (Ruiz, 2012, 112, 136).

A Tolosa il corteo per gli ingressi reali era composto allo stesso modo dal 1533: prima le componenti della città (clero, città, borghesi e mercanti, nobili, funzionari reali, accademici, parlamentari), poi il corteo reale (guardia del re, connestabile e principi di sangue) ed infine il sovrano sotto il baldacchino (Debuiche, 2012).

Una seconda sequenza, sicuramente importante, era rappresentata dal **passaggio alla cattedrale**, dove si svolgeva solitamente il rito della messa solenne. Andrea II d'Ungheria nel suo percorso cittadino a piedi raggiungeva appunto la chiesa spalatina di San Domio, presso la quale prima la celebrazione della messa e poi l'offerta del re sull'altare, costituivano le ultime due tappe prima che lo stesso si ritirasse nei suoi alloggi. Nel 1585 a Saragozza il vescovo o l'arcivescovo e i membri del capitolo della cattedrale attendevano fuori dal portone della chiesa Filippo II, riconfermando così la ricezione formale fatta al re fuori dalla loro città, ma questa volta per accompagnarlo entro uno spazio sacro, recandosi sempre in processione fino al santuario, laddove la solenne celebrazione della messa e il *Te Deum Laudamus* cantato dai chierici chiudeva la presente fase (Ruiz, 2012, 134). Nel 1570, Filippo II giurò sull'altare principale della cattedrale di Siviglia di mantenere le immunità e i privilegi della Chiesa (Ruiz, 2012, 98). Per Parigi, nel caso di re Giovanni II non ci viene riportato il servizio sacro, ma una particolare richiesta, ovvero il cosiddetto *jocundus adventus*, che vedeva il monarca con una mano sugli scritti sacri giurare di preservare i privilegi del clero e, solo dopo aver pronunciato la solenne promessa, le porte della cattedrale di Notre-Dame gli si aprirono. (Bryant, 1990, 94). Per Tolosa il percorso permetteva di raggiungere tutti i monumenti simbolici del potere, politico o religioso, anche a rischio di allungare notevolmente il percorso, prima di giungere alla cattedrale di Saint-Étienne, ultima tappa del percorso (Debuiche, 2012). Nel XV secolo a Bruges i sovrani (duchi) venivano accompagnati dentro San Donato con aspersioni di acqua santa e incensazioni e condotti al suono del canto fino all'altare maggiore, dove giuravano sul libro dei privilegi della chiesa, per poi lasciare delle offerte in oro e fare successivamente un altro giuramento, questa volta al popolo dallo *Scepenhuis* (edificio che fungeva da tribunale locale e da sede per le riunioni del consiglio comunale) (Brown, 2011, 245-246). Sempre durante il quindicesimo e l'inizio del sedicesimo secolo, l'ingresso del nuovo conte a Gand vedeva una processione di chierici e funzionari cittadini guidata dall'abate del monastero benedettino di Sint-Pieter accompagnare l'illustre alla chiesa dell'abbazia, laddove, spogliato del suo abbigliamento militare, assisteva alla celebrazione della messa, genuflettendosi per baciare le sante reliquie della chiesa e giurando di mantenere i privilegi e i diritti dell'abbazia di Sint-Pieter (Arnade, 1996, 130). A seguire i vertici cittadini ed ecclesiastici di Gand conducevano il duca verso la chiesa parrocchiale di Sint-Jan a Gand, dove davanti all'altare centrale baciava un pezzo della Santa Croce, con la promessa di mantenere i privilegi di Gand (Arnade, 1996, 130).

Una volta conclusa la cerimonia religiosa, un'ultima sequenza prevedeva che l'ospite reale si ritirasse di solito nei suoi alloggi, dove ai **doni fatti dalla cittadinanza** sotto forma di preziosi regali e generosi contributi alle casse reali, faceva

seguito l'**accoglimento di nuovi privilegi** accordati dal re alla città¹⁷. Infatti, gli attestati di sottomissione di una comunità al re prevedevano una ricompensa per la lealtà dimostrata, che diventava tangibile durante l'ingresso, in quanto ai generosi doni offerti al monarca dalla cittadinanza faceva seguito la conferma e il conferimento di nuovi privilegi reali alla città e, naturalmente, molto più importante, la legittimazione delle autorità comunali (Riz, 2012, 141)¹⁸. Andrea II d'Ungheria dopo essere stato omaggiato con generosi doni dalla comunità, nella forma di una considerevole donazione di denaro per la crociata, dispensò altrettanto generosamente Spalato con i privilegi e le immunità richieste, e in seguito partì alla volta della Terra Santa con due galee spalatine ad accompagnarlo sino a Durazzo, in segno di deferenza (Historia Salonitana, 89–90, 91; Zupka, 2016, 127–128).

Fino alla fine del dominio dei Valois, le entrate cerimoniali erano, o meglio rimasero, l'occasione nella quale le città del regno di Francia potevano ottenere nuove concessioni e libertà, oltre a quelle già confermate all'inizio di un regno. Infatti, il conferimento di nuovi diritti era collegato esplicitamente e deliberatamente fatto coincidere con la presentazione di doni presso l'alloggio dell'illustre ospite, contemplando, oltre al cibo e al vino comuni a tutte le entrate, anche un prezioso pezzo di argenteria, solitamente sotto forma di una coppa o di un piatto, con inciso lo stemma della città, nella speranza servisse da promemoria dell'ospitalità ricevuta (Murphy, 2014, 177, 179; 2016, 219–221)¹⁹. I re francesi solitamente accoglievano alcune delle richieste avanzate, tra le quali spiccava la riduzione delle tasse, in particolare della *taille* (imposta diretta sulla terra), col fine magari di mantenere le fortificazioni della città, specialmente nelle regioni di confine del regno della Piccardia e della Champagne (Murphy, 2014, 179). Con lo sviluppo del processo di centralizzazione intrapreso dalla corona francese, diventò sempre più importante ingraziarsi non solo consorte e dignitari del seguito regale come avveniva nel Medioevo, ma anche a corte gli ufficiali, i ministri e le figure religiose prossimi al sovrano che, nella loro posizione di intermediari e regolatori dell'avvicinamento al re, risultavano spesso determinanti per l'accoglimento delle richieste cittadine nonché abili ad estorcere somme di denaro ai consigli cittadini (Murphy, 2014, 181–182; 2016, 226).

In conclusione, nel linguaggio politico del tempo la presenza di tutti gli elementi descritti nel rituale indicava non solo l'applicazione corretta delle “regole del gioco” nella comunicazione politica pubblica, ma costituiva al contempo una parte vitale di

17 La pratica del baciamento in Spagna, atto di rispetto e devozione verso il reale ospite, era esibita in questa fase o addirittura fuori dalla città dai nobili più importanti, dagli ufficiali reali e municipali di alto rango e da altre personalità eminenti (Ruiz, 2012, 138).

18 A volte gli ingressi erano i luoghi in cui mostrare il potere regale, ma a volte fornivano l'opportunità a diverse entità politiche, tra cui la città, i nobili e la chiesa, di utilizzare la presenza del re a proprio vantaggio o addirittura di minarla (Riz, 2012, 99).

19 Era importante che l'atto coinvolgesse solo il re e l'élite cittadina, nascosto dalla vista del pubblico, poiché questo permetteva di creare un rapporto più personale con il re in netto contrasto con la distanza tra il sovrano e i rappresentanti urbani durante la ricezione fuori dalle mura (Murphy, 2014, 179; 2016, 223).

questa relazione rappresentata dall'incarnazione del contratto politico, ovvero di un'intesa cordiale, laddove al suo cuore c'era un reciproco scambio di giuramenti, in cui il reale entrante prometteva di riconoscere e difendere i diritti e i privilegi locali e, in cambio, i cittadini e le magistrature locali giuravano la fedeltà e l'obbedienza dovute, con lo scopo di legittimare posizioni di potere dando forma all'ordine politico (Thöfner, 2014, 186)²⁰.

IL PODESTÀ ALL'INTERNO DELL'ORDINAMENTO VENEZIANO

All'inizio del XVI secolo l'Impero veneziano “è oramai composto da tre cerchi: Il Ducato, lo Stato territoriale (*Stato da Terra*) e lo Stato marittimo (*Stato da Mar*)” (Judde de Larivière, 2022, 46). Il modello di governo che vedeva i patrizi dominare sul popolo a Venezia si sarebbe così progressivamente esteso ad altre comunità e a tutto lo stato (Tenenti, 1999, 337).

Attraverso lo strumento delle dedizioni e degli statuti Venezia era riuscita a legare a sé il variegato mosaico delle località sottomesse, appartenenti ai tre differenti domini. L'approvazione dei capitoli statutari destinati a regolare i rapporti tra la Repubblica e le comunità non erano patti stipulati liberamente tra due parti; si trattava, per dirla alla Ventura, di un diritto di conquista o di acquisto per cessione da parte di precedenti signori, che nella forma e nel contenuto si configuravano come dei privilegi concessi dal Senato veneziano, il quale poteva respingere e talvolta in parte accogliere le richieste delle comunità soggette (Ventura, 1979, 172–173). Il significato quindi degli statuti si può comprendere al meglio da una dura risposta del Senato ai cittadini di Zara, nella quale si fa intendere che “*ea que debemus facere de gratia, facere per pactum expressum*” (Ventura, 1979, 173). Si trattava dunque di uno strumento giuridico duttile per regolarizzare i rapporti tra centro e periferia, fra dominante e dominati (Rizzi, 2015, 236).

Sul rispetto degli statuti vigilavano i podestà o rettori, termine che deriva dal latino *potestas*, col significato di autorità, potere o sovranità. “La sua figura si costituiva come la sintesi essenziale di una rete di relazioni che enfatizzava al massimo grado la sua qualifica di protettore” della comunità affidatagli (Povolo, 2020, 90). Pertanto, l'operato del podestà risultava fondamentale anche per rinnovare il vincolo di fedeltà e devozione comunitario verso la Repubblica, considerando che si trattava di una relazione “di interdipendenza tra soggetti diversamente disposti sul piano gerarchico dell'onore e della ricchezza”, in quanto, all'assunzione del rettore della difesa e del mantenimento dei privilegi locali, che non si esauriva in molti casi al termine del mandato, corrispondeva il favore raccolto dal rappresentante e

20 Per Thöfner (2014, 185) è ancora molto comune tra gli studiosi considerare che i rituali come le *Joyous Entries* fossero una sorta di propaganda, per promuovere “l'assolutismo” reale, invece, dovrebbero essere intesi come dei primi incontri tra due centri di potere reciprocamente dipendenti: la corte reale da una parte e la comunità urbana dall'altra.

manifestato dagli omaggi al veneziano, che gli garantiva onorevolezza e prestigio, requisiti per rendere più fluido il suo *cursus honorum* all'interno del patriziato (Povolo, 2020, 89–91, 96).

Era spesso proprio la forte autonomia dei rettori, attraverso l'*arbitrium* sia nella giustizia civile e, con poteri più ampi spesso discrezionali, anche in quella penale, a costituire il tessuto connettivo, il momento ideologicamente unificante del dominio veneto, che imponeva, oltre ai limiti sanciti dalle commissioni²¹ e dalla clausola restrittiva dell'osservanza da prestarsi a statuti e consuetudini, di fatto in ogni occasione una valutazione politica essenziale alla funzione rettoriale (Cozzi, 1979b, 104, 107).

Affinché l'*arbitrio* non sconfinasse, Venezia si era dotata in campo giudiziario degli *Auditori nuovi* e dell'*Avogaria dei Comun* per un efficace monitoraggio dell'attività dei rappresentanti veneziani nei vari comuni; la revisione dell'operato del podestà e delle amministrazioni comunali era affidato ai Sindici e ai Provveditori, che svolgevano una visita periodica in regione (Ivetic, 2010, 38). L'entrata e l'uscita del podestà erano anch'essi regolamentati per quanto riguarda le spese del banchetto e il getto di danaro alla folla sulla falsariga di quella del doge (Casini, 1996, 36). Proprio questa cappa di controlli stringenti e di leggi sui rapporti fra i rettori e i corpi cittadini dove questi svolgevano i propri incarichi aveva lo scopo di evitare, purtroppo con “scarsissima presa sulla realtà”, la sovrapposizione di strategie personali e familiari podestarili nell'esercizio della funzione pubblica; prassi ufficialmente deplorata dal governo veneto, ma che “risultava inevitabile e in qualche modo scontata” (Bellabarba, 2023, 42).

Tra il rettore e Venezia intercorreva una corrispondenza ordinaria (i dispacci) dato che il rappresentante veneto doveva aggiornare continuamente la Repubblica su decisioni ed avvenimenti significativi e da questa riceveva a sua volta istruzioni. Alla fine del proprio mandato i podestà dovevano presentare una relazione nella quale riassumevano l'intera opera svolta durante il proprio mandato, avanzando qualunque proposta credessero utile al bene della Repubblica o delle terre da loro governate (Benussi, 1887, 9). Venezia nel suo rapporto con le varie realtà comunali, dal canto suo, osservava da non troppo lontano e interveniva con cautela, ora accontentando una parte dei contendenti, ora l'altra, con decisioni volte a ricercare la stabilità del corpo sociale, per la quale era funzionale mantenere la conflittualità endemica a un basso livello di intensità.

Proprio attraverso il rituale “della celebrazione e del congedo del funzionario uscente – si esplicavano ufficialmente i rapporti socio-politici tra i rappresentanti della dominante e i dominati”, che si muovevano “nella direzione di un consolidamento dell'immagine ideale non solo – o non principalmente – di Venezia e della

21 All'assunzione della carica, i podestà ricevevano istruzioni scritte dal governo veneto su come comportarsi sia nei confronti del potere centrale che nei confronti del territorio e dei sudditi sotto la loro amministrazione. Queste commissioni, conferite dai Dogi ai Podestà veneti in Istria, dettavano le linee guida per il loro mandato (Benussi, 1887, 5).

sua classe di governo, ma piuttosto dell'identità civica in rapporto alla sua adesione alla Repubblica"²² (Carminati, 2017, 246).

LA PRESCRIZIONE PROTOCOLLARE D'INGRESSO DEL PODESTÀ NELLE CITTÀ DEL DOMINIO VENEZIANO

Nella descrizione del sopracitato rito civico ci si è basati su un'opera esplicativa del fenomeno scritta da Gaspare Morari nel XVIII secolo. L'autore fornisce un'ampia e dettagliata descrizione del cerimoniale per l'ingresso e l'assunzione della carica suffragata dalla sua pluriennale esperienza come giudice e assessore in diverse podesterie della Terraferma. Si tratta di una prescrizione protocollare che da una parte riflette l'alto grado di codificazione formale raggiunto dalla disciplina cerimoniale, dall'altra, presentandosi in forma istruttoria e universalmente valida per le città di tutto il dominio veneziano, risulta sostanzialmente scevra da condizionamenti localistici. Si premette che è del tutto possibile che questa prescrizione nel XVIII secolo (forse già nel XVII) si sia imposta in tutte le località veneziane; tuttavia, ciò non escluderebbe la possibilità che in precedenza tali cerimonie, pur mantenendo una struttura simile, si differenziassero per alcune caratteristiche cerimoniali da luogo a luogo, in conformità ai diritti o alle prerogative di autogoverno godute dalle città.

Coadiuvati anche da alcune narrazioni del fenomeno, in località quali Bergamo e Murano, è stato possibile fornire una descrizione dettagliata della struttura e delle varie sequenze di atti/riti costituenti il rituale in questione; una sorta di modello di riferimento ed utile strumento di confronto con il medesimo rituale capodistriano.

Proprio il Morari è ben consapevole delle diversità statuarie dei vari comuni sottoposti al dominio veneto e delle differenze negli stessi rituali d'ingresso, adducendo che “in materia de cerimoniali non si può prescrivere in tutto una certa, e sicura legge, che s'adatti à tutte le Città, mentre in qualcheduna di queste ò per causa dell'uso, ò per la costituzione del Publico Palazzo sarà forse in qualche parte alterata, ò minuita la dose” (Morari, 1708, 45; Carminati, 2017, 124).

Se andiamo per ordine, subito dopo l'avvenuta elezione il rettore veneziano veniva complimentato dai nunzi della città o del territorio in cui avrebbe prestato servizio e riverito con lettere dai deputati cittadini²³, alle quali era chiamato a

22 Far luce sulle modalità relazionali tra dominante e dominati a Capodistria e sul territorio istriano, alla pari di quella tra le istituzioni “locali”, attraverso un'analisi approfondita dei rituali sacri e profani, fuori dalla portata del presente saggio, sarebbe oltremodo importante anche per verificare la bontà della tesi espressa dalla Carminati, fornendo al contempo una “misura” di quanto rispetto alle correnti culturali e politiche provenienti da Venezia i particolarismi locali seppero imporsi con un'elaborazione propria e distinta.

23 Nell'occasione il patrizio veneziano veniva anche omaggiato con doni. Inoltre, le congratulazioni per l'elezione nascondevano da parte della comunità ospitante “ovviamente un atteggiamento cautelativo nei confronti dell'imminente arrivo del nuovo rappresentante, ma anche una consolidata prassi di relazioni che [...] si sarebbe dovuta svolgere all'insegna di un interesse reciproco” (Povolo, 2020, 89).

rispondere “con termini di cortese ufficiosità” (Morari, 1708, 39). Questi inoltre doveva giurare davanti al Consiglio dei X assieme al suo seguito, i “ministri”, che lo avrebbero sostenuto nello svolgimento delle sue funzioni durante il mandato.

Passando alla descrizione del sopraccitato rituale si premette che, data la sua “natura eminentemente politica [...] all’interno della sua grammatica simbolica includeva, in particolare, due riti nei quali risiedeva un effettivo potere istitutivo: il passaggio delle consegne tra il rettore dimissionario e quello neo eletto e – nel caso dell’assunzione della carica pretoria – il giuramento sugli Statuti cittadini” (Carminati, 2017, 135).

L’articolazione sequenziale dei **riti d’ingresso** si svolgeva secondo il modello d’ingresso proposto nell’arco di due giornate. Nella **prima giornata** avveniva il previsto ingresso ufficiale con corteggio d’accompagnamento del rettore eletto fino al centro simbolico della città. Infatti, nel giorno stabilito, il rettore si incontrava con gli ambasciatori della città, fuori dalla stessa in un luogo convenuto, per essere complimentato dal più vecchio di questi, al quale il magistrato veneziano ricambiava i convenevoli con parole di stima verso la città e verso gli stessi rappresentanti del comune (Morari, 1708, 39)²⁴. Il podestà e il suo seguito entrava in città, seguendo un tragitto ben definito che lo vedeva visitare per la prima volta la cattedrale o il palazzo pubblico, in conformità all’uso locale, dove veniva accolto dal suo predecessore²⁵. In alcune località era invalso l’uso del/i rettore/i di inginocchiarsi davanti all’altare della chiesa e lasciare un’offerta²⁶. Si ricorda che i luoghi religiosi e politici principali erano spazialmente contigui e venivano integrati ritualmente dalla processione (Muir, 1984, 235). Nella sede predestinata, dunque, avveniva la lettura della ducale della nomina da parte del cancelliere del rettore uscente ed aveva inizio la sequenza di riti che componevano il rituale d’investitura del nuovo rettore. Infatti, dopo la lettura, gli veniva conferita la bacchetta da parte del rettore dimissionario e con la stretta della mano dei due magistrati si suggellava simbolicamente anche la cessione del governo (Morari, 1708, 40).

Nel telero di Pietro Damini intitolato “Passaggio delle consegne tra due rettori veneti in piazza dei Signori a Padova”, realizzato nella prima metà del XVII secolo e attualmente esposto a Palazzo Moroni, ex palazzo del podestà oggi sede del municipio di Padova, viene raffigurato proprio il momento del passaggio delle insegne tra i rettori. La scena include anche la figura di un presunto cancelliere, intento nella pubblica lettura della commissione dogale al magistrato entrante (Benucci, 2010, 170). Nel dipinto

24 Veniva contemplata inoltre anche un’eccezione a quanto indicato sopra, in quanto il Morari (1708, 40) rammenta che spesse volte il rituale d’ingresso avveniva di notte per evitare possibili “sconcerti”.

25 Nel caso muranese non appena il nuovo podestà ormeggiava, quello dimissionario veniva avvisato e lasciava la loggia cittadina per raggiungerlo (Judde de Larivière, 2022, 12). A Bergamo il podestà dimissionario attendeva quello nuovo presso la Porta di Sant’Agostino, punto d’accesso alla città (Carminati, 2017, 126).

26 A Bergamo la prima visita al Duomo e alla basilica di Santa Maria Maggiore vedeva il podestà, in segno di omaggio alla città, offrire uno zecchino sopra l’altare maggiore. Presso la basilica di S. Zeno a Verona, i rettori lasciavano invece uno scudo sempre nello stesso punto (Carminati, 2017, 127).

i podestà vengono raffigurati in veste cremisina e stola in “un’affollatissima piazza dei Signori”, avente come sfondo una “rappresentazione della facciata del piano nobile del palazzo del Capitano padovano, addobbato a festa”, dal quale si affacciano nobildonne e nobiluomini (Benucci, 2010, 157)²⁷.

Lo scettro rettorale al centro del telero viene rappresentato come un bastone di lunghezza non superiore ai 50 centimetri circa, di forma allungata e cilindrica, con le estremità affusolate e realizzato presumibilmente in legno. Sebbene le decorazioni nel dipinto siano di difficile valutazione, risulta però evidente una variazione cromatica del manufatto: le estremità, come del resto l’impugnatura, sono dorate e più elaborate, con intarsi e dettagli, mentre le restanti parti della bacchetta sono semplicemente verniciate di rosso o cremisi.

Questo passaggio fondamentale del rituale rappresentatosi dalla bacchetta era accompagnato a Bergamo, ma si potrebbe ipotizzare con un buon grado di sicurezza anche in altri luoghi, dalla declamazione della formula al momento della cessione della bacchetta del comando: “*‘Ego nomine illustrissimi Domini hoc regimen accepto’ e ‘vobis hoc regimen consigno’*” (Carminati, 2017, 136).

Una volta terminata la consegna, la cerimonia, nella sua forma ordinaria, vedeva i deputati del consiglio cittadino complimentarsi con il nuovo rettore, che avrebbe poi accompagnato il vecchio rettore fino al luogo solito del congedo pubblico (Morari, 1708, 40)²⁸.

Al rituale d’ingresso e di assunzione della carica del rettore neo-eletto s’integrava, senza soluzione di continuità, quello dell’uscita dalla città e della dimissione della carica del rettore dimissionario, la cui prassi festiva andò costruendosi attorno ad un nucleo costituito essenzialmente da due riti: il corteo d’uscita dalla città e l’omaggio tributato ufficialmente al rettore uscente, generalmente declinato nelle forme di un’orazione encomiastica e dell’arma di famiglia apposta in luoghi pubblici (Carminati, 2017, 145).

Nonostante le leggi suntuarie senatoriali veneziane proibissero perentoriamente qualsiasi tipo di omaggio per il vecchio rettore, quali stendardi, corone, corazze, elmetti, scudi o bastoni, da parte della cittadinanza, queste furono ampiamente disattese a giudicare dalle volte in cui furono reiterate (Carminati, 2017, 145–156,

27 Nello “*Stato da Tera*, la veste scarlatta ‘alla Ducale’ era prerogativa dei Rettori veneti di Città e Terre ritenute primarie, dotati di poteri di giudicatura civile e penale (‘mero e misto imperio’), mentre i Podestà delle sedi secondarie, privi di competenze ‘al criminale’, portavano ‘veste alla Pretina o Dottorale, modesta, di nero con maniche però rosse’” (Benucci, 2010, 157).

28 Per Bergamo, ad esempio, il corteo del pretore uscente, formato dalla carrozza del provveditore e da altre di nobili cittadini, avrebbe seguito il tragitto inverso toccando gli stessi punti simbolici del corteo dell’ingresso, sancendo l’abbandono della città (Carminati, 2017, 226). Nel caso di Murano similmente una volta conferita la pubblica autorità era il nuovo podestà a mettersi alla testa del corteo per uscire dalla chiesa, al seguito del banditore che faceva da apripista, e ad accompagnare il rettore dimissionario fino all’imbarcazione che lo avrebbe riportato a Venezia (Judde de Larivière, 2022, 77).

169–172)²⁹. Interessante notare che l'incontro definito ordinario dei due rettori, al di fuori del rituale, veniva anche contemplato, secondo la formula protocollare piuttosto “macchinosa” delle visite di cortesia reciproche (Morari, 1708, 41). Spesso però si derogava alla struttura cerimoniale sopra descritta a riguardo del passaggio delle consegne tra i rettori, in quanto era

invalso notevole abuso che nel mutarsi le cariche riceva il successore dall'antecedente rettore in forma privata e secreta la bacchetta del reggimento” consuetudine che avrebbe potuto dare “adito ad inconvenienti” e creare “scontento nei sudditi”, si sanciva pertanto, per delibera da parte del Senato veneziano, il 31 ottobre 1674³⁰, che il rito dovesse effettuarsi in forma “pubblica e solenne” e che di detta effettuazione si producessero le fedi giurate da parte dei deputati delle città”, come del resto conferma anche il Morari³¹ (Carminati, 2017, 137).

A Murano il passaggio delle consegne seguiva sino a qui fedelmente la prescrizione protocollare. Nel rispetto del cerimoniale e delle gerarchie sociali si formava così un corteo con tanto di insegne dell'isola con in testa il vecchio e il nuovo podestà, che si recava dall'ormeggio al Duomo, dove avveniva il cerimoniale del passaggio dei poteri con lo scambio del bastone del comando (bacchetta) tra i rettori, officiato dal sacerdote locale davanti all'altare (Judde de Larivière, 2022, 77). Una volta usciti dalla chiesa il nuovo podestà alla testa del corteo accompagnava il dimissionario fino all'imbarcazione per Venezia (Judde de Larivière, 2022, 77).

Continuando con la descrizione del Morari, una **seconda giornata** era dedicata secondo la Carminati (2017, 127) alla “rimessa in pubblico” del rettore, attraverso la visita ufficiale dei deputati, delle altre maggiori cariche della città e della nobiltà al neo-investito podestà presso presumibilmente il Palazzo pubblico. Dunque, l'atto, alla pari di quello nuziale, doveva essere veduto da “tutti” per essere riconosciuto come tale (Muir, 2000, 44–45). Nella stessa mattinata avveniva presumibilmente il rito del giuramento sugli statuti del nuovo podestà. Il medesimo partecipava infine alla messa

29 A riguardo si veda anche l'articolo di Povolo nel quale viene messa in evidenza sia l'attività repressiva degli organi veneziani a riguardo degli omaggi ai rettori che i risultati conseguiti nel caso specifico della Magnifica Patria della Riviera del Garda, peraltro, generalizzabili come sostenuto dall'autore stesso, in quanto “l'insieme della fitta legislazione emanata da Venezia per regolamentare sul piano suntuario il ruolo e la presenza dei rettori nelle comunità cui erano stati destinati dal Maggior Consiglio appare come un difficile tentativo di correggere un connubio insopprimibile, legittimato in primo luogo dal sistema costituzionale vigente ed amplificato al massimo grado dalla specifica dimensione politica repubblicana dello stato veneziano” (Povolo, 2020, 99).

30 La Carminati (2017, 138) afferma che la delibera citata è tratta da: “ASV, Senato, Deliberazioni, Rettori, Filze, 85, c.c. n.n., 31 ottobre 1674. Il decreto fu in seguito ribadito dal Maggior Consiglio nel 1677 (ASV, Maggior Consiglio, Deliberazioni, Filze, 52, c.c. n.n., 21 settembre 1677) e quindi inserito stabilmente nelle commissioni dogali successive”.

31 “Il che fatto sarà incombenza del novo Rettore far'espedito quello che parte con la giurata sottoscrizione delle sue fedi in consonanza delle Leggi” (Morari, 1708, 40).

solenne nella cattedrale o in altra chiesa con ampio seguito di deputati, propri curiali e nobiltà a cui si aggregava il capitano, laddove presente (Morari, 1708, 45–46). Certamente durante le due giornate previste dal protocollo non venivano meno sontuosi conviti offerti a tutta la nobiltà dal rettore (Carminati, 2017, 129).

La scansione temporale indicata dal Morari corrispondeva pressoché integralmente al cerimoniale bergamasco (Carminati, 2017, 127). Purtroppo, nel saggio dell'autore il riferimento al giuramento del podestà sugli statuti non viene contemplato, similmente per la descrizione pervenutaci nel caso muranese, probabilmente perché ritenuta una consuetudine universalmente data per scontata. La ritroviamo invece nella sequenza dei riti del rituale per quanto riguarda la città di Bergamo (Carminati, 2017, 142).

Ricordiamo, inoltre, che a partire dal Medioevo e anche nell'Età moderna, il giuramento diventò pervasivo in tutta la sfera pubblica: per magistrati, giudici, funzionari e amministratori di ogni tipo il rapporto con l'ufficio è sempre regolato dal giuramento (Aliani, 2022, 74).

Un'ultima considerazione generale rispetto alla prescrizione protocollare dell'ingresso riguarda la separazione radicale dei due momenti principali del rituale – la consegna del potere e il giuramento sugli statuti – che potrebbe indicare valori sociali antitetici ricomposti col tempo, probabilmente retaggio di un periodo di “gestazione” in cui avvenne la progressiva integrazione di un soggetto urbano o territoriale alla realtà dello stato veneziano, con conseguenze e ricadute inevitabili sulla coscienza identitaria locale.

La prescrizione protocollare d'ingresso del podestà nelle città del dominio veneziano: l'antistruttura

Per quanto riguarda il rituale d'ingresso podestarile il contesto bergamasco, capodistriano e muranese, in base alle fonti disponibili, restituiscono in linea di massima “uno degli spazi festivi principali di assembramento culturale urbano, vale a dire un sito socialmente attivo, in grado di promuovere una partecipazione sociale più inclusiva, una memoria collettiva e un senso di appartenenza comune” (Carminati, 2017, 218–219). Per dirla insomma alla Rivière (2000, 49) il rito nello specifico mostrerebbe “almeno temporalmente, un reciproco desiderio nei partecipanti di trascendere le loro differenze e contraddizioni e che dunque esiste un movimento di adattamento”. Tutto questo probabilmente era possibile perché i gruppi sociali e gli individui appartenevano ad una società e ad una cultura che erano notevolmente omogenei, e all'interno di questo sistema, si occupavano delle loro relazioni conflittuali secondo un complesso di valori condivisi e di regole implicite (Geary, 1994, 245).

Dunque ne scaturiva un momento di aggregazione e di forte interazione socio-politica, che poteva però diventare teatro anche di manifestazioni di aperto dissenso, dove la cosiddetta anti-struttura di matrice turneriana trovava gli spazi ideali d'espressione all'atto di uscita del rettore, e vedeva entrare in scena “entro lo spazio rituale, il ‘popolo’ dal suo sito essenzialmente passivo e spettatoriale [...] irrompere sulla scena da pro-

tagonista, infrangendo il modello stabilito dalle autorità e rafforzato dalla tradizione” (Carminati, 2017, 226)³². La violenza, la rissa, la collera, le pasquinate erano rivelatori e qualificatori del popolo e venivano tratteggiate in modo poco favorevole dai nobili per discreditarlo, secondo dei *topoi* medievali ben identificabili, che documentavano più la rappresentazione delle norme vigenti che il vissuto dei vari autori (Boquet & Piroška, 2018, 254–255, 292)³³. Tuttavia si trattava di un repertorio di formule, gesti e azioni, sebbene derivato dalla “cultura popolare”, che aveva un chiaro carattere politico, una sorta di strumento accessibile e sfruttabile dai diversi strati sociali di cui tutti gli attori conoscevano il significato e l’uso (Carminati, 2017, 238; Boquet & Piroška, 2018, 261). Alla fine, proprio attraverso queste manifestazioni si mettevano alla prova gli impliciti e preesistenti legami sociali e le gerarchie, che ad ogni momento critico si riaffermavano o si mettevano in discussione (Geary, 1994, 138–139).

LA COMUNITÀ SOCIO-POLITICA DI CAPODISTRIA (SINTESI PRELIMINARE)

Secondo Darovec (2023, 774–775), nel Basso Medioevo la continuità con la tradizione romana si manifestò attraverso la regolamentazione autonoma della vita sociale nelle grandi e piccole città affacciate sul mar Mediterraneo mediante ordinamenti propri, noti come statuti, mentre le città dell’entroterra, estranee a questo retaggio, furono fondate successivamente dai signori feudali provinciali, in Slovenia solo a partire dal XIII secolo, e agivano generalmente in conformità ai cosiddetti privilegi loro concessi e prescritti dalla nobiltà.

Nello specifico l’autonomia cittadina capodistriana dovette confrontarsi molto presto con la progressiva superiorità di Venezia, nascente potenza marinara e

32 Nel 1511, all’uscita della cattedrale di Murano, ad avvenuto scambio delle consegne, una salva di palle di neve accolse in piazza il nuovo podestà, Giacomo Suriano, e quello dimissionario, Vitale Vitturi, accompagnata da una canzoncina denigratoria indirizzata a quest’ultimo del seguente tenore: “*Surian, Surian, caza fuora questo can che se manza el nostro pan*”. Nella stessa località un’abitante dell’isola aveva apostrofato il podestà come “puttanier doloroso” nel 1347 e i suoi concittadini alla visita del duca d’Austria sull’isola nel 1398 espressero ancora la loro animosità contro l’allora podestà (Judde de Larivière, 2022, 77, 98). Episodi di aperta violenza si segnalano nelle altre località lagunari con sassaiole e coltellate, come a Torcello, in occasione dell’installazione del podestà Paolo Zullian, tra barcaruoli di Burano e torcellesi (Judde de Larivière, 2022, 98). Sul lungo periodo della dominazione veneziana a Bergamo diversi sono stati i casi di “sollevamenti” avvenuti anche a Bergamo: “a quello più antico, contro il podestà Bragadin, del 1560, succedettero quelli contro il Podestà Giulio Valier (1630), contro il Podestà Carlo Belegno (1676), contro il provveditore Pietro Priuli (1756) e infine contro Ottavio Trento (1793)” (Carminati, 2017, 219). Ad esempio, nel 1756 la lapide posta nell’area di Osio a memoria del Priuli fu lordata con del fango e l’epigrafe celebrativa sostituita con un’altra canzonatoria su cartone (Carminati, 2017, 225).

33 Un esempio calzante a riguardo sono le testimonianze prodotte durante gli interrogatori seguiti al sollevamento durante la cerimonia d’uscita del provveditore Pietro Priuli da Bergamo, in cui un certo Iseppo Gobetti affermò: “non osservai alcuno, né saprai chi nominare, che ivi si trovasse; giacché era tutto popolaccio, essendo la Gente Civile per la maggior parte al di sopra in questo Palazzo” (Carminati, 2017, 221).

commerciale. Nella storia della città appare pertanto centrale la rivolta sedata dai veneziani nel 1348, che comportò come punizione la demolizione di una parte delle mura all'angolo nord-occidentale della città, accanto al molo, dove approdavano le grandi galee, lasciando volontariamente "la sua fronte indifesa ed esposta" (Caprin, 1907, 99-100). Un'altra conseguenza importante fu la perdita per un decennio della facoltà di reggersi conformemente ai propri statuti, quando i veneziani sciolsero il consiglio cittadino e tutti gli uffici cittadini di Capodistria (Darovec, 2023, 766). In seguito, Venezia ripristinò gli organi soprastanti, riabilitando ufficialmente gli statuti solo nel 1394 e in una redazione leggermente modificata del 1423, ma sempre senza il diritto dei cittadini di Capodistria alla giurisdizione penale e alla difesa della città, che rimasero di esclusiva competenza del podestà e capitano veneziano fino alla fine della Repubblica nel 1797 (Darovec, 2023, 766-767; Buttazzoni, 1871, 88; Tedoldi, 1996, 25). Proprio queste ultime prerogative costituivano l'arma più potente contro ogni tentativo di autonomismo e tendenza indipendentista della città (Margetić, 1993, XVI; Žitko, 2019b, 819). Un'altra svolta importante per Capodistria arrivò nel Cinquecento con la scelta veneziana di fare di questa città un "capoluogo provinciale" affidandogli il Tribunale d'Appello provinciale, scelta che non fu casuale, ma fu dovuta alla facilità di essere raggiunta da Venezia, al ruolo economico regionale, in riferimento al monopolio capodistriano sul sale³⁴, ma soprattutto al fatto che la località poteva vantare l'unica nobiltà degna di rilievo in regione, che andava coinvolta anche in relazione alla posizione geo-politica di Capodistria (Ivetic, 2010, 39-40).

L'antica *Iustinopolis* faceva parte quindi dei territori dello Stato da Mar, che rappresentavano per Venezia, secondo Tenenti (1999, 345), una porzione "solidale del suo patrimonio collettivo, a un titolo ben diverso, più strutturato e profondo, che la terraferma"; in quanto i territori di mare erano stati scelti con grande ponderazione come parti integranti e organiche della Repubblica secondo logiche geostrategiche ed economiche di grande coerenza.

Capodistria in origine era un'isola, collegata alla terraferma attraverso una strada, costituita da un ponte di legno e da uno levatoio che conduceva alla porta della Muda (Alberi, 2001, 455), in mezzo alla quale i veneziani costruirono il Castel Leone nel XIII, presidio a tutela principalmente del potere costituito contro ogni ribellione interna o incursione esterna (Tommasini, 1837, 334), con un proprio distretto ampliatosi sulla terraferma ed estesosì fino a Rakitovec già nel 1254, quando, dopo la guerra con Trieste, l'intero complesso difensivo del Ciglione carsico passò sotto il dominio dei capodistriani (Darovec, 2001, 86). Nel periodo compreso tra il IX ed il XV secolo, il retroterra di Capodistria, alla pari di Isola e Pirano, "andò gradualmente

34 Nel 1182 Capodistria e Venezia si "accordano" sul monopolio capodistriano sul sale del mare tra Pola e Grado, e a titolo di compensazione "*de redditibus [...] de omnis mercationibus que illuc (cioè a Capodistria) venerint et ad muduam pertinent [...] communis noster (cioè di Venezia) tertiam partem habere debet*" (Margetić, 1993, LXIV).

slavizzandosi per i motivi più vari, dalla colonizzazione di tipo feudale, alle condizioni economiche, politiche, amministrative e demografiche che interessavano tutto l'alto Adriatico, all'attrattiva esercitata dal crescente sviluppo economico delle tre città" (Darovec, 2001, 74). Lo statuto distingueva due tipi di villaggi nel distretto di Capodistria: le *villae communis* (villaggi comunali) e le *villae concivium o divasae* (villaggi di singoli cittadini o villaggi divisi). Nel primo caso i benefici e i redditi confluivano nelle casse comunali, nel secondo, invece, erano appannaggio dei singoli cittadini di Capodistria, fermo restando il rapporto *quasi feudale*³⁵ esercitato da entrambi sui contadini Slavi (Margetić, 1987, 124). I villaggi slavi, retti dai propri gastaldi e giudici, godevano di un'autonomia notevole, la loro vita quotidiana era regolata da molte norme giuridiche, proprie della popolazione slava, relative alle questioni riguardanti i beni immobili giudicati *secundum eorum consuetudinem* e la *consuetudo matrimoniorum* (Margetić, 1987, 123)³⁶.

L'elemento romano cittadino invece era diviso "secondo il modello veneziano, nella classe detentrica del potere (amministrativo), [la nobiltà n. d. a] formante la "comunità", e nella classe dei popolani, subalterna ma avente comunque dignità di cittadinanza" (Cherini & Griolo, 1998, 26). Anche qui la maggior parte delle cariche pubbliche locali cittadine erano rimaste alle autonomie municipali, consentendo ai ceti dirigenti e in particolare al folto notabilato capodistriano di conservare la preminenza su ceti urbani e sul contado. Questione che viene bene messa in luce dallo stesso Pahor, che, a riguardo della vicina città di Pirano, attesta essere l'appropriazione delle cariche comunali e delle posizioni chiave di controllo economico-giudiziario-amministrativo una consuetudine del patriziato locale nel XIV e XV secolo e una modalità per il consolidamento della sua stessa posizione (Pahor, 1972, 246).

In città anche gli spazi urbani venivano assoggettati alle logiche proprie della società di antico regime, dove l'uso degli stessi appare precisamente normato e codificato. "Nella parte centrale del nucleo storico con entrambe le piazze principali [odierna Piazza Tito e il Brolo n. d. a] si trovavano i più importanti palazzi, ossia gli edifici di carattere civile e sacrale, alla destra del palazzo del podestà si ergeva la cattedrale cittadina, segno inequivocabile del rapporto stretto che legava le due autorità; nella periferia ovvero lungo tutto il perimetro dell'isola, cinto dalle mura, vivevano i ceti più bassi, specie gli artigiani, i piccoli commercianti, i pescatori e i contadini di città – i paolani, mentre sul margine orientale e su quello occidentale sorsero i grandi complessi conventuali di diversi ordini religiosi, che già nel Medioevo divennero punti di riferimento della vita cittadina" (Žitko, 2019b, 820). Le

35 Secondo Margetić (1987, 126), lo Statuto garantiva alla popolazione slava delle campagne "un certo diritto reale sulla terra, che potevano alienare in determinate condizioni, indipendentemente dal fatto che tale diritto fosse chiamato possesso, affitto permanente, affitto ereditario o in altro modo".

36 Le consuetudini locali, anche quelle legali, sotto forma di privilegi venivano spesso confermati dalle autorità veneziane, come ampiamente documentato a riguardo della risoluzione delle dispute e della riconciliazione davanti alle assemblee giudiziarie locali nei territori montenegrini e albanesi (Ergaver, 2017, 183; Darovec, Ergaver & Oman, 2017, 409) e nelle aree rurali della Terraferma in presenza di un notaio (Faggion, 2013, 98).

due vie principali di collegamento a Capodistria erano disposte ortogonalmente: la direttrice da ovest a est e quella passante da sud a nord costituivano la spina dorsale dalla quale si dipartivano le altre vie che raggiungevano tutte le otto piazze perimetrali cittadine, delle quali sei avevano un proprio mandracchio (Bernik, 1968, 12, 14).

Nella prospettiva dei governati, per quanto riguarda la percezione del potere, semplificando, si potrebbe dire che esisteva una doppia *fidelitas* nella cittadinanza, una verso le proprie leggi e lo statuto della patria e l'altra verso un legame di sudditanza contratto dalla propria comunità nei tempi passati con un'altra patria a sua volta città, Venezia, un doppio livello di valori; i legami tra questi due livelli erano profondi e complessi e spesso l'identificazione nella seconda patria si manifestava nella devozione verso il gonfalone di San Marco, nel rito civile della vita sociale dell'insediamento del podestà locale, che incarnava in loco l'idea di stato, con il doge, garante remoto dell'ordine sociale, della giustizia e della sicurezza, senza considerare la legittimazione e affermazione della sovranità della Dominante attraverso l'amministrazione giudiziaria, dove il *trait d'union* rappresentatomi dai vertici dello stato, il podestà e i sudditi prendeva forma (Ivetic, 1999, 57, 60; Ivetic, 2010, 57–58).

Le occasioni di aggregazione dove emergeva anche una manifestazione popolare di questa doppia fedeltà erano piuttosto rare, in quanto le cerimonie erano prevalentemente legate alla vita religiosa³⁷; le occasioni “civili”, intese come non-religiose, erano poche e connesse con eventi straordinari nella vita dei singoli (nascite, matrimoni, funerali) o in quelle delle comunità (mercati settimanali, fiere annuali e appunto l'entrata del podestà) (Cacciavillani, 1989, 65). Ed erano proprio le ricorrenze comunitarie scandite dal culto dei santi locali e dalle processioni civiche, come suggerisce Muir (2000, 283), a giocare un ruolo preminente nella formazione di quella che viene comunemente detta identità civica.

Pertanto, proprio attraverso il rituale “della celebrazione e del congedo del funzionario uscente – si esplicavano ufficialmente i rapporti socio-politici tra i rappresentanti della dominante e i dominati”, che si muovevano “nella direzione di un consolidamento dell'immagine ideale non solo – o non principalmente – di Venezia e della sua classe di governo, ma piuttosto dell'identità civica in rapporto alla sua adesione alla Repubblica”³⁸ (Carminati, 2017, 246).

37 Era proprio l'appartenenza religiosa l'elemento d'identificazione più importante nelle società dell'*ancien regime*, in quanto proprio su questo rapporto tra stato e chiesa poggiava la società civile, l'ordine socio-religioso ed ecclesiastico su larga scala: la fede cattolica insomma plasmava con precisione e condizionava la visione del mondo nonché aveva un'influenza fondamentale sul comportamento di ciascun individuo, attraverso la cosiddetta morale cristiana (Delort, 1997, 47, 72).

38 Far luce sulle modalità relazionali tra dominante e dominati a Capodistria e sul territorio istriano, alla pari di quella tra le istituzioni “locali”, attraverso un'analisi approfondita dei rituali sacri e profani, fuori dalla portata del presente saggio, sarebbe oltremodo importante anche per verificare la bontà della tesi espressa dalla Carminati, fornendo al contempo una “misura” di quanto rispetto alle correnti culturali e politiche provenienti da Venezia i particolarismi locali seppero imporsi con un'elaborazione propria e distinta.

IL PODESTÀ CAPODISTRIANO NEL CONTESTO ISTRIANO DURANTE IL PERIODO VENEZIANO

Il podestà di Capodistria ebbe un ruolo di primo piano nella creazione progressiva di un'autorità provinciale. L'amministrazione militare dell'Istria, che dal 1394 aveva sede a Raspo, non si estendeva al territorio da Capodistria fino al corso della Dragogna e quindi neppure a Isola e Pirano, il cui controllo militare e giudiziario fu affidato al podestà e capitano capodistriano (Darovec, 2023, 751). Quest'ultima denominazione fu ufficialmente conferita per la prima volta dopo la rivolta di Capodistria del 1348 e rimase in vigore fino alla caduta della Repubblica (Darovec, 2023, 751). La nomina dei massimi rappresentanti con il titolo di podestà e capitano, che di regola avevano soltanto le più importanti città della Terraferma veneta, quali Brescia, Bergamo, Vicenza, Verona, Udine, rappresentava uno dei passi fondamentali per l'ottenimento dello status di città capoluogo provinciale (Žitko, 2019b, 827). Nel 1584 il Senato veneto creò il magistrato di Capodistria, composto dal podestà e due consiglieri patrizi veneziani, con giurisdizione di appellazione su tutta l'Istria soggetta alla Repubblica, ed inoltre sulle vicine isole di Cherso ed Ossero (De Franceschi, 1879, 288; Ivetic, 2010, 44). Questa legge ebbe profonde ripercussioni sulla vita politica istriana e fu dettata probabilmente dall'esigenza veneziana di rafforzare territori strategicamente assai importanti, come l'Istria, dalla pressione turca (Povolo, 1994, 34). Le raccolte di codici di leggi, decreti e terminazioni fatti stampare dai podestà e capitani di Capodistria Valerio Da Riva³⁹ nel 1683 e da Lorenzo Paruta nell'edizione del 1757 confermavano i due secoli di primato del massimo ufficio provinciale (Budicin, 1998, 41) e al contempo riaffermavano la configurazione istituzionale provinciale che aveva il suo fulcro in Capodistria, centro capoluogo (Povolo, 1994, 26, 34). Anche se questo conferimento non aveva pregiudicato il particolarismo locale incentrato sui codici statutari delle varie città, "aveva confermato in modo esplicito il ruolo guida del podestà e capitano di Capodistria cui competeva la direzione politica della Provincia, ovvero il comando civile e militare, con competenze particolari nel settore della prassi giudiziaria" (Budicin, 1998, 41; 2000, 426–427).

Proprio attraverso l'espedito del Tribunale d'Appello provinciale, il governo veneziano, più che favorire le istanze di giustizia dei più poveri, si poneva l'obiettivo di una riforma dell'apparato burocratico, tramite un accentramento delle competenze volto a

39 Il ruolo preminente di questa magistratura venne attestato dal codice di Leggi, Decreti e Terminazioni stampato nel 1683 dal podestà e capitano Valerio Da Riva, in cui si evincono le ragioni e la composizione della stessa: "che si provveda – si sottolineava nella decisione – anco universalmente a tutti i Luochi della Provincia per sollevazione, e beneficio comune di tutti quei Fedelissimi Sudditi, con far, che le loro Apellazioni si devolvano al rettor di Capodistria con due Consiglieri Aggiunti, acciò vi sia un numero conveniente, et ordinario, deputato a questo, per maggiore satisfazione della Giusitizia, e di quei Fedelissimi Nostri, come consiglia anche il Diletto Nobile Nostro Nicolò Donado, stato a quel Reggimento. Però l'anderà parte, che de cetero per il Nostro Maggior Consiglio, e per quattro man di elezione siano eletti due Nobili Nostri, con titolo di Conseglieri in Capodistria [...] Li quali due Conseglieri Aggiunti a quel Podestà, e Capitano, siano, e s'intendano tutti tre Giudici in Appellazione di tutti li Atti, si Civili, come Criminali di tutti li rettori, e Jurisdicenti d'Istria" (Budicin, 1998, 41).

ridimensionare le prerogative dei rettori e dei pubblici ufficiali delle podesterie minori, mediante il loro inserimento in una scala gerarchica in posizione nettamente subordinata, in funzione di contrasto al malessere economico e sociale della penisola (Rolan, 1994, 117-118; Povolo, 1994, 34). Il tribunale, tuttavia, oltre ai tre membri sopraccitati, disponeva di un numero esiguo di funzionari amministrativi per esercitare un controllo effettivo sulla provincia e poi gli stessi podestà, date le loro competenze storiche ben definite, non si sarebbero mai prestati ad essere relegati al ruolo di funzionari (Apollonio, 1998, 42).

LA CERIMONIA D'INGRESSO DEL PODESTÀ VENEZIANO A CAPODISTRIA

Per quanto riguarda la cerimonia d'insediamento del nuovo podestà, l'*intrar*, a Capodistria, si dispone principalmente di alcune fonti scritte posteriori agli avvenimenti descritti e di una fonte iconografica, che contribuiscono solo parzialmente a fare chiarezza su questo importante rito civico nel capoluogo istriano. Per le prime il riferimento è al ben noto "Istria. Storia, arte, cultura" di Dario Alberi e ai saggi di Venturini e Semi, mentre la seconda è un quadro, un olio su tela, raffigurante l'ingresso a Capodistria del podestà Sebastiano Contarini, di Vittore Carpaccio, datato 1517, ed esposto al Civico Museo Sartorio a Trieste.

Prima di addentrarci a presentare le fonti, sembra interessante notare che nel saggio di Pusterla il Contarini, denominato qui Contaresso, era entrato in carica effettivamente nel 1516, prima di lui invece nel 1515 avevano retto la città ben due rettori Sebastiano Giustiniani e Francesco Cicogna (Pusterla, 1891, 12)⁴⁰. Dal Caprin si apprende invece che dal 27 gennaio del 1516 era rimasto in carica sino al 17 aprile 1518, lasciando una tavola di marmo affissa al Pretorio in ricordo perenne delle sue "virtù di reggitore benefico" (Caprin, 1907, 104, 106). Una presenza podestarile protrattasi così a lungo, ovvero più dei tradizionali sedici mesi, può essere riconducibile anche alla particolare situazione politica internazionale in cui versava la Repubblica in seguito all'attacco subito dalla Lega di Cambrai (1508) e alla rotta di Agnadello (1509). Conflitto che interessò anche il suolo istriano e si prolungò fino al 1523, con pesanti conseguenze e di lunga durata, che si espressero non solo sul piano politico ed economico, ma anche attraverso un continuo calo demografico (Bertoša, 1995, 50).

Altra questione preliminare da considerare è riconducibile proprio all'ingresso podestarile presso S. Nicolò d'Oltra, monastero del contado capodistriano, luogo che marcava simbolicamente l'inizio del territorio comunale. A riguardo andrebbe considerato che S. Nicola era il patrono dei mercanti e dei marinai, inoltre, la scelta del sopraccitato approdo del podestà certamente era frutto di una scelta ponderata e meditata, in quanto il monastero era un priorato benedettino del Lido di Venezia,

40 Nel testo citato non compaiono altre specificazioni sulla presenza di due rettori nel corso dello stesso anno, eppure l'autore annota per gli altri rettori le motivazioni dell'avvicendamento, ad esempio per il 1510 scrive a proposito del rettore Pietro Benedetto Bembo, che "mori prima di entrare in carica" (Pusterla, 1891, 12). Ne consegue che le ragioni dell'avvicendamento tra i due rettori prima del Contarini nel 1515 andrebbero ulteriormente ricercate.

sorta di avamposto veneziano sul territorio di Capodistria prima della dedizione, risalente già alla seconda metà dell'XI secolo⁴¹. Proprio il mancato conseguimento dell'indipendenza di qualsivoglia priorato nella diocesi capodistriana e la sua conseguente elevazione ad abbazia indurrebbe a pensare che questi furono dei “mezzi di penetrazione sottile e lungimirante, che spesso la Serenissima preferì all'azione diretta” (Fonda, 1968, 214). Va ricordato inoltre che il priorato del Lido era una tappa fondamentale della processione dogale della Sensa (dell'Ascensione)⁴², dove la funzione ecclesiastica che ivi si svolgeva aveva il compito di sancire il legame fra il centro della città e la periferia, il cosiddetto *limes* (Casini, 1996, 314).

Ritornando alle fonti, Alberi nel suo lavoro annota senza riferimenti bibliografici l'arrivo del nuovo podestà a S. Nicolò d'Oltra.

In questa abbazia sbarcavano i podestà di Capodistria, che erano nominati dal Senato veneto e qui erano attesi dal podestà fino allora in carica, i quali a loro volta partivano per Venezia dopo aver fatto le consegne; i nuovi podestà solevano assistere alla partenza dei predecessori e quindi si recavano a Capodistria con una solenne cerimonia. [...] In seguito l'abbazia decadde, e successivamente venne soppressa essendo cessata la ragione della sua esistenza, allora la cerimonia dello scambio delle consegne podestarili continuò nel monastero dei Serviti a Capodistria (Alberi, 2001, 372–373).

Nel Catastico dei beni del soppresso monastero benedettino di S. Nicolò d'Oltra del 1771, testimonianza particolareggiata delle situazioni patrimoniali e materiali del monastero, prima della sua dismissione, il perito Duodo annotava scupolosamente che la dodicesima camera a Levante avanti la chiesa era detta la *Camera del Podestà* (PAK, 302, 17, 25). Potremmo pertanto dedurre che proprio in questa stanza avvenisse il presunto passaggio delle consegne tra i due rappresentanti del potere veneziano, presumibilmente in presenza di alcuni rappresentanti delle autorità cittadine, una sorta “di anticamera”, dove, in attesa dell'avvicendamento dei poteri, il podestà dimissionario attendeva quello nuovo col suo seguito e quest'ultimo si preparava all'ingresso a Capodistria. Trattasi pertanto di un elemento certamente importante a sostegno di quanto avanzato nella descrizione del rituale proposta da Alberi.

41 Gli inizi del monastero benedettino risalgono al 1070, quando il sacerdote Remedio con il premo del vescovo di Trieste Adalgeri donò la chiesa di Santo Apollinare e i terreni circostanti all'abate Zeno, priore del monastero benedettino S. Nicolò del Lido di Venezia (Naldini, 2001, 157; Semi, 1935, 7–8). La costruzione del monastero iniziò probabilmente poco dopo l'XI secolo e si prolungò sino al 1572, con l'aggiunta del campanile al complesso (Semi, 1935, 8).

42 Durante la cerimonia si svolgeva il rituale dello sposalizio di Venezia con il mare, probabilmente in ricordo della conquista della Dalmazia, e simboleggiava la supremazia di Venezia, la sua potenza e il controllo assoluto sul mare. Durante la cerimonia, il doge gettava tra le onde l'anello benedetto dal patriarca come segno del legame con il mare. Quindi il corteo di barche si dirigeva verso il monastero di S. Nicolò del Lido, dove il doge e il suo seguito assistevano alla messa, per poi risalpare alla volta di Palazzo Ducale, dove un banchetto aperto ai dignitari e ad alcuni membri del popolo chiudeva il solenne cerimoniale.

Lo stesso autore afferma che la consegna delle insegne passò successivamente al monastero dei Serviti nel centro cittadino a causa del declino di San Nicolò d'Oltra, cosa che troverebbe conferma anche nelle fonti. Infatti, nel XVI secolo, la permanenza dei monaci fu interrotta più volte, a causa della peste, che devastò l'Istria a più riprese negli anni 1511, 1554 e 1573, quando il monastero fu addirittura completamente abbandonato (PAK, 302, 24; Semi, 1935, 7–8; Unetič, 2015, 610). Nel XVII secolo e già nel secolo precedente, la vita monastica nel vero senso della parola era scomparsa, ma il monastero continuava ad attrarre personalità di spicco grazie all'amenità del paesaggio (Naldini, 2001, 159). Dopo molti secoli di presenza, i benedettini abbandonarono definitivamente il monastero di Valdoltra nel XVIII secolo (Unetič, 2015, 611).

Proseguendo nella descrizione del cerimoniale d'ingresso in città del nuovo podestà, verosimilmente accompagnato in carrozza da Valdoltra fino alla porta della Muda, il Venturini ci soccorre con due testimonianze. Nella prima riporta che il popolo esultante sapeva gridare evviva al nuovo podestà “perché el vecio iera un lovo” (Venturini, 1903, 106). Gli fa eco il Morteani, ricordandoci che a Montona il governo del podestà veniva anche fortemente criticato all'arrivo del nuovo rettore, con un saluto o meglio un grido di biasimo: “Evviva al podestà novo perché el vecio gera un lovo. Crepa ti che resto mi” (Morteani, 1895, 83). Nella seconda testimonianza il Venturini riportata con grande enfasi l'evento, nel passo sottostante.

Per essa passava il corteo che accompagnava el podestà novo: e allora avreste dovuto vederla, la Calegaria! Tutte le facciate delle case sparivano sotto i finissimi ricami dei tappeti variopinti: alle finestre di stile archiacuto ed ai graziosi poggiuoli grappoli vezzosi di donne plaudenti al magistrato di S. Marco, il quale, grave in uno e sorridente, circondato dai nobili in gran gala, si avanzava dalla Via Carli in tutta la pompa della sua aurata stola di cavaliere. Intanto i falconetti appostati presso la porta della Muda,⁴³ per la quale era entrato il podestà, sparavano, sparavano a tutta possa: e fra grida interminabili di Vira S. Marco!, che il rimbombo delle campane sonate a distesa non riusciva a coprire, il podestà novo faceva il suo solenne ingresso nel maggior tempio di Capodistria, ricevuto in sul limitare, da monsignor vescovo e dal capitolo dei canonici (Venturini, 1906, 97).

Una descrizione del passaggio podestarile al duomo, ovvero alla Cattedrale dell'Assunta e di San Nazario, ci proviene dal Semi. “Il Contarini, con aria di compiacenza, sta per muovere il passo, e con la mano che tiene libera fuori dal manto, prenderà l'acqua benedetta, che il vescovo Da Sonica, appena egli sarà entrato in chiesa, gli porgerà, perché si segni” (Semi, 1934, 58–59).

43 Nel 1516 proprio Sebastiano Contarini fece opera meritoria verso la città, come del resto ci attestano le iscrizioni sul frontale della porta della Muda “*urbis munimi et ornamento*”, per la difesa e il decoro cittadino, seguendo nel rinnovo di questa porta le maniere rinascimentali del tempo, con un'ampia arcata in pietra bianca e con la presenza di numerosi stemmi araldici sulla facciata con iscrizioni, che non si conciliava stilisticamente con le altre porte allora presenti molto più modeste e aventi un marcato carattere difensivo (Žitko, 2019a, 141, 145).



Fig. 1: Ingresso del podestà Sebastiano Contarini a Capodistria, Vittore Carpaccio, 1517 (Wikimedia Commons).

Per quanto riguarda questa fase dell'ingresso, si dispone di una raffigurazione notissima dell'epoca attribuita al Carpaccio, che ritrae il podestà Contarini con il suo seguito in prossimità della cattedrale. Si ricorda che la pratica dei ritratti dei rettori era un fenomeno molto in voga sulla terraferma veneta e cominciò a imporsi come decorazione abituale nei luoghi più appariscenti del potere già dal Cinquecento⁴⁴.

Sul territorio istriano, secondo Vuga, si tratta invece dell'unica testimonianza di ritratto di gruppo, nonché di una "pittura al servizio del potere", commissionato dallo stesso Contarini, concepito senza allusioni sacrali, letterarie o mitologiche; insomma una vera e propria immagine celebrativa di un evento storico svincolata da ogni sovrastruttura retorica e per questo rappresenta una rarità nell'ambito di codeste rappresentazioni, anticipando forme e modi propri del Settecento (Vuga, 2024, 8–9)⁴⁵.

Per la tela in questione nella "letteratura compaiono due versioni del titolo leggermente differenti (*Ingresso del podestà Sebastiano Contarini a Capodistria* o *Ingresso del podestà Sebastiano Contarini nel duomo di Capodistria n.d.a*) che suggeriscono due distinte inquadrature della narrazione rappresentata. Il titolo *Ingresso a Capodistria del podestà Sebastiano Contarini* enfatizza il momento storico del solenne ingresso in città del podestà che da Porta della Muda si diresse secondo la tradizione verso Piazza Duomo. La seconda versione del titolo, privilegiato da alcuni autori, ovvero *Ingresso del podestà Sebastiano Contarini nel duomo di Capodistria* rappresenterebbe il momento nel quale Sebastiano Contarini con il suo seguito lascia il palazzo comunale per dirigersi verso l'entrata della cattedrale, dove sul portone lo aspetta il vescovo della città per consacrarlo nel ruolo di podestà con una messa solenne. Quest'ultima lettura del quadro secondo Vuga è stata proposta per la prima volta da Giuseppe Caprin⁴⁶ e ripresa da Michelangelo Muraro. Quest'ultimo descrive la scena nei seguenti termini:

Per comprendere a pieno questo dipinto [...] bisogna pensare che l'opera rappresenta un avvenimento reale, visto dal portale maggiore del Duomo

44 "Dalle modeste cittadine della montagna veneta ai grandi addensamenti delle città di pianura sembra svolgersi un copione abbastanza simile di committenze municipali e di rappresentazioni iconografiche del potere veneziano. [...] Se le immagini dei rettori non possono essere imbrigliate in canoni figurativi definiti, il loro infittirsi lungo il crinale cinque-seicentesco sottende una griglia di trasformazioni in divenire tra Venezia e le comunità soggette" (Bellabarba, 2023, 36).

45 Un confronto con la numerosa e coeva ritrattistica podestarile della Terraferma veneta, che richiederebbe un saggio a parte, potrebbe svelare in un quadro comparativo eventuali differenze relative all'ambientazione del ritratto, alla composizione dello stesso, ovvero alla presenza o assenza dei rappresentanti del potere locale, alla loro posizione rispetto al rettore, fornendo anche altre indicazioni interessanti sul colore e sulla foggia degli abiti dei partecipanti.

46 In merito a quanto asserito da Vuga sulla lettura data dal Caprin al quadro si riscontra che quest'ultimo nel suo lavoro Istria nobilissima denomina il dipinto "L'ingresso del podestà veneto Sebastiano Contarini" e non fa emergere nettamente un'interpretazione conforme a quella attribuitagli. Vedasi a riguardo (Caprin, 1907, 104, 106).

di Capodistria, ove dobbiamo pensare si affacci il Vescovo della città da Sonico, accompagnato da tutti i suoi accoliti, per ricevere il nuovo potestà, uscito allora, con la sua corte, dal palazzo del Capitano, raffigurato sullo sfondo della piazza (Muraro 1977, 25; Vuga, 2024, 4).

Per il Semi invece la successione dei fatti viene capovolta, ovvero solo dopo la visita in chiesa il podestà si recava all'adunanza, che si teneva nella sala del Consiglio (Semi, 1934, 59).

Nonostante le differenze di interpretazione emerse e sopra evidenziate, il quadro ci presenta uno spaccato di vita cittadina accaduto realmente il 27 gennaio 1516 a Capodistria, l'allora Giustinopoli. Nel dipinto la scena è ambientata appunto in centro città, nella *Platea Communis*, la piazza principale, di fronte alle due sedi di rappresentanza del potere sacrale e temporale, il duomo e il Palazzo Pretorio. Il Carpaccio aveva probabilmente voluto proporre una prospettiva dall'interno della cattedrale con apertura sulla piazza, tuttavia bisogna precisare che si tratta di una veduta schematica, anche in riferimento ai due pilastri che emulano la pietra d'Istria ai lati della porta, e non corretta spazialmente (Vuga, 2024, 4)⁴⁷.

Nel dipinto spicca tra tutti gli astanti la figura del podestà-capitano e non è certamente un caso. Potrebbe pertanto valere anche per questo ritratto che “il principio della rassomiglianza conta assai meno che quello della conformità dell'immagine alla funzione” (Bellabarba, 2023, 42). “Il podestà in veste ducale e la stola di broccato d'oro move al tempio, accompagnato dai magistrati in toga e dai nobili del Gran consiglio in veste lunga e maniconi” (Caprin, 1907b, 106),

sottovesti bianche o di velluto rosso e una coppola nera, nonché guanti bianchi. In secondo piano vediamo un falconiere con un falco addestrato sull'avanbraccio che ricorda la cultura cortese e cavalleresca delle corti europee. Dei contadini (paolani) sono coinvolti in una conversazione a sinistra della porta d'entrata della Foresteria. Sul balcone come su un matroneo in chiesa si affacciano le nobildonne con i capelli ricoperti da un velo. In primo piano, nell'angolo a destra, c'è anche un bambino vestito con la giubba in broccato giallo e un cappello rosso. Forse è possibile identificare i personaggi in calzamaglia rossa nel secondo piano come i membri della Compagnia della calza, l'esistenza della quale è comprovata a Capodistria dal 1478 (Vuga, 2024, 8)⁴⁸.

47 Infatti, secondo l'autore, se si guarda in linea retta attraverso il portale si vede l'ingresso all'Armeria e non l'edificio della Foresteria con il Palazzo Pretorio e poi manca anche l'architrave che chiude in alto la cornice della porta d'ingresso. Dall'interno della porta, inoltre, non sarebbe stato possibile vedere i tetti degli edifici che circondano la piazza (Vuga, 2024, 4).

48 Questa dopo un primo inizio di esercizi cavallereschi si trasformò in un centro letterario, dove i letterati riuniti nelle accademie amavano discorrere in latino e leggere poesie d'occasione, privilegiando l'eleganza della forma al contenuto (Zudič Antonič, 2014, 54). Vedasi in ambito veneziano il contributo a riguardo in bibliografia di Edward Muir (1984, 177–199) e della Maria Teresa Muraro (1981, 315–341).

In conclusione, ricordiamo che “la bacchetta talvolta denominata scettro – del comando rappresentò, insieme alla veste cremisi, l’attributo inequivocabile della carica rettorale e pressoché immancabile, in numerose invenzioni e declinazioni retoriche, nei ritratti letterari celebrativi dei rettori prodotti dai governati” (Carminati, 2017, 136) e anche nei dipinti rievocativi podestarili della Terraferma. Ebbene, troverebbe pertanto conferma l’ipotesi che il podestà avesse già acquisito prima di entrare nella cattedrale una di queste insegne, ovvero la veste ducale e l’immancabile stola, che a Capodistria nel dipinto del Carpaccio presenta però una colorazione appunto diversa, ed è adornata da una collana al collo a differenza dei dipinti della Terraferma. Una conferma (scontata) non solo dell’uso d’ufficio della veste ducale in città, ma soprattutto del fatto che essa si trovasse nelle stanze podestarili, ci viene riportata indirettamente dalla rocambolesca fuga di Alvise del Bello, che, dopo il mortale colpo di pistola inferto al nobile Niccolò del Tacco, attraversò nella fuga le stanze podestarili, dove l’allora podestà e capitano Bernardin Michiel si stava togliendo la ducale, la veste cerimoniale appunto, dopo un’accesa riunione del Maggior Consiglio a Palazzo Pretorio (Darovec, 2018b, 454–455)⁴⁹.

VERIFICA EMPIRICA MEDIANTE GLI STRUMENTI D’ANALISI

Confronto tra i rituali d’ingresso dell’*adventus regis* e la prescrizione protocollare d’ingresso podestarile

Prima di procedere alla verifica mediante gli strumenti d’analisi preposti sono d’obbligo alcune considerazioni di fondo scaturite dall’inevitabile confronto tra la prescrizione protocollare dell’ingresso podestarile e l’*adventus, regis*, al fine di conseguire una maggiore comprensione del rituale in questione. Innanzitutto, dal raffronto si ribadisce non solo l’origine classica e cristiana del rituale podestarile, ma anche la palese sostanziale aderenza di questo alle fasi previste dallo Zupka per gli ingressi reali, alle sequenze individuate degli atti del rituale, incluse anche quelle per l’*ingressus* vero e proprio, evidenziandosi un’oggettiva differenza unicamente in merito alla varietà e alla magnificenza degli elementi, in particolare artistici, integrati nell’*adventus*. Ad eccezione di alcuni elementi simbolici quali ad esempio lo scambio delle bacchette, propri dei rettori, vi è piena congruenza tra i

49 Il Darovec (2018a, 154) riporta una lettera scritta di proprio pugno dal Michiel, presente nei documenti dei Capi del Consiglio dei X, Lettere Rettori, presso l’Archivio di Stato di Venezia, nella quale si evince: “Heri sera notte le 23 hore mentre uscivano dal Consilio questi Cittadini, fu’ d’Alvise del Bello con sbaro di Pistolla interfetto sopra la porta del Corpo di guardia di questo Palazzo il Dr Nicolò del Tacco. Il reo medesimo, mentr’io ero nelle proprie stanze che mi spogliavo della Ducale, uene nelle stesse con la golla tagliata, ed insanguinato et per esser io ancora all’oscuro del successo, hebbe modo di precipitarsi alla fuga per la via degl’Horti del Pallazzo essendo sino in quello stato inseguito con le Spade alla mano di molti congiunti ed amici dell’interfetto”.

due rituali per quanto riguarda la liminalità del luogo prescelto, lo svolgimento del cerimoniale d'accoglienza e di benvenuto nonché l'accompagnamento accordato prima di giungere alla porta d'ingresso cittadina, a cui faceva seguito il tratto a piedi dell'illustre in processione sino alla cattedrale, dove si svolgeva la messa solenne, che si concludeva poi col giuramento sugli statuti per il podestà, mentre per i re con il conferimento di eventuali nuovi privilegi o diritti alle città, data la conferma di quelli preesistenti di fronte alle mura cittadine. In alcuni casi addirittura l'uscita di scena mediante un doveroso seguito cittadino accomunava i due rituali.

Concludendo, le varie fasi o passaggi previsti e le sequenze degli atti/riti per il rituale podestarile si sviluppano in modo coerente e conforme agli ingressi reali, tanto da suggerirne per affinità una derivazione da quest'ultimo.

Verifica empirica mediante il primo strumento d'analisi "strutturale"

Applicando la concettualizzazione dei riti di passaggio di Van Gennep al modello del rituale podestarile, si può osservare che le tre fasi – di separazione o preliminari, di transizione o di margine, e di incorporazione o aggregazione – sono contemplate. Inoltre, come suggerito dall'autore, i riti delle prime e terze fasi generalmente si svolgono per gradi (Van Gennep, 1981, 31).

In linea generale, in merito ai riti di separazione, all'elezione o alla nomina del rettore seguiva lo scambio di lettere con la nuova comunità d'adozione e l'abbandono di Venezia via mare. La fase liminale segnava il primo contatto formale e diretto (ma anche simbolico) del podestà con la cittadinanza, che terminava presso la soglia della consueta porta cittadina ed iniziava col primo incontro del neo-eletto con la comunità d'adozione, di solito presso un luogo esterno o di confine del distretto comunale⁵⁰. A partire dall'entrata in città iniziava l'incorporazione ovvero i riti necessari per aggregare il rettore alla nuova comunità, che potrebbero essere agevolmente divisi in due momenti distinti e progressivi.

Il primo di questi partirebbe dall'ingresso simbolico attraverso una delle porte cittadine fino al passaggio al duomo⁵¹ o al palazzo pubblico, dove avveniva il rito istitutivo del passaggio delle consegne tra il rettore dimissionario e quello neo-eletto; e il secondo, di pari valenza, del giuramento di quest'ultimo sugli statuti cittadini.

Per Capodistria l'impianto concettuale illustrato regge nelle fasi, presentando differenze rimarchevoli negli atti cerimoniali. Una prima considerazione necessaria

50 Coincidendo con lo schema osservabile specialmente nei riti della prima entrata per lo straniero, validi però solo la prima volta, dopodiché egli era libero di entrare ed uscire di nuovo (Van Gennep, 1981, 153).

51 La scelta di questo posto sacro nel presente cerimoniale non è casuale, infatti, la ritroviamo ad esempio a Bergamo (Carminati, 2017, 127) e anche a Murano, presso l'altare del duomo (Judde de Larivière, 2022, 77). Insomma, il "carattere religioso è un modo di conferire alla società con forza vincolante, per il suo benessere e la sua prosperità, gli obblighi che coloro che accettano l'ufficio devono sollecitatamente tradurre in atto" (Fortes, 1972, 102).

è che non si veniva a marcare chiaramente “la soglia dello status” propria del periodo liminale, in quanto la consegna del potere, leggesi presumibilmente bacchetta, avveniva subito dopo l’approdo, quindi in questa tappa e non in quella successiva propria dell’aggregazione. Variava inoltre pure il fatto, non secondario, che, stando alle fonti, era il rettore dimissionario ad attendere a Valdoltra quello nuovo, quindi fuori dalla città nella cosiddetta zona di transizione, mentre quest’ultimo rimaneva sempre presso le porte cittadine⁵², sia nella prescrizione protocollare che nei casi esaminati per accompagnarlo⁵³.

I riti di aggregazione progressiva ne risultavano pertanto necessariamente e pesantemente condizionati. Questi incominciavano per il neo-magistrato capodistriano subito dopo aver varcato la soglia di porta della Muda, come vuole la tradizione, presumibilmente con un seguito, lungo due ali di folla, fino a raggiungere a piedi la cattedrale, in linea con lo schema generale invalso dell’ingresso podestarile, ma, come già constatato, in assenza del rettore dimissionario e del cerimoniale della consegna della banchetta avvenuto invece a Valdoltra. Il secondo momento di aggregazione “alla cittadinanza piena”, ovvero il giuramento sugli statuti comunali, non è documentato, ma, come indicato dal caso bergamasco, era previsto.

Infine, nella prescrizione protocollare d’ingresso podestarile, il podestà dimissionario usciva di scena accompagnato da quello nuovo in città, invece a Capodistria l’atto del congedo avveniva in un luogo fuori dalle mura, mettendo in ombra la relazione spaziale cittadina dei riti di separazione, che procedevano simmetricamente con “l’accompagnamento per un tratto di strada”⁵⁴ da parte del neo-podestà con un percorso all’inverso rispetto a quello d’ingresso, dalla valenza volutamente simbolica.

Riassumendo, la concettualizzazione di Van Gennep applicata al rituale podestarile ha messo in risalto, più che un discostamento dalle fasi del rito, una mancata progressione degli atti cerimoniali nelle varie fasi di passaggio dell’aggregazione del patrizio veneto alla nuova comunità d’adozione capodistriana, disunendo l’unità simbolica del percorso rituale a detrimento della *performance* con riflessi importanti sull’efficacia dello stesso rispetto a quanto prescritto dal modello protocollare e riscontrato nei casi esaminati.

52 La porta costituisce il limite tra il mondo profano e il mondo sacro nel caso di un tempio, tra il mondo estraneo e il mondo domestico nel caso di un’abitazione ordinaria e per estensione di una città. Perciò “varcare la soglia” significa aggiungersi ad un mondo nuovo, ed è questo anche un atto importante nelle cerimonie del matrimonio, dell’adozione, dell’ordinazione e dei funerali (Van Gennep, 1981, 18). Per lo stesso autore parimenti sono sacri la pusterla delle mura della città, la porta dei muri dei quartieri e lo sono a pari titolo anche gli architravi (Van Gennep, 1981, 17).

53 A Bergamo il podestà dimissionario attendeva il nuovo presso la Porta di Sant’Agostino, punto d’accesso alla città, secondo una prassi consolidata (Carminati, 2017, 126); a Murano invece il luogo predestinato era il punto abituale d’ormeggio all’isola, che rappresentava il limes cittadino, data la particolare situazione lagunare (Judde de Larivière, 2022, 12).

54 Sempre a riguardo Van Gennep (1981, 30) asserisce, che nelle società tribali ai “riti di arrivo corrispondono i riti di congedo: visite, ultimo scambio di doni, pranzo comune, ‘bicchiere della staffa’, auguri e voti, accompagnamento per un ‘tratto di strada’, qualche volta anche sacrifici”.

Passando alla concettualizzazione del rituale simbolico del vassallaggio proposta da Le Goff, si procederà all'analisi delle tre tappe caratteristiche: omaggio (*l'hominium*), la fedeltà (*fides*) e l'investitura vera e propria. L'entrata del podestà descritta dal Morari potrebbe essere facilmente inquadrata nelle tre fasi sopracitate, presentando alcune difficoltà unicamente per l'investitura. La tappa dell'omaggio avveniva attraverso lo scambio del bastone tra i due rettori suggellato dalla stretta di mani, non dall'*immixtio manuum*, dove il vassallo metteva le mani giunte tra quelle del signore feudale, in quanto il podestà dimissionario e quello entrante erano figure istituzionali di pari grado. La seconda tappa, la fedeltà, preceduta dalla visita ufficiale dei deputati, delle altre maggiori cariche della città e della nobiltà al neo-investito podestà, solitamente presso il Palazzo podestarile, si svolgeva per il tramite del giuramento di quest'ultimo sugli statuti, seguito dalla messa solenne in un luogo sacro (la cattedrale o la chiesa locale) di fronte all'autorità ecclesiastica, che in maniera non fraintendibile statuiva lo speciale vincolo anche morale che lo legava alla città. Infine, l'ultima fase dell'investitura risultava intrecciarsi con la *fides*, in quanto il podestà veniva investito progressivamente o per gradi a partire dalla seconda tappa in un nuovo rapporto e in un nuovo status sociale riconosciuto pubblicamente, ovvero prima dalla gerarchia nobiliare/comunale appunto a palazzo, poi da quella ecclesiastica in chiesa e infine mostrato al popolo festante in piazza all'uscita della funzione religiosa.

Declinando le tappe per Capodistria, notiamo la presenza dell'omaggio, anche se la consegna dei poteri tra i due podestà, esemplificati nella bacchetta, come già detto, a differenza di quanto accade nella prescrizione protocollare, avviene in una località consacrata, un monastero, al di fuori delle mura cittadine, in linea con la prima fase, ovvero l'apparizione, dell'*adventus regis*. Per quanto riguarda poi l'atto di fedeltà, ovvero il giuramento sugli statuti comunali, elemento immancabile, garante dell'autonomia e del legame con la dominante, purtroppo è possibile solamente ipotizzarne l'esistenza per Capodistria in assenza di riferimenti bibliografici. Per la medesima ragione anche l'investitura presumibilmente avveniva secondo quanto avanzato a livello generale.

Insomma, le concettualizzazioni di Di Van Gennep e quella di Le Goff ci aiutano a mettere in luce il "divenire" del podestà dall'abbandono della società d'origine a quella d'adozione, un cambiamento, un mutamento, un passaggio di stato sequenziato, contraddistinto dai suoi rituali, che caratterizzano appunto le varie fasi della separazione, della liminalità e dell'aggregazione dell'individuo alla nuova comunità. Seguire proprio l'analisi del rituale calato nel suo contesto sociale, attraverso il riconoscimento e l'identificazione del ruolo avuto dai singoli elementi, rappresenta una chiave importante anche per esplorare i rapporti tra i riti e le relazioni o i rapporti sociali in cui essi si inseriscono e sono implicati. Nel presente lavoro, questa analisi si effettuerà tramite lo strumento d'analisi seguente, attraverso la metodologia di ricerca comparativa adottata precedentemente.

Verifica empirica mediante il secondo strumento d'analisi "funzionale"

Il calendario liturgico e i rituali civici a Capodistria durante il periodo veneziano sembrano confondersi ed unificarsi seguendo la prassi veneziana, senza però raggiungere i fasti della stessa, ferma restando sempre la grande partecipazione emotiva e cognitiva che suscitano nella popolazione, parte di quell'orgoglio, che nasce da una doppia appartenenza percepita come due sfere gerarchicamente ordinate e complementari.

Anche il passaggio dei poteri podestarili obbedisce a dei codici e a una grammatica propria dei rituali politici, che abbisognano di regole e soprattutto di simboli chiari e facilmente comprensibili a tutti.

Le tre componenti (formale, simbolica ed estetico-corporea) dello strumento d'analisi qualificanti l'azione rituale sia per la prescrizione protocollare elevata a modello di riferimento che per Capodistria sono riscontrabili, ma con alcune marcate differenze, non riconducibili a distinzioni generiche, che inevitabilmente fanno riflettere sul "contenuto" del rituale civico e della sua percezione.

Nella fattispecie la **componente formale** del rituale, in termini operativi, equivaleva a verificare l'istituzione di una cornice fuori dalla quotidianità in cui si manifestava la partecipazione della società locale all'ingresso del podestà. Proprio attraverso tale espediente ogni abitante diventava testimone e parte di un processo politico, che implicava anche l'accettazione dell'ordine costituito a esso collegato, indipendentemente da quale era lo stato interiore di chi vi partecipava, per trasformare periodicamente, attraverso un meccanismo, il coercitivo in desiderabile (Turner, 2001, 55). Sicuramente l'*adventus* medievale vedeva un'ampia partecipazione della cittadinanza in forma di processioni e l'accoglienza festante con inni e canti rappresentava un momento fuori della quotidianità e di sentita partecipazione. Per quanto riguarda gli ingressi podestarili ci è possibile confermare tale impostazione: a Capodistria, a Bergamo e a Murano le fonti citate confermano una narrazione in cui il potere nel lungo periodo era sostanzialmente accettato dalla popolazione, indistintamente dai ruoli sociali, la quale si mostrava e vi aderiva in massa con grande entusiasmo, con l'assenza o quasi di forme di ostilità od opposizione "dura" nel lungo periodo, tenute comunque nella dovuta considerazione dal regime patriziale veneziano⁵⁵. Questo rimanda inevitabilmente ad un livello (alto) di coesione sociale, che permetteva al singolo, nell'interazione con la propria comunità, di costruire il proprio senso d'appartenenza.

55 Tanto per le autorità cittadine, quanto e soprattutto per quelle veneziane qualsivoglia atto contro un rettore costituiva una grave messa in discussione della sovranità marciata, un *crimen laesae maiestatis* che non poteva essere tollerato e che avrebbe potuto dar luogo a ulteriori segni di insoddisfazione, a sedizioni e a ribellioni, nei confronti tanto dei rettori quanto dei consessi municipali (Valseriati, 2023, 58).

Certamente l'irrigidimento strutturale veneziano relativo alla concezione gerarchica della Repubblica, basato sull'acuirsi delle distinzioni di classe, che ebbe i suoi apici nelle ben regolamentate processioni ducali dal XIII al XVI secolo, frutto "della preoccupazione talora monomaniacale del regime, di eliminare tutte le fonti di scandalo, di controllare, ordinare e disciplinare" (Muir, 1984, 225, 229), dovrebbe aver agito parimenti per compenetrazione culturale anche in periferia sull'avvicendamento dei poteri podestarili. Questo perché sia per il doge sia per il podestà tutti i rituali veneziani sono pervasi da logiche, dove "il nucleo semantico e il centro della società sono nel mezzo della processione" (Muir, 1984, 229, 338), dalla quale irradiano dal centro alla periferia le gerarchie sociali. In questo schema ogni uomo o donna conosceva automaticamente il proprio posto, che è ravvisabile sia nel dipinto di Carpaccio a Capodistria sia nella descrizione della storica francese a Murano che in quella della Carminati per Bergamo. L'ordine con cui anche le autorità pubbliche, e più latamente i corpi sociali, si disponevano in occasione di cerimonie solenni (processioni, liturgie, insediamenti di ufficiali) e di importanti momenti della quotidianità politica "non rappresentava un mero formalismo, ma implicava il riconoscimento della superiorità gerarchica del primo rispetto al secondo sul piano simbolico e fattuale" (D'Orlando, 2023, 67)⁵⁶. La gerarchia diventava immediatamente visibile e percepibile a partire quindi dal centro (podestà) alla periferia del campo d'immagine nel dipinto del Carpaccio e dal ruolo di primo piano avuto ad esempio dai podestà muranesi al corteo (Judde de Larivière, 2022, 77), senza contare poi la differenziazione partecipativa in chiesa, sia per Bergamo (Carminati, 2017, 126–127) che Murano, volta a dimostrare che l'unico modo legittimo di perseguire il potere politico era attraverso questa rappresentazione della società, laddove il contesto liturgico contribuiva a ribadire e a santificare questa struttura gerarchica (Muir, 1984, 227). Alla fine, l'immagine di rimando dei riti svela la predominanza del carattere visivo e ci restituisce il tratto fondamentale e ben collaudato dello spirito tardo medievale, sicuramente rilevante anche nel periodo considerato, in cui i termini di qualsivoglia ragionamento avvenivano principalmente per rappresentazioni visive (Huizinga, 2020, 367).

Dal punto di vista della *componente simbolica* il rituale mette in pratica una performance particolare, ovvero il passaggio dei poteri comunali e l'investitura del nuovo rettore, che attraverso la sua azione prende forma e viene modellata, essendo espressione dinamica anche degli interessi locali entro la cornice politico-culturale veneziana. Questi, per funzionare, devono seguire delle regole e utiliz-

56 In queste processioni l'ordine gerarchico sociale si realizzava anche all'interno delle stesse classi, come del resto viene suggerito da Huizinga. "Il concetto della divisione della società in classi sociali permea nel Medioevo tutte le considerazioni teologiche e politiche. Non si limita assolutamente alle solite tre, clero, nobiltà e terzo stato. Il concetto di classe ha non soltanto un valore maggiore, ma anche una portata molto più ampia. In generale ogni gruppo, ogni funzione, ogni mestiere viene visto come una classe, cosicché accanto alla divisione della società in tre classi se ne può trovare una in dodici" (Huizinga, 2020, 77).

zare un sistema simbolico comprensibile al pubblico, accompagnato da un insieme di gesti, immagini, oggetti e suoni che identificano il potere e il suo depositario, avente un valore cognitivo e affettivo (Judde de Larivière, 2022, 70).

Il canovaccio del rituale podestarile è certamente imbevuto di richiami simbolici alla Gerusalemme celeste e alla Bibbia, basti pensare all'accoglienza della cittadinanza presso la porta cittadina e al corteo lungo il percorso, che inevitabilmente richiamava l'ingresso trionfale di Gesù a Gerusalemme.

A riguardo, è opportuno verificare preliminarmente quanto sostenuto da Matteo Casini riguardo al rapporto tra il potere e lo spazio cittadino veneziano, noto come simbolismo del potere⁵⁷.

Pensando in termini antropologici a Venezia, come altrove, nei rituali d'accoglienza gioca un ruolo importante la concezione dello spazio come è sentita dal potere pubblico, uno spazio pensato sia nel senso di estensione dei limiti rituali della civitas – limiti che vengono di solito indicati dalle “porte” presso le quali è allestito il primo incontro – sia nel senso dei luoghi d'appartenenza che vengono mostrati allo straniero come simboli di potenza, della laboriosità, della religiosità ecc. della città (Casini, 1996, 288).

Infatti, durante il Rinascimento la “creazione da parte del regime veneziano di certi territori rituali specializzati e di itinerari processionali e la sua identificazione di centri e confini rituali della città [...] indicano un uso sempre più politico dello spazio” (Muir, 1984, 10)⁵⁸. Inoltre, come sostiene Fantoni, “sia la forma *urbis*, sia i singoli edifici e sia gli elementi ornamentali sono da porre in relazione con la determinata cultura che li ha prodotti e che essi producono” (Arcangeli, 2023, 22; Fantoni, 2002, 15).

Se si procede a declinare questa considerazione per Capodistria, cercando, per dirla alla Turner, di vedere cosa si faceva con i simboli, il cosiddetto livello

57 Arcangeli afferma che anche Elisabeth Crouzet-Pavan “convoca spiccatamente come centrale la topografia della città, con un’attenzione per lo spazio che d’altro canto non è certo assente dalla Firenze quale la ripercorre Trexler. Lo spazio è dimensione fondamentale anche nell’approccio a Venezia di Iain Fenlon che, oltre ad essere fine musicologo, ha esaminato il senso di una serie di eventi cerimoniali degli anni Settanta del Cinquecento, nonché messo in primo piano il ruolo di Piazza San Marco nella *longue durée*” (Arcangeli, 2023, 22).

58 Per Muir, ad esempio, la processione dogale della Sensa racchiudeva degli aspetti spaziali che rivelavano certe consuetudini veneziane, in cui veniva a proporsi una gerarchizzazione dello spazio nella quale l’unità urbana e territoriale (imperiale) erano tra loro “equivalenti”, come suggerito da Guidoni. Il rituale pertanto rappresentava una spedizione all’estero in miniatura, nella quale il doge salpava dal centro politico e religioso di San Marco per dirigersi alla periferia dello spazio comunale (per estensione il suo impero), alla bocca di Lido, la porta d’ingresso e d’uscita cittadina, che la separava dal mare aperto (dall’ignoto); seguendo le rotte commerciali di uomini e merci si inscenava l’asse del mondo economico ed imperiale veneziano (Muir, 1984, 145). Ricordiamo inoltre che anche l’ingresso in vassallaggio aveva un proprio spazio simbolico, un cosiddetto territorio rituale (Le Goff, 2019, 83).

“operativo”, ricollegandoli laddove possibile agli altri usati nello stesso insieme di riti (livello di “posizione”), si deve premettere che il condizionamento geografico, vincolava i limiti rituali: infatti stiamo parlando in origine di un’isola, parte dei territori dello Stato da Mar veneziano, che contribuiva a creare quel “senso talassocratico insolito se non proprio anomalo” della Repubblica in rapporto al mare, in particolare l’Adriatico, “considerato una proprietà evidente e senz’altro legittima” (Tenenti, 1999, 183).

In quest’ordine di cose le mura cittadine diventano un elemento fondamentale, non solo di difesa, ma anche simbolo visibile di appartenenza alla comunità civica, simbolo della fermezza della fede, della concordia civica, del buon governo. Oltre alla difesa umana delle stesse anche quella divina era considerata fondamentale, pertanto spesso sulle porte erano rappresentati i santi, i patroni della città o in prossimità vi sorgevano delle chiesette. Le stesse porte erano strettamente associate anche ai diritti e ai privilegi urbani, tanto che i più importanti di questi erano esposti su targhe affisse su di esse (Thøfner, 2014, 192). Queste, pertanto, erano un simbolo delle libertà urbane e apparivano in modo prominente sui sigilli municipali, nonché, durante gli ingressi, erano adornate da emblemi civici (Murphy, 2014, 168). A riguardo, nella riflessione antropologica, il passaggio da un’età o da una classe a un’altra si esprime ritualmente con il passaggio sotto un portico o con un “un’apertura delle porte”, che soltanto di rado è simbolica, trattandosi di un passaggio prettamente materiale (Van Gennep, 1981, 168).

Ad eccezione della porta della Muda, collegante Capodistria alla terraferma mediante il Castel Leone e due ponti annessi a partire dal XIII secolo⁵⁹, tutte le altre porte cittadine capodistriane delimitavano un *limes* sostanzialmente marittimo, racchiudendo aree abitate da nobili e dai popolari. Dalle fonti esaminate, risulta che esistevano dodici porte che si aprivano nelle mura cittadine⁶⁰, di cui sei erano provviste di torretta (Pusterla, Muda, Zubenaga, Brazzuolo, S. Martino o del Porto e la Porta Grande) e le altre sei vedevano sopra i propri archi ergersi delle chiesette dedicate ad alcuni santi protettori dei vari rioni (Žitko, 2019a, 143; Smole, 1957, 33)⁶¹. Tuttavia, secondo Likar, a Capodistria vi erano ben due cerchie di mura: una più interna ed antica, ancor oggi inaccessibile essendo divenuta parte integrante del tessuto cittadino, ovvero di costruzioni esistenti, e un’altra esterna che cingeva il perimetro dell’isola in prossimità del mare, laddove i nomi delle porte interne, poco conosciute, venivano passati dai capodistriani spesso a quelle esterne generando un’inevitabile confusione e finendo per consegnare le

59 Vedasi a riguardo Caprin (1905, 93–99) e Smole (1956, 35–37).

60 Lo stesso cronista veneziano Marin Sanuto, che nel 1483 visitò Capodistria, la descrive “murada atorno, et è quadra; a 12 porteli, casizata bene, et in sì forte” (Itinerario, 1847, 448).

61 Da Caprin apprendiamo dell’esistenza internamente alle mura antiche di “un corridore sostenuto da modiglioni, permetteva alle milizie di girarlo in tutta la loro estensione” (Caprin, 1905, 103). In tempo di pace le guardie vi facevano la ronda, in guerra vi si disponevano i difensori (Smole, 1956, 29).

prime all'oblio⁶² (Likar, 2009, 314, 323). “La cinta muraria interna, nel punto di svolta della stessa, era fortemente integrata nel tessuto urbano già in epoca romanica, prima dell’occupazione veneziana del 1278, come si deduce dall’assenza di menzioni della cinta muraria interna nei numerosi carteggi intercorsi tra i rappresentanti della città e il Senato veneziano” (Likar, 2009, 322).

La piazza capodistriana dei Signori, *Platea Communis*, rappresentava il centro politico-religioso della comunità. Gli altri luoghi cittadini andavano pertanto a creare un continuum urbanistico avente funzione di legare durante i rituali la periferia al centro, dando anche l'impressione di una *civitas* omogenea, a cui tutti erano chiamati a partecipare.

A Capodistria nello specifico ci si trova di fronte, in base alle fonti a disposizione, ad un cerimoniale d'ingresso podestarile che in linea con quello protocollare dal *limes* cittadino e precisamente a S. Nicolò d'Oltra, ovvero fuori dalle mura cittadine, ma entro i confini distrettuali comunali, muoveva verso il centro dell'antica Iustinopoli. Pertanto, in questa città i limiti dello spazio rituale, inteso come percorso ritualizzato erano presenti, permettendo alla componente simbolico – spaziale di giocare il suo ruolo nella rappresentazione rituale. Per quanto poi riguarda il passaggio al Convento dei Serviti, indicato dall'Alberi come luogo sostitutivo, posteriore al monastero di S. Nicolò d'Oltra, per lo scambio delle consegne podestarili, ci si trova immediatamente entro lo spazio cittadino, senza la prevista progressione di passaggi dai simbolici confini distrettuali comunali al centro amministrativo-politico e religioso, facendo venir meno proprio la componente simbolico spaziale nella performance del rituale. Inoltre, il sopra menzionato convento non segna un *limes* cittadino, ne è in prossimità di una porta, trovandosi al di fuori anche della possibile cerchia interna e più antica delle mura cittadine⁶³.

62 Come sostiene anche Likar nel saggio in bibliografia, Naldini nel 1700 attesta l'esistenza di questa cinta muraria primaria, affermando che “sù gl Archi dell'antiche, e primiere Porte s'avanzò à fabbricare più, e più chiese [...] Orse fino dai primi secoli gli Archi delle porte, quasi supplendo alla ristrettezza del piano, servirono di fondamento alla struttura de' nuovi Santuari; non sia maraviglia, che à nostri giorni tanto siasi accresciuto il numero delle chiese, e luochi pij. Mò il buon incontro di queste Porte apre à noi ampia strada per restringere, e delineare in questo Capo tutte le chiese secolari, sisoura di quelle, come per la città erette; tanto più, che il numero duodenario delle stesse porte, numero allo scriver de' periti espressivo della chiesa, e sue eccelse prerogative c'assicura di felicissima guida” (Naldini, 1700, 153). Per Bernik la cinta muraria raggiunse i contorni dell'isola durante il periodo di governo patriarchino, quindi al più tardi nel XIII secolo; probabilmente già da quel periodo ritroviamo tutte le componenti dei futuri lineamenti dello sviluppo cittadino, a partire proprio dalla *platea comunis* e dall'esistenza del muro esterno perimetrale. Proprio la presenza diffusa in città di numerose case romaniche e gotico-veneziane fissano nello spazio la struttura cittadina originaria, al tempo della sua nascita, laddove le costruzioni successive non sarebbero altro che ricostruzioni e ampliamenti delle stesse (Bernik, 1968, 10, 12).

63 Stando sempre a Likar, il percorso della cinta muraria antica in questa parte della città si estendeva lungo l'attuale via Župančič, poi attraversando il portico della stessa incontrava via Kette, passando accanto al monastero dei Servi(ti) e l'ex chiesa del monastero, e proseguiva lungo via Budicin fino all'incrocio con la via Kidrič e continuava in via dei Glagoliti. Davanti alla casa in via Kidrič numero 25 si ergeva l'antica porta della città, sopra la quale si trovava la chiesetta di S. Nicolò (Likar, 2009, 323).

Tra gli altri elementi simbolici che accompagnavano il corteo, vi era certamente il percorso compiuto volutamente a piedi dal podestà in mezzo alla folla, segno tangibile di *humilitas* cristiana, e poi certamente il suono delle campane e lo scarico d'artiglieria⁶⁴, che “costituivano “gli esterni indizj della gioja universale” operazioni festive e simboliche di antica derivazione e condivise nella Dominante, così come nel resto delle città dello Stato” (Carminati, 2017, 37). Proprio le campane, vere icone dell'autorità municipale, incarnavano le libertà cittadine, poiché il diritto di possederle veniva conferito dallo statuto, inoltre, in qualità di potenti strumenti di comunicazione dell'epoca, regolavano gli orari lavorativi, segnalavano pericoli e annunciavano gioiosamente gli eventi cittadini, inclusi appunto gli ingressi (Murphy, 2014, 172–173).

Inoltre, si riscontra il comune sfoggio di insegne e degli abiti cerimoniali a partire dal podestà e dal suo seguito nonché della cittadinanza, che conferiscono l'immagine simbolica del potere di Venezia assieme a quello messo in mostra dalle gerarchie sociali in giubilo. Tuttavia, è bene dire che, nel caso capodistriano, il dipinto del Carpaccio ci restituisce di rimando un marcato realismo senza sovrastrutture retoriche, dove la figura del Contarini è messa in risalto dal sapiente uso simbolico dei colori del chiaro per il podestà e dei toni scuri per il suo seguito, che potrebbe anche essere frutto di una disposizione dello stesso (committente) o una scelta voluta dal pittore per enfatizzare il ruolo podestarile⁶⁵.

In una società dove il visto e il detto hanno decisamente la meglio sullo scritto, la presenza di un pubblico numeroso e “ordinato socialmente” non rappresenta solo una garanzia formale di testimone dell'atto rituale e della sua natura appunto pubblica, ma fa parte a pieno titolo del sistema simbolico, in quanto “Crea, nello spazio simbolico, uno spazio sociale simbolico” (Le Goff, 2019, 83).

Un altro elemento ad avere una forte presa nell'immaginario collettivo e di elevato valore rituale è certamente il bastone del comando (*bacchetta*), associabile alla *festuca* (filo d'erba o stelo di una pianta)⁶⁶, di cui nello specifico non si ha notizia per Capodistria. Questo nel prescritto protocollo veniva passato

64 Per Capodistria si riscontrano i falconetti, pezzi d'artiglieria terrestre leggera di epoca tardo medievale-rinascimentale.

65 Lo sfarzo e la ricercatezza dell'abbigliamento impreziosito da gioielli e preziosi ornamenti era certamente una prerogativa nobiliare dell'epoca alla pari della predilezione per i colori vivaci e brillanti, verde, l'azzurro/blu, ma anche il nero, senza contare le calze divise (di due colori), mentre gli abiti dei ceti popolari erano comprensibilmente meno appariscenti, di stoffe meno pregiate e a tinte scialbe o slavate (Museo Castello Buonconsiglio, 2017, 48–49).

66 Nel contesto dell'antica tradizione romana veniva utilizzata come parte di un gesto simbolico durante la liberazione di uno schiavo (Darovec, 2014, 485). Per Du Cange la *festuca* è un simbolo che manifesta proprio la trasmissione del potere (*potestas*), mentre nella classificazione di Le Goff essa è un simbolo socio-economico (Le Goff, 2019, 36–37). Nel Medioevo i verbi *festucare* o *infestucare* si potevano considerare come sinonimi di accogliere e invece *exfestucare* come sinonimo di ripudiare; insomma, “più ancora di una cessione di beni o diritti era una procedura di adozione – e quindi è sul legame personale che punta soprattutto *exfestucatio*” (Le Goff, 2019, 59). Il sistema simbolico del vassallaggio quindi avrebbe per modello di riferimento il sistema dei rapporti parentali, al di fuori però della parentela “naturale” (Le Goff, 2019, 60).

di mano tra i due podestà o in chiesa o al palazzo pubblico, pertanto l'oggetto rispondeva davvero ai due fini identificati da Le Goff: segnava il passaggio del possesso di una cosa (*dominium rei*) da una persona all'altra; obbedendo ad un uso consacrato, in modo da essere percepito da tutti come un atto che avesse valore giuridico (Le Goff, 2019, 36; Mauss 2002, 63).

A Bergamo all'atto del conferimento della bacchetta si pronunciava una formula sintetica e inequivocabile da declamarsi da parte dei due rettori e poi il patto veniva suggellato con la stretta della mano destra degli stessi, che sanciva il passaggio simbolico e la continuità del governo. "Si trattava nell'insieme di un segmento rituale sinestetico, insieme coerente di un elemento verbale e di uno gestuale, dalla forte carica simbolica [...] la bacchetta del comando, era dotata di un valore semantico tale da consentire la sua riproposizione in maniera diacronica" (Carminati, 2017, 136). Come fa notare Mauss la "cosa data in pegno è ordinariamente senza valore [...] sono residui degli antichi doni obbligatori, reciprocamente dovuti e da cui i contraenti sono vincolati" (Mauss, 2002, 61). Il luogo dello scambio del bastone di comando rivestiva anch'esso nel sistema globale simbolico del rituale una notevole importanza, basti pensare che, per quanto riguarda il rituale vassallatico, questo avveniva presso l'altare della chiesa, la parte più sacra, o nella grande sala di un castello, dove avveniva il giuramento e veniva deposto l'oggetto simbolico dell'investitura (Le Goff, 2019, 82). Similmente per i bergamaschi, anche per i muranesi l'atto cerimoniale della consegna del potere avveniva davanti all'altare di una chiesa (la cattedrale per i secondi) sottolineando l'interconnessione simbolica tra due poteri, facendo assurgere il rappresentante temporale di Venezia al divino spirituale, laddove "l'obbedienza allo Stato era metaforicamente obbedienza alla volontà di Dio" (Muir, 1984, 20). Ribadita, inoltre dall'uso invalso in alcune località del/i rettore/i di inginocchiarsi davanti all'altare della chiesa maggiore e lasciare un'offerta, un atto simbolico volontario di umiltà, espresso dal termine *humiliatio-exaltatio* di canossiana memoria.

A Capodistria la consegna del bastone di comando soffre del fatto di non suggellare nell'atto di cessione il legame fra la periferia e il centro cittadino. Quest'ultimo è certamente il cuore e la parte terminale del percorso rituale, che la presunta consegna in una stanza di un monastero, lontano dallo stesso, contribuisce a minare dal punto di vista dell'efficacia performativa.

Per il neo-podestà vi era ancora un atto di alta rilevanza simbolica, ovvero il solenne giuramento sugli statuti, assente nelle fonti per Capodistria, ma storicamente confermato, anche se non espressamente menzionato nella prescrizione protocollare di riferimento, che sanciva proprio davanti alla cittadinanza, dopo il conferimento dell'autorità, l'avvenuto passaggio "di stato", o meglio, conferiva al neo-podestà l'autorità legittima di rivestire quel ruolo, incorporandola nello status⁶⁷. Questa non era disgiunta

67 Nota bene che Gluckman (1972, 52) si riferisce con gli stessi termini quando parla delle cerimonie per la nascita, per l'adozione e per il matrimonio, che stabiliscono anche loro i ruoli che un individuo andrà a ricoprire in un nuovo contesto di rapporti sociali. "Se il ruolo è uno status in azione, lo status è l'abbreviazione per tutto ciò che è richiesto o permesso ad una persona in virtù di uno specifico campo di rapporti sociali in cui essa è coinvolta" (Fortes, 1972, 84).

dall'imposizione di obblighi caratteristici del nuovo status di garante della prosperità della comunità con l'obbligo di partecipare a certe ricorrenze solenni cittadine e di operare entro i limiti del potere imposti dagli statuti (riconducibili ai cosiddetti tabù⁶⁸ delle società tribali), aventi complessivamente il significato palese di conferire anche una nuova identità sociale al detentore⁶⁹.

In questo modo l'elaborato cerimoniale del rituale allacciava i vincoli dell'ufficio, che legavano il detentore del potere e coloro per i quali lo deteneva, in maniera non equivoca e incontestabile, e l'ordine veniva ristabilito proprio in conseguenza di una legittima occupazione dello stesso, imponendo tuttavia che si dovesse rendere conto del suo corretto esercizio (Gluckman, 1972, 34; Fortes, 1972, 90, 105).

La ripetizione di situazioni, percorsi, ma in particolare di gesti, posture, ecc., costituenti la **componente estetico-corporea**, tipica di ogni processo rituale deriva dalla corporeità, basata su elementi immediatamente percettibili, attraverso la quale la molteplicità dei dati esperienziali può essere compresa e viene ad essere organizzata in una forma comune, che ha come protagonisti certamente nell'analisi effettuata i corpi dei due podestà. “Quando la componente simbolica non è “vivificata” da quella corporea, i riti rischiano di tradursi in un vuoto cerimonialismo e di cadere nell'oblio” (Verderame, 2015).

Su questo punto la prescrizione protocollare del rituale d'ingresso e la descrizione dello stesso per Capodistria divergono ed esibiscono profonde differenze, che inevitabilmente toccano in profondità il rituale celebrativo. Dalla descrizione di Morari, dall'arrivo del neo-podestà un continuum di incontri rituali, improntati su un repertorio cerimoniale di gesti e parole, alcuni esplicitati nel testo altri desunti da altre fonti, scandisce tutto il processo a partire dal luogo convenuto fuori città fino ad arrivare al centro della stessa e simmetricamente con un percorso invertito accompagnano l'uscita del podestà dimissionario.

Particolarmente significativo ci sembra il ruolo delle mani nel rituale, in quanto in questa parte, prendendo spunto da Le Goff (2019, 52) è importante capire “ciò che fa la mano, e non ciò che essa è”. Nel caso specifico le mani sono usate al momento del passaggio del potere, simbolicamente esemplificato in un oggetto, la bacchetta, che viene trasferita da una mano di un uomo alla mano di un altro uomo, presumibilmente la destra dei due protagonisti, ovvero la

68 In quanto i tabù “convalidano anche l'incorporazione degli individui nella struttura sociale con il loro status di detentori di uffici” (Fortes, 1972, 102). I tabù o gli interdetti o interdizioni sono riconducibili in origine alla religione, in quanto secondo Durkheim nascono da un insieme di riti aventi lo scopo di realizzare la separazione tra sacro e profano. “Essi non prescrivono al fedele di compiere prestazioni effettive, ma si limitano a proibirgli determinati modi di agire”, che qualora violati presuppongono una sanzione spontanea e automatica completata da una pena inflitta dagli uomini o quanto meno al biasimo e alla pubblica disapprovazione (Durkheim, 2013, 362).

69 Questa viene spesso simboleggiata dall'assunzione di un nuovo nome, come è ad esempio il caso dei pontefici romani.

mano della giustizia⁷⁰. Per sancire il passaggio di potere non è pertanto sufficiente l'atto, esemplificato nella consegna, dell'oggetto simbolico, vi deve essere anche una manifesta volontà di accordo tra i due contraenti, che la stretta della mano suggella anche simbolicamente in modo chiaro ed inequivocabile.

Un altro elemento interessante è la continuità della “presenza” all'interno delle mura o spazio cittadino dei due podestà durante tutto il rituale. Per non dar adito a vuoti di potere, a Murano i due podestà dall'ingresso di quello nuovo presso l'ormeggio dell'isola fino all'uscita di scena di quello dimissionario procedevano sempre uno accanto all'altro durante tutto il cerimoniale della consegna, variando l'ordine di precedenza dopo il passaggio dei poteri. A Bergamo la situazione era speculare: il vecchio podestà attendeva presso uno dei punti di accesso cittadini convenuti, una porta d'ingresso, e la sua partenza seguiva lo stesso percorso specularmente inverso. Proprio la presenza fisica, segno corporeo tangibile e visibile di quella continuità del potere, senza soluzione di continuità, è stata certamente voluta e debitamente pianificata, non fosse per altro per evitare possibili situazioni paragonabili ai periodi di “vacanza dei poteri” dei dogi, contrassegnati spesso da atti di violenza o saccheggi, tipici dell'epoca medievale, non solo nella penisola⁷¹. Tale continuità non è ravvisabile invece a Capodistria, dove questa narrazione viene spezzata nella sua componente estetico-corporea. Il cerimoniale di avvicendamento si svolgeva inizialmente in un monastero distante dalla città, a Valdoltra, e proseguiva, ma solo per il rettore entrante, all'interno delle mura cittadine, alla presenza del popolo e dei nobili. Questo riduceva l'efficacia pubblica del messaggio di continuità del potere, intrinsecamente legato alla presenza delle figure podestarili.

Nonostante fossero contemplate delle possibili “deroghe” al cerimoniale ufficiale, evidenziate nel presente saggio e ripetutamente osteggiate da parte degli organi veneziani, queste non potevano essere necessariamente la regola; nel caso capodistriano il rango di capoluogo della cittadina istriana e soprattutto l'ossequio alla nobiltà locale, che avrebbe potuto leggere tale “manchevolezza” come un affronto al dovuto tributo alla gerarchia e all'ordine da essa rappresentato e tutelato,

70 In questi termini si esprime Muir (2000, 310) a riguardo però dell'incoronazione di Luigi XIV nel 1643: “l'arcivescovo pose lo scettro nella mano destra di Luigi, “la mano della giustizia””.

71 Nel 1595, l'elezione del nuovo doge Marino Grimani era durata più di quattro settimane, dando luogo ad eccessi (Judde de Larivière, 2022, 97). In questi periodi anche il Muir annovera una serie di “allegrezze”, quali i saccheggi rituali della penisola italiana, in cui il popolo affermava diverse tradizioni, basate sull'idea che la giustizia derivi da esso alla pari del fatto di acconsentire ad essere governato (Muir, 2000, 317). Nelle varie società umane vi sono molti esempi che attestano che un ufficio politico-rituale non occupato mette in pericolo la stabilità sociale (particolarmente grave nelle società tribali data la corrispondenza tra l'ordine umano e quello naturale), producendo uno stato di pubblica incertezza e di moderata mancanza di legalità, nel peggiore dei casi l'anarchia tra i contendenti, alla quale eventualità diversi sono i modi escogitati per porvi rimedio, vuoi tramite la confisca delle principali cose sacre da parte dei controllori ereditari dei funerali o facendo tenere il posto in “caldo” da un membro del lignaggio reale, che per il suo sesso non può trasmetterlo ai figli (Fortes, 1972, 89–90).

assieme al rettore in seno alla società, deponevano fortemente a favore del crisma dell'ufficialità dell'ingresso podestarile. Questioni, quelle esposte, certamente non secondarie per il governo veneziano, che aveva sempre posto verso i possedimenti marittimi, fonte della propria ricchezza, una grande attenzione "alle pratiche" di governo, in quanto alla fin fine, sia agli occhi dei governanti veneziani sia dei nobili cittadini, si trattava certamente di un momento importante, dove assieme al discorso visivo [o fisico n. d. a.] si inculcavano negli abitanti tanto la loro doppia relazione di sottomissione a Venezia, quanto la loro autonomia (Judde de Larivière, 2022, 63).

CONCLUSIONI

Il saggio ha voluto porre a verifica la descrizione storiografica di uno dei più importanti rituali del periodo della Serenissima: l'ingresso del podestà a Capodistria, con il quale il patrizio veneziano, eletto dal Maggior Consiglio della città lagunare ogni 16 mesi, veniva investito pubblicamente dei suoi poteri.

L'approfondimento relativo all'origine dei cerimoniali d'ingresso, in particolare di quelli reali (*adventus regis*), ha permesso di individuare analogie con il rituale in oggetto, che suggeriscono per quest'ultimo una derivazione da un modello unico, dove le fasi e le sequenze degli atti si sviluppano in modo coerente e conforme al primo di matrice romana e cristiana.

Tuttavia, per affrontare la questione è stato necessario esplorare i rituali nella prospettiva antropologica, cogliendone la funzione e l'importanza rivestita all'interno del tessuto sociale.

Per analizzare il problema della ricerca è stato utilizzato il metodo descrittivo con l'ausilio di due strumenti di analisi, presi in prestito principalmente dall'antropologia. Per un esame approfondito della struttura, della sequenza degli atti/riti dei rituali sono stati considerati sia l'approccio teorico di Van Gennep che quello di Le Goff. Il secondo strumento d'analisi si proponeva il riconoscimento e l'identificazione del ruolo funzionale al rituale avuto da alcuni elementi, suddivisi in formali, simbolici ed estetico-corporei.

Nello specifico la struttura e la sequenza dei riti del rituale in oggetto sono stati desunti dalla prescrizione protocollare di Morari del XVIII secolo, corroborata dai casi specifici di Bergamo e di Murano. Per quanto riguarda il rituale podestarile a Capodistria si è fatto affidamento al contributo di diversi autori: Alberi, Venturi, Semi e al famoso dipinto del Carpaccio, denominato "Ingresso del podestà Contarini a Capodistria".

Dalla prescrizione protocollare emerge che il primo incontro del nuovo podestà con la rappresentanza della città avveniva solitamente in un luogo fuori dalle mura cittadine, ma entro la giurisdizione della stessa. La cerimonia proseguiva poi con l'ingresso del nuovo podestà attraverso una delle porte cittadine, dove veniva accolto e quindi accompagnato nei riti di aggregazione alla comunità dal podestà uscente. Di solito era previsto un corteo che si dirigeva verso la cattedrale

o verso un altro palazzo pubblico nel centro cittadino, dove aveva luogo prima il passaggio dei poteri (bacchetta) tra il podestà dimissionario e quello appena eletto, seguito poi dall'accompagnamento e dal congedo del vecchio podestà nel luogo stabilito e solo successivamente il nuovo podestà prestava giuramento sugli statuti comunali.

Fermo restando che è del tutto possibile che, nel XVIII secolo (forse già nel XVII), la cerimonia di investitura del podestà descritta dal Morari si sia imposta in tutte le località veneziane, questo però non escluderebbe la possibilità che in precedenza tali cerimonie, pur mantenendo una struttura simile si differenziassero per alcune caratteristiche cerimoniali da luogo, a luogo.

Nel caso capodistriano, rispetto alla prescrizione del Morari, emergono differenze già nel cerimoniale di passaggio delle insegne del potere, che si svolgeva fuori dalle mura cittadine, nel monastero benedettino di S. Nicolò a Valdoltra in presenza di una rappresentanza cittadina. Il nuovo podestà poi accompagnava il vecchio podestà sino all'ormeggio, dove quest'ultimo si imbarcava per Venezia. Il neo-rettore proseguiva il cerimoniale e, accompagnato in carrozza, faceva il suo ingresso in città presso la Porta della Muda. Da qui a piedi in corteo, attorniato da due ali di folla, percorreva l'attuale via Župančič, confluendo con vasto seguito in Callegheria per dirigersi all'attuale piazza Tito fino a Palazzo Pretorio. In questo edificio avrebbe avuto luogo il solenne giuramento sugli statuti del comune in presenza del notabilato e in particolare dei funzionari comunali e la presa ufficiale dell'incarico, prendendo posto in sontuosa veste ducale "sopra un torreggiante sedile, foggiate a mo' di trono" (Venturini, 1903, 106). Una volta investito del potere il rettore, con ampio seguito di nobili, avrebbe omaggiato l'autorità religiosa recandosi al duomo capodistriano, come emerge chiaramente dal dipinto del Carpaccio, dove al termine della funzione si sarebbe concluso il rituale.

Alla metà del XVII secolo, una volta venuto meno il monastero di S. Nicolò di Valdoltra nella strutturazione del percorso del rituale, la sua funzione sarebbe passata al convento dei Serviti, con lo scambio delle consegne tra i rettori direttamente in città, con inevitabili conseguenze quantomeno sul tragitto del corteo cittadino, di difficile individuazione in base alle fonti a disposizione.

Il cambiamento della sede per il passaggio di poteri potrebbe avere anche altre significative implicazioni, comportando una maggiore aderenza della cerimonia di investitura del nuovo podestà di Capodistria alla prescrizione protocollare descritta da Morari. Partendo da questa ipotesi e dall'analisi svolta sui materiali storici e antropologici in chiave comparativa si avanza la seguente ricostruzione interpretativa della cerimonia d'investitura del nuovo podestà di Capodistria, a valere dalla seconda metà del XVII secolo in poi.

Il neo-podestà appena sbarcato veniva accolto da un'ambasceria cittadina all'approdo presso il monastero di S. Nicolò a Valdoltra, mentre il podestà dimissionario attendeva l'ingresso di quello entrante, in arrivo in carrozza, presso la Porta della Muda, l'unica che consentiva l'accesso alla terraferma, per poi procedere assieme

a piedi, uno a fianco dell'altro, per le vie cittadine in corteo e recarsi presso il monastero dei Serviti, dove avveniva il cerimoniale della consegna dei poteri.

Attraverso un percorso specularmente inverso e simbolicamente rilevante il podestà dimissionario sarebbe stato accompagnato dal neoeletto per un tratto di strada fino ad un posto convenuto (non oltre però la porta della Muda) e poi il primo avrebbe proseguito da solo in carrozza sino all'ormeggio di Valdoltra per Venezia. Il nuovo podestà invece avrebbe continuato il cerimoniale con l'adunanza a Palazzo Pretorio e il solenne giuramento sugli statuti comunali. Il rituale si concludeva con la solenne messa presso la cattedrale e la rimessa in pubblico.

INTERPRETATIVNA REKONSTRUKCIJA OBREDA INVESTITURE KOPRSKEGA PODESTATATA V OBDOBJU BENEŠKE REPUBLIKE

Aleksandro BURRA

Inštitut IRRIS za raziskave, razvoj in strategije družbe, kulture in okolja, Čentur 1f, 6273 Marezige, Slovenija
e-mail: aleksandro.burra@irris.eu

POVZETEK

Razprava analizira obred investiture koprskega podestata in kapitana, ki ga je beneški Veliki svet med tamkajšnjimi patriciji volil vsakih 16 mesecev za vrhovnega načelnika mesta. Predstavljeni so izvori vstopnih obredov, zlasti kraljevskih (adventus regis), z namenom preveriti in ugotoviti morebitne analogije s strukturo, zaporedjem dejanj in elementi obreda investiture koprskega podestata, ki kažejo na bistveno skladnost in izpeljavo iz enotnega modela, v osnovi sorodnega s kraljevim. V analizi raziskovalnega problema je uporabljena deskriptivna metoda s pomočjo dveh orodij analize, predvsem iz antropologije. Za poglobljeno proučitev strukture, zaporedja dejanj ter funkcij različnih obrednih elementov je bil upoštevan tako Van Gennepov kot Le Goffov teoretični pristop. Drugo orodje analize je imelo namen prepoznati in identificirati funkcionalno vlogo rituala, ki jih v obredju predstavljajo formalni, simbolni in estetsko-telesni elementi. Proučevanje Morarijevega splošnega protokolarnega predpisa obreda investiture beneškega podestata iz 18. stoletja, ki ne upošteva lokalnih posebnosti, zato pa z obsežnim in podrobnim opisom poteka obreda nudi strukturo in zaporedje dejanj, lahko predstavlja univerzalni model tega obreda v mestih Beneškega dominija. Ta opis obreda je bil obogaten z nekaterimi konkretnimi primeri, kot sta npr. obreda investiture podestata v Bergamu in Muranu. Koprski obred pa je interpretiran še na podlagi virov različnih avtorjev, zlasti Alberija, Venturija in Semija ter slike Vittoreja Carpaccia o slavnostnem prihodu beneškega podestata Sebastiana Contarinija v Koper (1516). Iz protokolarnega predpisa obreda izhaja, da je prvo srečanje novega podestata s predstavništvom mesta običajno potekalo na komunskem teritoriju izven mesta, svečanost se je nadaljevala z vstopom novega podestata skozi eno od mestnih vrat, kjer ga je čakal in nato pri povezovalnih obredih s skupnostjo spremljal stari podestat. Običajno je bil predviden sprevod s preходом v stolnico ali drugo javno zgradbo v središču mesta, ki je imela uradno-ceremonialni značaj, kjer so najprej izvedli investiturni obred prenosa oblasti med odhajajočim in novo izvoljenim podestatom, nato pa sta sledila spremljanje in odslovice starega podestata na predvidenem mestu. Za tem je novi podestat prisegel na komunskih statutih. Povsem možno je, da je svečanost investiture podestata, kot jo je opisal Morari v začetku 18. stoletja, postala enotna za vse beneške kraje. Vendar to ne izključuje možnosti, da so bile prej tovrstne svečanosti v posameznih mestih podobne po strukturi, a različne po svojih značilnostih. V koprskem primeru se tako v primerjavi s protokolarnim predpisom Morarija pojavljajo razlike že pri svečanem prenosu insignij oblasti, ki se je odvijal

izven mestnih zidov, v benediktinskem samostanu sv. Nikolaja v Valdoltri. Že tam je nato novi podestat ob prisotnosti mestnega predstavništva pospremil starega ob vrnitvi v Benetke. Novi podestat je obred nadaljeval v kočiji s svečanim spremstvom do mestnih vrat Mude. Od tam je vse svečanosti povezovanja z novo skupnostjo opravil v spremstvu množice, prehodil sedanjo Župančičevo ulico, nato Čevljarsko ulico, in se odpravil na glavni mestni trg v Pretorsko palačo. V tem poslopju je v prisotnosti uglednih plemičev in meščanov potekala slovesna prisega na komunskih statutih ter uradni prevzem oblasti, ko je v razkošnem oblačilu (*ducale*) in s štolo zasedel prestižni prestol. Nato se je podestat v spremstvu odpravil v stolnico, kot nazorno prikazuje omenjena Carpacciova slika, kjer se je obred zaključil. Toda ko je bil sredi 17. stoletja benediktinski samostan Sv. Nikolaja v Valdoltri opuščen, se je obred svečane predaje insignij oblasti med starim in novim koprskim podestatom prenesel v servitski samostan v središču mesta. Tako je povsem možno, da je od tedaj svečanost investiture novega koprskega podestata potekala bolj skladno z opisanim Morarijevim protokolarnim obredom. Na tej podlagi ter analizi drugega primerjalnega zgodovinskega in antropološkega gradiva, pričujoča razprava ponuja naslednjo interpretativno rekonstrukcijo obreda investiture novega koprskega podestata od druge polovice 17. stoletja dalje. Novega podestata je mestno predstavništvo sprejelo ob privezu pri benediktinskem samostanu Sv. Nikolaja v Valdoltri. S svečanim spremstvom se je v kočiji odpravil do mestnih vrat Mude, kjer ga je pričakal odhajajoči podestat. Oba sta v spremstvu vidnih koprskih predstavnikov prehodila pot po ulicah središča mesta od vrat Mude do servitskega samostana, kjer se je izvedla svečanost prenosa oblasti. Nato je novi podestat svečano pospremil bivšega do dogovorjenega kraja (najdlje do vrat Mude), čemur je sledil obred slovesne prisege na komunskih statutih v Pretorski palači. Obred se je zaključil s slovesno mašo v koprski stolnici.

Ključne besede: podestat, obred, investitura, Koper, Beneška republika, zgodnji novi vek

FONTI E BIBLIOGRAFIA

- Alberi, Dario (2001):** Istria storia, arte, cultura. Trieste, Lint.
- Apollonio, Almerigo (1998):** L'Istria veneta dal 1797 al 1813. Gorizia, Libreria editrice goriziana, Istituto regionale per la cultura istriana.
- Arcangeli, Alessandro (2023):** I rituali urbani tra storia e antropologia. Un bilancio. In: Varanini, Gian Maria (ed.): *Rituali civici e continuità istituzionale nelle città italiane in età moderna*. Roma, Deputazione di storia patria per le Venezie & Viella, 15–30.
- Archidiaconus, Thomas (1894):** *Historia Salonitana, Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium*, XXVI, Scriptores III. Zagrebiae. https://books.google.si/books?id=3HIAAQAAMAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_atb&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (ultimo accesso: 2022-04-15).
- Arnade, Peter (1996):** *Realms of Ritual: Burgundian Ceremony and Civic Life in late medieval Ghent*. Ithaca, New York, Cornell University Press.
- Bellabarba, Marco (2023):** Rettori veneti e città di Terraferma nel primo Seicento: immagini e parole. In: Varanini, Gian Maria (ed.): *Rituali civici e continuità istituzionale nelle città italiane in età moderna*. Roma, Deputazione di storia patria per le Venezie & Viella, 31–48.
- Benucci, Franco (2010):** Storia, comunicazione politica e immagine artistica: una rilettura del telero di Pietro Damini nel Municipio di Padova, *Terra d'Este*, 39, 157–202. <https://cem.dissgea.unipd.it/corso/Benucci%202010.pdf> (ultimo accesso: 2022-11-15).
- Benussi, Bernardo (1887):** Commissioni dei dogi ai podestà veneti nell'Istria. *Atti e Memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria*, 3, 3–109.
- Bernik, Stane (1968):** *Organizem slovenskih obmorskih mest Koper-Izola-Piran*. Ljubljana, Mladinska knjiga, Medobčinski zavod za spomeniško varstvo Piran.
- Bertoša, Miroslav (1995):** *Istra. Doba Venecije: (XVI.-XVIII. stoljeće)*. Pula, Zavičajna naklada "Žakan Juri".
- Bloch, Marc (1999):** *La società feudale*. Torino, Giulio Einaudi editore.
- Boquet, Damien & Nagy, Piroška (2018):** *Medioevo sensibile. Una storia delle emozioni (secoli III-XV)*. Roma, Carocci editore.
- Brown, Andrew (2011):** *Civic Ceremony and Religion in Medieval Bruges c. 1300–1520*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://dokumen.pub/civic-ceremony-and-religion-in-medieval-bruges-c-1300-1520-9780521764452-1671681711-0521764459-9780511930669-0511930666.html> (ultimo accesso: 2022-04-15).
- Bryant, Lawrence M. (1990):** The Medieval Entry Ceremony at Paris. In: Bak, János M. (ed.): *Coronations: Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*. Berkeley, University of California, 88–113. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft367nb2f3/> (ultimo accesso: 2022-04-15).
- Budicin, Marino (1998):** Aspetti storico-urbani nell'Istria Veneta: dai disegni dell'Archivio di Stato di Venezia. *Collana degli Atti*, 16, 1–192.
- Budicin, Marino (2000):** Due relazioni del podestà e capitano di Capodistria Angelo Morosini (1677-78), Contributo alla conoscenza dell'Istria veneta della seconda metà del secolo XVII, *Atti*, XXIX, 425–443.

- Buttazzoni, Carlo (1871):** Dello statuto municipale di Capodistria compilato nell'anno 1423. Archeografo Triestino, II, II, 87–94.
- Cacciavillani, Ivone (1989):** Stato e chiesa nel contado veneto sotto la Serenissima. Padova, Signum.
- Caprin, Giuseppe (1905):** L'Istria nobilissima, Prima parte, Trieste, Edizione Italo Svevo.
- Caprin, Giuseppe (1907):** L'Istria nobilissima, Seconda parte, Trieste, Edizione Italo Svevo.
- Carminati, Erika Ottavia (2017):** Rituali e cerimoniali civici nella Terraferma veneziana. Il caso della città di Bergamo (secc. XVII-XVIII). Università degli studi di Padova, dipartimento di scienze storiche, geografiche e dell'antichità (dissgea) scuola di dottorato in studi storici, geografici e antropologici.
- Casini, Matteo (1996):** I gesti del principe. La festa politica a Firenze e Venezia in età rinascimentale. Venezia, Marsilio editori.
- Cherini Aldo & Paolo Grio (1998):** Le famiglie di Capodistria: notizie storiche ed araldiche. Trieste, Fameia Capodistriana.
- Chittolini, Giorgio (2003):** Città, comunità e feudi negli Stati dell'Italia centro-settentrionale (XIV-XVI secolo). Milano, Unicopli.
- Cooper, Richard (2015):** The Theme of War in French Renaissance Entries. In: Mulryne, J. R., Aliverti, Maria Ines & Anna Maria Testaverde (eds.): Ceremonial entries in early modern Europe. Farnham, Ashgate, 15–36.
- Cozzi, Gaetano (1979):** Considerazioni sull'amministrazione della giustizia nella Repubblica di Venezia (secc. XV-XVI). In: Bertelli, Sergio (ed.): Florence and Venice: Comparisons and Relations: Acts of Two Conferences at Villa i Tatti in 1976–1977, II. Firenze, Nuova Italia editrice, 101–153.
- D'Orlando, Pietro (2023):** La comunità di Udine e le dispute intorno alla precedenza nei secoli XV e XVI: l'ordine cerimoniale come specchio della conflittualità politica. In: Varanini, Gian Maria (ed.): Rituali civici e continuità istituzionale nelle città italiane in età moderna. Roma, Deputazione di storia patria per le Venezie & Viella, 67–84.
- Darovec, Darko (2001):** Koprška škofija in Slovani od srednjega do novega veka. Acta Histriae, 9, 1, 73–120.
- Darovec, Darko (2014):** Cum lampulo mantelli. The Ritual of Notarial Investiture: Example from Istria. Acta Histriae, 22, 4, 453–508.
- Darovec, Darko (2017):** Blood Feud as Gift Exchange: The Ritual of Humiliation in the Customary System of Conflict Resolution. Acta Histriae, 25, 1, 57–96.
- Darovec, Darko (2018a):** Vendetta in Koper 1686. Koper, Zgodovinsko društvo za južno Primorsko.
- Darovec, Darko (2018b):** Fajda med običajem in sodnim procesom. Primer krvnega maščevanja v Kopru leta 1686. Annales, Series Historia et Sociologia, 28, 3, 451–476.
- Darovec, Darko (2020):** Prisega zvestobe istrskih mest v 12. stoletju. Studia Historica Slovenica, 20, 3, 655–687.

- Darovec, Darko (2023):** The Genesis of Koper Medieval Statutes (1238–1423). *Acta Histriae*, 31, 4, 743–776.
- Darovec, Darko & Ergaver, Angelika & Žiga Oman (2017):** The Language of Vengeance: A Glossary of Enmity and Peace. *Acta Histriae*, 25, 2, 391–432.
- Debuiche, Colin (2012):** Triomphes royaux dans les entrées toulousaines des xvi^e et xvii^e siècles. *Les Cahiers de Framespa*, 11. <https://journals.openedition.org/framespa/1872> (ultimo accesso: 2022-04-15).
- De Franceschi, Carlo (1879):** L'Istria – note storiche. Parenzo, Tipografia di Gaetano Coana.
- Delort, Robert (1997):** La vita quotidiana nel Medioevo. Bari, Laterza.
- Durkheim, Émile (2013):** Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia. Milano-Udine, Mimesis edizioni.
- Ergaver, Angelika (2017):** “First my Brother, then a Blood-taker, then my Brother Forever”. The Efficiency of the Traditional Peace-making Custom in Early Modern Age Montenegro and the Role of the Venetian Authorities in the Peace-making Process. *Acta Histriae*, 25, 1, 57–96.
- Faggion, Lucien (2013):** La pacificazione e il notaio nel vicariato di Valdagno. *Acta Histriae*, 21, 1-2, 93–106.
- Fantoni, Marcello (2002):** Il potere dello spazio. Principi e città nello spazio dell'Italia dei secoli XV-XVII. Roma, Bulzoni.
- Fonda, Fabio (1968):** I monasteri benedettini delle Diocesi di Pola e Parenzo: tesi di Laurea in Storia di Trieste e della regione Giulia, relatore di tesi Giulio Cervani. Trieste, Università degli studi di Trieste.
- Fortes, Meyer (1972):** Rituale e ufficio nella società tribale. In: Gluckman, Max (ed.): Il rituale nei rapporti sociali. Roma, Officina, 71–108.
- Gal, Judith (2016):** Changing Rituals: The Hungarian Royal and Princely Entries into Dalmatian Cities During the Twelfth and Thirteenth Centuries. In: Miljan, Suzana, Halász, Éva B. & Simon Alexandru (eds.): Reform and Renewal in Medieval East and Central Europe: Politics, Law and Society by Politics. Cluj-Napoca, Zagreb, London, Romanian Academy, Croatian Academy of Sciences and Arts, School of Slavonic and East European Studies, University College London, 83–101. https://www.academia.edu/44099015/Changing_rituals_The_Hungarian_royal_and_princely_entries_into_Dalmatian_cities_during_the_twelfth_and_thirteenth_centuries (ultimo accesso: 2022-04-15).
- Galbert of Bruges (2005):** The Murder of Charles the Good. New York, Columbia University Press. <https://dokumen.pub/the-murder-of-charles-the-good-9780231895620.html> (ultimo accesso: 2022-04-15).
- Geary, Patrick J. (1994):** Living with the Dead in the Middle Ages. Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Geertz, Clifford (1998):** Interpretazione di culture. Bologna, Il Mulino.
- Gluckman, Max (1972):** Les rites de passage. In: Gluckman, Max (ed.): Il rituale nei rapporti sociali. Roma, Officina, 17–70.

- Guidoni, Enrico (1974):** L'architettura delle città medievali. Rapporto su una metodologia di ricerca (1964-74). In: *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, 86, 2. 1974. pp. 481–525. https://www.persee.fr/doc/mefr_0223-5110_1974_num_86_2_2318 (ultimo accesso: 2022-11-15).
- Huizinga, Johan (2020):** L'autunno del Medioevo. Milano, Feltrinelli.
- I Diarii (1886):** I diarii di Marin Sanuto, XII. Venezia, a spese degli editori.
- Itinerario (1847):** Itinerario di Marin Sanuto per la terraferma istriana nell'anno 1483, Padova, Tipografia del seminario.
- Ivetic, Egidio (1999):** L'Istria moderna: un'introduzione ai secoli XVI-XVIII. Fiume–Trieste–Rovigno, Unione italiana, Università popolare, Centro di ricerche storiche.
- Ivetic, Egidio (2010):** L'Istria moderna 1500-1797: una regione confine. Caselle di Sommacampagna (VR), Cierre.
- Judde de Larivière, Claire (2022):** La rivolta delle palle di neve. 1511. Murano contro Venezia. Venezia, Wetlands.
- Le Goff, Jacques (2001):** I riti, il tempo, il riso. Roma-Bari, Laterza.
- Lévi-Strauss, Claude (2015):** Antropologia strutturale. Milano, Il Saggiatore.
- Likar, Darko (2009):** Arhitektura in razvoj obeh koprskih obzidij. *Annales, Series Historia et Sociologia*, 19, 2, 313–340.
- Liverani, Paolo (2007):** Dal trionfo pagano all'*adventus* cristiano: percorsi della Roma imperiale. *Anales de arqueología cordobesa*, 18, 385–400. https://www.academia.edu/21561234/Dal_trionfo_pagano_all_adventus_cristiano_percorsi_della_Roma_imperiale (ultimo accesso: 2022-04-15).
- Lonza, Nella & Jakov Jelinčić (2019):** Umaški statut – Statuto di Umago MDXXVIII, Kolana od statuti Knjiga V – Collana degli Statuti Volume V. Zagreb, Grad Umag-Città di Umago.
- Margetić, Lujo (1987):** Seljačke općine po Koparskom statutu iz 1423. *Godine. Zbornik Pravnog fakulteta u Rijeci*, 8, 119–127.
- Margetić, Lujo (1993):** Statut koprškega komuna iz leta 1423 z dodatki do leta 1668 – Statuto del comune di Capodistria del 1423 con le aggiunte fino al 1668. Koper – Rovinj, Pokrajinski arhiv, Center za zgodovinske raziskave.
- Mauss, Marcel (2002):** Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche. Torino, Einaudi.
- Morari, Gaspare (1708):** Pratica de' reggimenti in Terraferma. Padova, appresso Giuseppe Corona.
- Morteani, Luigi (1895):** Storia di Montona con appendice e documenti. Trieste, L. Morteani.
- Muir, Edward (1984):** Il rituale civico a Venezia nel Rinascimento. Roma, Il Veltro.
- Muir, Edward (2000):** Riti e rituali in Europa. Milano, La Nuova Italia.
- Muraro, Maria Teresa (1981):** Le feste a Venezia e le sue manifestazioni rappresentative: le Compagnie della Calza e Le Momarie. In: *Storia della cultura veneta*, III, 3. Vicenza, Neri Pozza, 315–341.
- Muraro, Michelangelo (1977):** I disegni di Vittore Carpaccio. Firenze, La Nuova Italia.

- Murphy, Neil (2014):** Ceremonial Entries and the Confirmation of Urban Privileges in France, c. 1350–1550. In: Duindam, Jeroen & Sabine Dabringhaus (eds.): *The Dynastic Centre and the Provinces. Agents and Interactions*. Leiden – Boston, Brill, 160–184. <https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/32246/613364.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (ultimo accesso: 2022-04-15).
- Murphy, Neil (2016):** Ceremonial Entries, Municipal Liberties and the Negotiation of Power in Valois France, 1328–1589. Leiden – Boston, Brill. <https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/38041> (ultimo accesso: 2022-04-15).
- Museo Castello Buonconsiglio (2017):** Il ciclo dei mesi in Torre Aquila. Trento.
- Naldini, Paolo (2001 [1700])** Cerkevni krajepis ali Opis mesta in škofije Justinopolis, ljudsko Koper. Darovec, Darko (ur.). Koper, Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, Znanstveno-raziskovalno središče Republike Slovenije, Škofija Koper.
- Naldini, Paolo (1700):** Corografia ecclesiastica o' sia Descrittione della citta, e della diocesi di Giustinopoli, detto volgarmente Capo d'Istria. Venezia, appresso Gierolamo Albrizzi.
- Pahor, Miroslav (1972):** Socialni boji v občini Piran od XV. do XVIII. stoletja. Ljubljana – Piran, Mladinska knjiga in Pomorski muzej “Sergej Mašera”.
- PAK 302** – Pokrajinski arhiv Koper (PAK), Rodbina Madonizza (fondo 302).
- Povolo, Claudio (1994):** Particolarismo istituzionale e pluralismo giuridico nella Repubblica di Venezia: il Friuli e l'Istria nel '6 - '700, *Acta Histriae*, III, 21–36.
- Povolo, Claudio (2020):** Il protettore amorevole (Magnifica Patria della Riviera del Garda. 1570–1630). In: Ateneo di Salò (ed.): *Sul lago di Garda tra passato e futuro*. Storia, lingua, letteratura. Salò, Librereditizioni, 87–124.
- Pusterla, Gedeone (1891):** I rettori di Egida Giustinopoli Capo d'Istria. Cronologie, elenchi, genealogie, note, appendice. Capodistria, Tipografia Cobol & Priora.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (1975):** Struttura e funzione nella società primitiva. Milano, Jaca Book.
- Rivière, Claude (2000):** I riti profani. Roma, Armando Editore.
- Rizzi, Alessandra (2015):** Dominante e dominati: strumenti giuridici nell'esperienza 'statuale' veneziana. In: Ortalli, Gherardo, Schmitt, Oliver Jens & Ermanno Orlando (eds.): *Il Commonwealth veneziano tra 1204 e la fine della Repubblica: Identità e peculiarità*. Venezia, Istituto veneto di scienze, 235–271.
- Rolan, Marino (1994):** L'Istituzione del Magistrato di Capodistria nel 1584. Contributo allo studio dei rapporti tra l'Istria e la Repubblica di Venezia nei secoli XVI e XVII, *Acta Histriae*, III, 117–122.
- Ruiz, Teofilo F. (2012):** A King Travels: Festive Traditions in Late Medieval and Early Modern Spain. Princeton, Princeton University Press.
- Semi, Francesco (1934):** Il Duomo di Capodistria con 36 illustrazioni. Capodistria, Tipografia G. Coana & figli.
- Semi, Francesco (1935):** Il cenobio Cassinese di San Nicolò d'Oltra. Capodistria, Pro Capodistria.

- Shepard, Jonathan (2013):** *Adventus, Arrivistes and Rites of Rulership in Byzantium and France in the Tenth and Eleventh Century*. In: Beihammer, Alexander, Constantinou, Stavroula & Maria G. Parani (eds.): *Court Ceremonies and Rituals of Power in Byzantium and the Medieval Mediterranean: Comparative Perspectives*. Leiden – Boston, Brill, 337–371.
- Smole, Emil (1956):** *Koprsko obzidje, Mudina vrata in Levji grad*, Kronika, časopis za slovensko krajevno zgodovino, V, 1, 26–38.
- Tenenti, Alberto (1999):** *Venezia e il senso del mare: storia di un prisma culturale dal XIII al XVIII secolo*. Milano, Guerini e Associati.
- Thøfner, Margit (2014):** ‘Willingly We Follow a Gentle Leader...’: Joyous Entries into Antwerp In: Duindam, Jeroen & Sabine Dabringhaus (eds.): *The Dynastic Centre and the Provinces. Agents and Interactions*. Leiden – Boston, Brill, 185–202. <https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/32246/613364.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (ultimo accesso: 2022-04-15).
- Tommasini, Giacomo Filippo (1837):** *De’ Commentarj storici-geografici della provincia dell’Istria*, libri otto, con appendice. Archeografo Triestino, I, IV, 1–554.
- Turner, Victor W. (1972):** Tre simboli del “passaggio” nel rituale di circoscrizione degli Ndembu un’interpretazione. In: Gluckman, Max (ed.): *Il rituale nei rapporti sociali*. Roma, Officina, 147–196.
- Turner, Victor W. (2001):** *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale Ndembu*. Brescia, Morcelliana.
- Unetič, Ines (2015):** *Zgodovina nekdanje plemiške palače in njenih vrtov v Valdoltri: od benediktinskega samostana in samostanskih vrtov do hotela Convent in hotelskih teras v Ankaranu*. Annales, Series Historia et Sociologia, 25, 3, 609–624.
- Valseriati, Enrico (2023):** Ingressi e uscite dei rettori veneziani a Brescia tra cerimoniale e infamia pubblica (sec. XVI). In: Varanini, Gian Maria (ed.): *Rituali civici e continuità istituzionale nelle città italiane in età moderna*. Roma, Deputazione di storia patria per le Venezie & Viella, 49–66.
- Van Bruaene, Anne-Laure (2007):** *Spectacle and Spin for a Spurned Prince. Civic Strategies in the Entry Ceremonies of the Duke of Anjou in Antwerp, Bruges and Ghent (1582)*. Journal of Early Modern History, 11, 4-5, 263–284. https://www.academia.edu/7359040/Spectacle_and_Spin_for_a_Spurned_Prince._Civic_Strategies_in_the_Entry_Ceremonies_of_the_Duke_of_Anjou_in_Antwerp_Bruges_and_Ghent_1582 (ultimo accesso: 2022-04-15).
- Van Gennep, Arnold (1981):** *I riti di passaggio*. Torino, Bollati Boringhieri.
- Ventura, Angelo (1979):** *Il dominio di Venezia nel quattrocento*. In: Bertelli, Sergio (ed.): *Florence and Venice: Comparisons and Relations: Acts of Two Conferences at Villa i Tatti in 1976-1977*, I, Firenze, Nuova Italia editrice, 167–192.
- Venturini, Domenico (1903):** *Il vecchio “Maggior Consiglio” della città di Capodistria*. Pagine Istriane, I, 5, 105–115.
- Venturini, Domenico (1906):** *Guida storica di Capodistria*. Capodistria, B. Lonzar

- Verderame, Dario (2015):** *Rituale e società europea*, Quaderni di Sociologia, 69, 67–86. <http://journals.openedition.org/qds/520> (ultimo accesso: 2022-11-15).
- Vuga, Jure (2024):** *Il podestà di Capodistria Sebastiano Contarini effigiato da Vittore Carpaccio* – in corso di pubblicazione. Saggio gentilmente concesso dall'autore.
- Watanabe-O'Kelly, Helen (2014):** 'True and Historical Descriptions'? European Festivals and the Printed Record. In: Duindam, Jeroen & Sabine Dabringhaus (eds.): *The Dynastic Centre and the Provinces. Agents and Interactions*. Leiden – Boston, Brill, 150–159. <https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/32246/613364.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (ultimo accesso: 2022-04-15).
- Zorzi, Alvisè (2017):** *La Repubblica del leone. Storia di Venezia*. Firenze, Milano, Giunti editore, Bompiani.
- Zudič Antonič, Nives (2014):** *Storia e antologia della letteratura italiana di Capodistria, Isola. Koper –Capodistria, Italijanska unija-Unione italiana*.
- Zupka, Dušan (2013):** *Ritual and Symbolic Communication in Medieval Hungary under the Árpád Dynasty (1000–1301)*. Leiden – Boston, Brill, 337–371.
- Žitko, Salvator (2019a):** *Vrata Muda ali "Contarinijev vhod" iz 1516*. In: Menato, Sara (ed.): *Carpaccio. Sacra conversatio: kontekst, ikonografija, raziskave – contesto, iconografia, indagini – kontekst, ikonografija, istraživanja*. Koper, Histria editiones, 141–152.
- Žitko, Salvator (2019b):** *La pianta di Giacomo Fino (1619) nel contesto del ruolo politico-amministrativo e socio-economico di Capodistria nel XVII secolo*. *Acta Histriae*, 27, 4, 817–834.